

Lo psicosocial y lo transindividual en Gilbert Simondon

JUAN MANUEL HEREDIA*

Resumen: Este artículo plantea el campo problemático de las ciencias humanas francesas en la década de los años cincuenta. Enfocando el problema de la articulación entre lo psíquico y lo colectivo, busca establecer algunas de las premisas histórico-epistemológicas sobre las cuales se formula la teoría psicosocial de Gilbert Simondon. Para ello, expone un conjunto de referencias teóricas relativas al problema mencionado, analiza las soluciones planteadas por las epistemologías genéticas de Jean Piaget (1951) y Lucien Goldmann (1952), aborda el proyecto ontogénico de Simondon e introduce la noción de transindividualidad.

Abstract: This article explores the problematic field of French human sciences in the 1950s. By focusing on the problem of the link between the psychic and the collective, it seeks to establish some of the historical and epistemological premises on which Gilbert Simondon's psychosocial theory is based. To this end, it outlines a series of theoretical references on the aforementioned problem, analyzes the solutions put forward by the genetic epistemologies of Jean Piaget (1951) and Lucien Goldmann (1952), explores the ontogenetic project of Simondon and introduces the notion of transindividuality.

Palabras clave: ontogénesis, individuación psíquico-colectiva, realidad transindividual, Jean Piaget, Lucien Goldmann.

Key words: ontogenesis, psychic-collective individuation, transindividual reality, Jean Piaget, Lucien Goldmann.

Atento a la revitalización contemporánea del diálogo entre filosofía y sociología, este trabajo se propone abrir un campo de comprensión para la noción de realidad transindividual, una de las más complejas en la filosofía de Gilbert Simondon y una de las más interpretadas. Para ello, se buscará situarla en términos histórico-intelectuales, exponer sus rasgos generales y plantear una hipótesis para su interpretación.

Partimos del postulado según el cual sólo es posible captar la originalidad y la pertinencia de un concepto a partir de la reconstrucción del campo problemático al cual busca dar solución teórica. ¿Cuál es el pro-

* Doctorando en Filosofía, Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires. Temas de especialización: filosofía francesa contemporánea, epistemología, teoría social e historia intelectual. Presidente J. E. Uriburu 950, 6to, C1114AAD, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

blema al cual la noción de transindividualidad vendría a dar respuesta? Creemos que no es otro que el problema de la articulación entre psicología y sociología, o entre lo psíquico y lo colectivo, cuestión particularmente tematizada a inicios de la década de los años cincuenta en las ciencias humanas francesas. En este sentido, repondremos algunas de las principales líneas de interpretación que se formulan desde la epistemología y la teoría social en los primeros años de dicha década, fundamentando dicho recorte espacio-temporal en que Simondon¹ investiga y redacta sus tesis doctorales en Francia por ese entonces, para defenderlas en abril de 1958.

Tras plantear las coordenadas teóricas dentro de las cuales se desenvuelve la problemática, nos detendremos en el análisis del problema de lo social (y su articulación con lo psíquico) en dos obras de Jean Piaget y Lucien Goldmann, trabajos en los cuales los autores abordan frontalmente el problema desde una perspectiva epistemológica. La atención privilegiada a estas dos referencias se funda, por un lado, en que ambas parten de posiciones genéticas *a priori* afines al proyecto simondoniano; por otro, en que constituyen soluciones epistemológicas a un problema que Simondon buscará resolver reconduciéndolo al plano ontológico.

Junto a estas dos hipótesis (la que afirma la pertinencia de pensar la intervención simondoniana en el marco de una situación histórico-epistemológica precisa, y la que plantea la centralidad de la operación de traducción ontológica como rasgo característico de la práctica teórica simondoniana), expondremos una tercera relativa a la interpretación del concepto de transindividualidad. Creemos que las lecturas operadas no

¹ Gilbert Simondon (1924-1989) ingresa en la Escuela Normal Superior de la calle de Ulm en 1944; tiene como profesores a figuras centrales de la filosofía de la época, como Maurice Merleau-Ponty, Martial Guéroult, Jean Hyppolite y Georges Canguilhem (estos últimos, directores de su tesis doctoral principal y secundaria, respectivamente). Tras obtener su agregación en Filosofía, en 1948 es nombrado para trabajar en el Liceo Descartes de la ciudad de Tours, donde enseña filosofía, física y tecnología hasta 1955. Desde entonces trabaja como profesor en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de Poitiers hasta 1963, cuando es nombrado profesor en la Sorbona y en París-V donde, entre 1963 y 1983, funda y dirige un laboratorio de psicología general y de tecnología. Varios autores, 1994: 277-278. Respecto de la edición de su obra, mientras que su tesis secundaria (*El modo de existencia de los objetos técnicos*) se publica prontamente en 1958, su tesis principal (*La individuación a la luz de las nociones de forma e información*) se publica en dos partes: la primera (dedicada a la individuación física y biológica) sale a la luz por primera vez en 1964 y la segunda (dedicada a la individuación psíquico-colectiva) se edita en 1989. Desde entonces, estas obras, así como sus cursos y conferencias, han sido reeditados y traducidos a varios idiomas, y actualmente son objeto de un intenso redescubrimiento.

tematizan lo suficiente el vínculo del concepto con las problemáticas que la epistemología genética plantea en el campo de la sociología; asimismo, tienden a un abordaje bidimensional de la noción que acentúa el carácter fundante de la tecnicidad o el de la afecto-emotividad, marginando un elemento clave: la significación. Nuestra tercera hipótesis, entonces, apuntará a restituir este elemento transindividual y a explicitar sus implicaciones éticas.

LA SITUACIÓN

Tras los debates que marcan el periodo de formación de la sociología en el siglo XIX (su vínculo problemático con las filosofías de la historia y los esquemas evolucionistas, la distinción entre sociologías del orden y del progreso, la antinomia entre individuo y sociedad: Gurvitch, 1953: 21-32), el siglo XX se abre para la sociología francesa con el gran debate entre Gabriel Tarde y Émile Durkheim, a partir del cual —con el triunfo de la escuela durkheimiana— se sanciona un método definido para la sociología y, con éste, el problema decimonónico entre individuo y sociedad se desplaza y asume la forma de una delimitación epistemológica entre lo que es objeto de la psicología y lo que corresponde a la sociología (Bastide, 1962: 73). Con la amplificación y la problematización de la obra de Marcel Mauss, la difusión de la psicología de las profundidades (Freud, Jung, Szondi), los desarrollos de la *Gestalt theorie* en psicología (Goldstein) y en sociología (Lewin) y, particularmente, bajo el influjo de la psicología social (Mead, Allport, Sherif), la sociología (Sorokin, Parsons, Merton) y la antropología cultural estadounidense (Kardiner, Linton), la reflexión en torno de las relaciones entre sociología y psicología adquiere, a fines de la década de los años cuarenta e inicios de la de los cincuenta, una renovada centralidad para la filosofía y las ciencias humanas francesas.

En este contexto, un conjunto de posiciones en debate se recortan con relativa nitidez. En primer término, se destaca la que asume Georges Gurvitch desde el campo sociológico institucionalizado. Heredero de la tradición durkheimiana-maussiana, Gurvitch no sólo es el introductor, en las décadas de los años treinta y cuarenta, del término “microsociología” y de la sociología jurídica sino, fundamentalmente, el creador de una “sociología de profundidad” (o “sociología diferencial”) en la cual

distingue 10 niveles ontológicos de profundidad de la realidad social² y tres tipos epistemológicos de géneros sociales o escalas analíticas (los tipos de sociabilidad, los tipos de agrupaciones, los tipos de sociedad global: Gurvitch, 1953: 96-181). En esta línea, en *La vocación actual de la sociología* (1953 [1950]), Gurvitch plantea un análisis de los grados de intensidad que definen distintos tipos de sociabilidad y agrupaciones, formula el concepto de Nosotros y, diferenciándolo del Yo y de las relaciones con los otros (relaciones yo-tú), lo define como “sociabilidad por fusión parcial”, distinguiendo así tres grados de realidad social —Masa, Comunidad, Común— en función de la intensidad implicada en la participación.

De este modo, buscando establecer una nueva imagen de lo social depurada de las insuficiencias del sustancialismo durkheimiano, propone un método “hiperempirista” y “superrelativista” para no perder lo concreto (Gurvitch, 1953: 95); en cuanto al problema de la relación entre lo psíquico y lo colectivo, formula la teoría de la “reciprocidad de perspectivas” (1953: 9, 88-89). Asimismo, se destaca en Gurvitch la voluntad de establecer una articulación teórica con la sociometría y las técnicas sociodramáticas que por entonces desarrollaba en Estados Unidos el psiquiatra y psicólogo social Jacob Levy Moreno, llegando incluso a suponer que la sociometría permitiría “verificar la objetividad sus hipótesis” microsociológicas (1953: 16-17, 224-254).

En segundo lugar, no es posible obviar las posiciones del estructuralismo *in status nascendi*. En efecto, en su “Introducción a la obra de Marcel Mauss” (1979 [1950]), Claude Lévi-Strauss, siguiendo la estela de Saussure y Jakobson y también la tradición durkheimiana, formula la cuestión de la estructura sociocultural como sistema simbólico inconsciente y, centrándose en una perspectiva puramente sincrónica y formal, desproblematiza la función de la acción y de la subjetividad, así como el lugar de la historia y la contingencia (Lévi-Strauss, 1979: 38-39). En este punto, su posición es inversa a la que Maurice Merleau-Ponty presentara en *La estructura del comportamiento* (1957 [1942]), donde la cuestión de la estructura —heredada de la *Gestaltpsychologie*— es planteada y pron-

² Partiendo de lo más observable hacia lo más profundo, los niveles son los siguientes: 1) la superficie morfológica y ecológica; 2) las organizaciones sociales (o super-estructuras organizadas); 3) los modelos sociales (*patterns*); 4) las conductas colectivas que tienen alguna regularidad pero resultan exteriores a las organizaciones sociales; 5) las tramas de las funciones sociales; 6) las actitudes colectivas; 7) los símbolos sociales; 8) las conductas colectivas efervescentes, innovadoras y creadoras; 9) las ideas y los valores colectivos, y 10) estados mentales y actos psíquicos colectivos. Véase Gurvitch, 1953: 50-95.

tamente reconducida al plano de la conciencia: las estructuras, dirá el fenomenólogo francés, “no están ‘en’ una ‘naturaleza’”, sino que son “para una conciencia”. Esta antinomia, como es sabido, animará buena parte de las discusiones de la filosofía y la teoría social francesa de las décadas de los años cincuenta, los sesenta y los setenta, y encontrará en el debate “humanismo/anti-humanismo” su punto de clivaje central.

En tercer término, resulta relevante la posición de Jean Piaget, quien en sus *Estudios sociológicos* (1986) dedica un extenso apartado a dilucidar el estatuto de “la explicación en sociología” en relación con las que ofrecen el pensamiento biológico y el psicológico. En este punto, Piaget (1986: 21) parte de un postulado fuerte: “No existe una serie de tres términos sucesivos: biología → psicología → sociología, sino más bien un paso simultáneo de la biología a la psicología y la sociología unidas, ya que estas dos últimas disciplinas tratan el mismo objeto sólo que desde dos puntos de vista distintos y complementarios”. Es decir, afirma una mutua inherencia ontológica entre lo psíquico y lo colectivo, y plantea la necesidad epistemológica de una “complementariedad” entre los enfoques de la psicología y la sociología, relación complementaria que, en su constructivismo genético, sólo será pensable a través de la noción de “interacción”. En efecto, la posición de Piaget —cercana, en ciertos puntos, a la de Gurvitch— se afirma en un doble frente: a) toma distancia de la fenomenología francesa de Sartre y Merleau-Ponty por considerarla subjetivista y se pone en guardia frente a los usos abstractos del método dialéctico (1986: 8-13); b) hereda la problematización gestáltica de lo social como totalidad, la profundiza retomando los conceptos cibernéticos de auto-regulación e interacción, y culmina proponiendo una teoría del todo social como sistema de relaciones.

En cuarto lugar, siguiendo la estela de Piaget e intensificando el elemento marxista (en la línea de las lecturas de George Lukács), resulta significativa la intervención de Lucien Goldmann en *Las ciencias humanas y la filosofía* (1972 [1952]), donde despliega una reflexión en torno del método de la sociología y, desde el horizonte del materialismo dialéctico, afirma la indisociable unidad entre sociología e historia. Así, desplazando el problema desde el eje psicología-sociología, impugna las tentativas sociológicas que le son contemporáneas (particularmente, las de Von Wiese, König, Sorokin, Gurvitch y Moreno) por considerar que, al fundarse en una difusa “psicología social”, pierden el contacto con la realidad histórica y social efectiva (marcada por la existencia de relaciones de producción, clases sociales y visiones de mundo en relación dialéctica: Goldmann,

1972: 54-55). Asimismo, en el plano de las investigaciones históricas, toma distancia de lo que llama la “lógica analítica (empirismo, racionalismo)” y la “lógica emanatista (historia romántica o hegeliana, obras de Spengler, etcétera)”; frente a la primera señala que permanece siempre en un plano exterior a los comportamientos; contra la segunda relativiza la existencia de una entidad supraindividual que se desplegaría históricamente y denuncia el carácter especulativo de tal idea (1972: 105-108). Ajustada a lo que aquí nos ocupa, su posición, si bien problematiza el elemento sincrónico subrayando la posición diferencial que cada clase social asume en el todo social y pone el acento en el elemento dinámico de la historia (la lucha de clases), comparte con las interpretaciones precedentes la centralidad del carácter relacional para pensar la ontología social y, correlativamente, se revela solidaria con la epistemología holista y “gestáltica” que impregnaba casi todas las posiciones en debate (1972: 70, 107-109).

Por último, se destaca la introducción en Francia de la antropología cultural estadounidense y de la teoría de la “personalidad de base” de Abram Kardiner, la cual —de la mano de Mikel Dufrenne y otros— propicia un desplazamiento conceptual desde el eje “individuo-grupo-sociedad” al eje “naturaleza-personalidad-cultura” (Guchet, 2010: 53-57) y, distinguiendo entre diferentes niveles de formación de la personalidad (instituciones primarias, secundarias, etcétera), formula la idea de una “relación recíproca” (dialéctica) entre lo psíquico y lo sociocultural. En efecto, en *La personalidad básica* (1972 [1953]), Dufrenne plantea que “lo natural y lo cultural se encuentran en el seno de la personalidad y se interfieren a lo largo del proceso de socialización” y, retomando elementos de la fenomenología merleau-pontiana, plantea la idea según la cual “la naturaleza humana” ha de ser pensada como “un conjunto de posibilidades [no preestablecidas] que no se actualizan sino en contacto con lo social y, *al mismo tiempo*, dan a lo social su fisonomía propia” (Dufrenne, 1972: 68, subrayado nuestro).

En suma, si bien las cinco líneas de intervención resultan parciales, a partir de ellas es posible trazar un diagrama general y situar en éste algunas de las coordenadas que animan la discusión en torno del estatus de lo social, y de la sociología, en las ciencias humanas francesas de inicios de la década de los años cincuenta.

En primer término, junto al hecho de que el problema por resolver resultaba ser la relación entre lo psíquico y lo colectivo, se destaca la importancia otorgada al concepto de totalidad. Creemos que esta preeminencia remite a la promoción de la categoría de forma a inicios del siglo XX y, como han señalado Ernst Cassirer y Elías José Palti, dicha promoción

se revela deudora de un conjunto de transformaciones epistemológicas de largo alcance (el concepto de campo en física, el concepto de forma en biología, el concepto de *Gestalt* en psicología, el concepto de sistema lingüístico sincrónico en lingüística, etcétera: Cassirer, 1975, 1998; Palti, 2004).

En segundo lugar, no es menor el hecho de que muchas de las problematizaciones manifiestan una recuperación, más o menos crítica, de la psicología social y la sociología estadounidenses. Entre estas importaciones, además de la antropología cultural de Kardiner, se destaca la teoría del campo de Kurt Lewin, que —así como la sociometría— se encaminaba a la búsqueda de criterios cuantitativos y formalizables de la dinámica de grupos buscando, por ese camino, esclarecer las relaciones inmanentes entre lo psíquico y lo colectivo. No obstante, quizá lo que resulte más significativo filosóficamente sea el impacto de las tesis sociales implicadas en la teoría de la información de Walter Cannon y, particularmente, en el modelo cibernético de Norbert Wiener. Con estos últimos, los conceptos que entran en escena son los de homeostasis y autorregulación, los cuales devienen clave para la comprensión de la organización como forma de resistir a la entropía en el plano biológico, psíquico y social (en este último plano, la repercusión de dichas nociones se expresa plenamente en el estructural-funcionalismo que Talcott Parsons presenta en 1951). Lo que parece posibilitar la cibernética en relación con los modelos holistas señalados es un desplazamiento (o una profundización) de la atención epistemológica desde la forma y la función al proceso y al funcionamiento (mecanismos de regulación y control, procesos de aprendizaje, ajuste y/o adaptación, etcétera). En este sentido, la articulación entre lo psíquico y lo colectivo, en el modelo cibernético, pasa efectivamente por la noción de información pues, como indica Wiener (1988: 18), “la comunicación y la regulación constituyen la esencia de la vida interior del hombre, tanto como de su vida social”. En este punto, resulta sumamente sintomático que Lévi-Strauss (1979: 31-32), a inicios de la década de los años cincuenta, deposite enormes esperanzas en la articulación de la lingüística saussureana, la teoría matemática de la comunicación y la cibernética de Wiener, articulación que permitiría resolver “un gran número de problemas etnológicos y sociológicos”.

Por último, y como hemos ya sugerido, en el campo de la filosofía, la emergencia del estructuralismo de la mano de Lévi-Strauss aparece como la inversa recíproca de las teorías de raíz fenomenológica que dominaban la escena francesa desde la década de los años cuarenta, a partir de

las obras de Sartre y Merleau-Ponty. Y decimos “la inversa recíproca” porque entre ambas líneas de investigación se gesta una antinomia que, *mutatis mutandis*, reproduce las antinomias entre el objetivismo y el subjetivismo o, más precisamente, entre una perspectiva centrada en la forma (totalidad, sincronía, sistema, estructura, etcétera) y otra centrada en la vida o la subjetividad (praxis, diacronía, historia, acción, etcétera; véase Palti, 2004). Y resulta interesante la situación posicional de Gilbert Simondon en este contexto pues, si bien pertenece al entorno fenomenológico,³ formula su tesis doctoral principal operando una recuperación crítica de las nociones de forma e información y, desechando la tradición cartesiana que impregnaba la fenomenología francesa, se embarca en la construcción de una ontología genética totalmente contraria a los enfoques del estructuralismo y del holismo sustancialista.⁴ Es decir, nos encontramos frente a una posición que, por un lado, recusa al subjetivismo y al intersubjetivismo de raíz fenomenológica buscando construir una filosofía de la naturaleza; por otro, se distancia del estructuralismo naciente y de todo holismo sustancialista desde un horizonte ontogenético, pero sin resignarse a perder un concepto psicosocial global; finalmente, también escapa a la tentación de apelar a la noción de interacción como elemento omnicompreensivo y, por el contrario, busca fundamentar la realidad psíquico-colectiva más acá y más allá de cualquier relación interindividual. Abordaremos la cuestión líneas adelante; en las siguientes nos dedicaremos a la reconstrucción de la problematización de lo social, y de la sociología, en Piaget y Goldmann. En relación con ellos, cabe aclarar que

³ Bardin, 2010: 46. En este punto, como dato histórico-intelectual, cabe señalar la gran amistad que Simondon mantenía con Mikel Dufrenne.

⁴ El sistema de intereses que compone el universo conceptual y problemático que subyace al pensamiento simondoniano sólo se expresa parcial e incompletamente en el esquema estructuralismo/fenomenología. La elucidación de tal sistema requeriría un estudio histórico-intelectual que excede las pretensiones de este trabajo. Un estudio histórico-conceptual completo debería poder dar cuenta de un conjunto de presencias y asociaciones heterogéneas: en el plano físico, las tesis realistas de Louis de Broglie (con las cuales aborda una interpretación ontogenética de la dualidad onda-corpúsculo contraria al neokantismo de la interpretación de Copenhague impulsada por Niels Bohr); en el plano epistemológico, las problemáticas físicas y biológicas de Gaston Bachelard y Georges Canguilhem, respectivamente; en el plano biológico, su diálogo principal es con el zoólogo Étienne Rabaud; en el plano cibernético, la obra de Norbert Wiener; en el plano de la psicología, Freud, Jung y Léopold Szondi; en el plano de la filosofía, Henri Bergson; en el plano de la psicología social y la sociología, Kurt Lewin, Marx, Gurvitch, Moreno, Dufrenne, Piaget, Lucien Goldmann y otros.

nuestro análisis se centrará en dos obras que consideramos significativas y no pretendemos con ello agotar toda la riqueza de sus pensamientos.

EL PROBLEMA DE LO SOCIAL

Piaget y “la explicación en sociología”

En su estudio epistemológico sobre la sociología, Piaget retrata la odisea del pensamiento sociológico moderno mediante un esquema básico: mientras que en los siglos XVII y XVIII “la filosofía social” se hallaba dominada por perspectivas iusnaturalistas y contractualistas, en los siglos XIX y XX se produce una “inversión de perspectivas” y la categoría de totalidad progresivamente asume centralidad. A partir de dicha trayectoria general, plantea el problema de la totalidad social y distingue, en principio, tres posiciones posibles. Por un lado, el “esquema atomista” del todo como suma de individualidades, composición aditiva y lógica psicogenética. Por otro, el esquema holista y sociogenético, representado por Durkheim, que explica la totalidad social al modo gestáltico por la “emergencia” de propiedades específicas (Piaget, 1986: 32). Señala que estos dos caminos recaen en el sustancialismo, cuyo mecanismo de causalidad espiritual se traslada desde el individuo a la “conciencia colectiva”, y afirma:

La inversión de las posiciones es entonces solamente aparente y consiste en un simple desplazamiento de los problemas genéticos sin renovación real.

De aquí la tercera solución, que es la del relativismo y la de la sociología concreta: *el todo social no es ni una reunión de elementos anteriores ni una entidad nueva, sino un sistema de relaciones cada una de las cuales engendra, en cuanto mera relación, una transformación de los términos que religa*. Invocar un conjunto de interacciones no consiste, en efecto, de ninguna manera, en hacer referencia a los caracteres individuales como tales, y el matiz individualista de numerosos sociólogos de la interacción se deriva más de una psicología insuficiente que de las lagunas de la noción de interacción que queda incompletamente explotada (Piaget, 1986: 33, subrayado nuestro).⁵

⁵ A propósito de la última oración citada, resulta curioso que 50 años después encontremos en Bruno Latour una expresión casi idéntica: Latour, 2008: 288. En efecto, su crítica de las sociologías de la “interacción cara a cara” prosigue el mismo camino y, como Simondon, pone el acento en la inclusión de los objetos técnicos como agentes dentro del concepto de interacción.

Así, al profundizar en esta idea del todo como “sistema de relaciones” autogenerador de normas, valores y signos sociales (Piaget, 1986: 32-33, 35), retoma a Karl Marx y, ampliándolo,⁶ afirma la preeminencia de la acción y la conducta como elementos infraestructurales:

En la vida social, lo mismo que en la vida individual, el pensamiento procede de la acción y una sociedad es esencialmente un sistema de actividades cuyas interacciones elementales consisten propiamente en acciones que se modifican las unas a las otras de acuerdo con ciertas leyes de organización o de equilibrio.

Respecto de estas últimas leyes, Piaget sostiene que la totalidad social —expresión de las interacciones y relaciones interindividuales— oscila entre dos tipos generales: una totalidad por composición lógica (o sistemas de implicaciones) y una totalidad-mezcla (o totalidad estadística: Piaget, 1986: 42-43); mientras que la primera resulta tendencialmente duradera y es sede de la organización, la segunda es tendencialmente dinámica, abriga a la contingencia y es sede de la innovación, así como de nuevos regímenes de equilibrio. Entre estos dos polos —donde opera una lógica interactiva y relacional que afecta diferencialmente a los regímenes normativos, axiológicos y significantes, así como a los individuos relacionados—, Piaget plantea una distinción entre ritmos, regulaciones y agrupamientos. Por intermedio de este escalonamiento en tres niveles, busca dar cuenta, en términos de “explicación real”, de la instancia de pasaje entre los dos tipos de totalidades y del vínculo entre lo infraestructural y lo superestructural, evadiendo las deformaciones ideológicas (1986: 66-67). Para esto último, la enseñanza metodológica resulta ser la de poner siempre “los aspectos operatorios del pensamiento o de la moral colectivos en relación con el trabajo efectivo, las técnicas y los modos de colaboración que se encuentran en juego en las acciones causales” (1986: 67).

Dicha “explicación real” remite a un proceso psicosocial también real. Si bien Piaget no ahonda en esto último y aborda dicho proceso en

⁶ No es menor el hecho de que Piaget, a diferencia de los marxistas y quizá de Marx, no remite el plano infraestructural solamente a la distribución de posiciones en la estructura socioeconómica y a las relaciones productivas que las caracterizan, sino que lo amplía considerablemente al hacer de éste el sistema de las acciones y actividades. Dicho brevemente, el trabajo y las relaciones productivas son partes de la acción y del sistema de acciones, pero no son toda la acción ni expresan completamente el todo social, en cuanto sistema de actividades.

términos epistemológicos apelando a la idea de una complementariedad entre psicología y sociología, y afirmando que “los hechos sociales son exactamente paralelos a los hechos mentales”, dicha complementariedad remite a la realidad de un único y mismo proceso psicosocial que, diferenciándose del plano biológico, encuentra en la noción de “interacción” y en los distintos ritmos, regulaciones y agrupamientos, su modo privilegiado de expresión. En este punto, y habida cuenta de la centralidad de la dimensión pragmática en el esquema piagetiano, resulta significativa la teorización de la diferencia entre acción y operación, diferencia práctica que, además, explica la zona de mutua transición entre la psicogénesis y la sociogénesis.⁷

En suma, en lo relativo a la solución piagetiana del problema de lo psicosocial, cabe retener tres cosas: a) la postulación de una complementariedad epistemológica entre las explicaciones psicológicas y sociológicas, bajo la idea según la cual ambas tratan un mismo objeto desde perspectivas diferentes; b) la postulación de que dicho proceso psicosocial único, en tanto sistema de relaciones, se encuentra centralmente marcado por la categoría de interacción y por el carácter constituyente de las relaciones intra-individuales e interindividuales concretas; c) la necesidad de pensar el sistema de acciones, actividades y operaciones como punto de referencia ineludible, para comprender el sistema de relaciones más general del que forma parte, y para desarrollar una sociología concreta que pueda relacionar con éxito el plano de la acción y los comportamientos con el plano del sentido (normas, valores, signos sociales).

Goldmann y la “sociología histórica”

También con Lucien Goldmann es posible introducir el problema de lo social a partir del proceso que marca la historia epistemológica de la so-

⁷ En este punto, Piaget afirma: “Cooperar en la acción es operar en común, es decir, ajustar por medio de nuevas operaciones (cualitativas o métricas) de correspondencia, reciprocidad o complementariedad, las operaciones ejecutadas por cada uno de los participantes. [...] El individuo comienza por acciones irreversibles, no susceptibles de composición lógica entre sí, y egocéntricas, es decir, centradas sobre sí mismas y sobre su resultado. *El paso de la acción a la operación supone, por lo tanto, en el individuo una descentración fundamental que es condición del agrupamiento operatorio y que consiste en ajustar las acciones unas a otras hasta poder componerlas en sistemas generales aplicables a todas las transformaciones: ahora bien, son precisamente estos sistemas los que permiten conectar las operaciones de un individuo con las de los otros*” (1986: 103, subrayado nuestro).

ciología. En su esquema, mientras que entre 1880 y 1930 la sociología había demostrado grandes resultados y avances, tanto por el lado de las investigaciones concretas cuanto por el desarrollo del pensamiento de Marx (Goldmann, 1972: 50-51), en lo que percibe como “la sociología contemporánea” denuncia una recaída en una “pseudo psicología social” que desrealiza el contenido histórico y social que anima a los hechos humanos, y que “a causa de esto mismo, se hacen ideológicos y deformantes” (1972: 57). Los objetos de la crítica resultan ser la microsociología de Moreno, la sociología diferencial de Gurvitch, las sociologías de Sorokin y de Von Wiese y, más en general, las investigaciones empíricas que, según la crítica de Goldmann (1972: 62), “están hechas de tal manera que impiden la comprensión de los grandes procesos sociales e históricos y llevan, en el mejor de los casos, el interés de los lectores hacia problemas generales de psicología interindividual: distancia social, integración, sentimiento de responsabilidad, etcétera”.

A partir de esta narración y la anterior, puede imaginarse una trayectoria del pensamiento sociológico que, principiando con una antropología del individuo psicológico “presociológico”, se desplaza luego a una perspectiva holista, sistémica y funcional de lo social para desembocar, finalmente, en una psicología social que cambia nuevamente la escala y sitúa el centro de gravedad del análisis en las relaciones inter-individuales, en la dinámica de los grupos, en las interacciones, etcétera. El diagnóstico que hace Goldmann (1972: 62) de este proceso es lapidario: “En la mayoría de los estudios, teóricos o empíricos, de la sociología contemporánea, toda la realidad concreta, social e histórica, tiende a desaparecer completamente”.

Aquí se abren una serie de problemas: ¿Cuál es el método apropiado para la sociología? ¿Cómo se explica la articulación de lo psíquico y lo colectivo? ¿Cómo se piensa la instancia relacional que funda la unidad del proceso psicosocial? En principio, partiendo de una reflexión en torno del estatuto diferencial de las ciencias humanas respecto de las fisicoquímicas, Goldmann pone el acento en la indisociable unión de sociología e historia, la cual opera como estrategia teórica de resistencia y crítica a los enfoques descriptivos —a nivel macro y a nivel microsociológico— que, directa o indirectamente, terminarían justificando el “orden establecido” (1972: 59). En este sentido, la afirmación metodológica de la “sociología dialéctica” se plantea con claridad meridiana: “El método dialéctico es siempre *genético* y, como toda realidad humana, es material y psíquico *al mismo tiempo*; el estudio genético de un hecho humano implica siempre,

y en la misma medida, su historia material y la historia de las doctrinas que le conciernen” (1972: 47).

A partir de este postulado se destacan dos cuestiones. Por un lado, la idea según la cual el estudio de la sociología dialéctica debe incluir la parte del sujeto de conocimiento y sus condiciones (infraestructura material, posición en ella, lugar de enunciación, etcétera), así como la parte del objeto de conocimiento y su historia (Goldmann, 1972: 59, 21). Aquí encontramos la ya tradicional promoción del “contexto social” como instrumento de análisis de los discursos (o, en términos gestálticos, poner la figura en relación con su fondo), pero también un matiz original relativo a la historia del objeto, a las diferentes configuraciones de sentido que lo explican y que permiten, estudiando la historia del objeto de conocimiento, develar el sentido histórico-sociológico (y ontológico-epistemológico) del sujeto cognoscente. Por otro lado, la idea según la cual —en lo relativo a los “hechos humanos”— el sujeto y el objeto, lo psíquico y lo colectivo, lo material y lo espiritual, se unifican en el proceso dialéctico y dan lugar a una realidad intermedia que constituye una instancia dinámica y relacional, la cual, si bien no vuelve indiscernibles los dominios de lo psíquico y lo colectivo, manifiesta “una identidad parcial” entre ambos polos (1972: 107). En este sentido, contra el historicismo analítico y el romántico, Goldmann desarrollará su teoría de la *conciencia posible* o para sí (de una clase social en determinado contexto socio-histórico) por oposición a la *conciencia real* o en sí, abriendo el campo para una sociología del conocimiento que buscará articular la infraestructura y la superestructura. Para ello, y en total consonancia con las premisas del campo problemático que venimos reseñando, apelará al concepto lukacsiano de *forma* y dividirá el “todo social” en un conjunto limitado de visiones de mundo que, siendo dependientes de una situación de clase, podrán ser expresión de una conciencia posible “coherente y adecuada” a la situación o de una conciencia real deformada ideológicamente (1972: 108-109).

Simondon y el replanteamiento del problema

La discusión epistemológica en torno de la articulación entre lo psíquico y lo colectivo encontraba hacia mediados del siglo XX diversas posiciones que, no obstante, manifestaban cierta tendencia común subyacente. En efecto, había acuerdo respecto del diagnóstico, esto es, revisar la división del trabajo operada a inicios del siglo entre psicología y sociología (par-

ticularmente, por el rechazo común a los enfoques que, sustancializando uno u otro polo, hacían imposible la articulación y dejaban irresoluto *el* problema de las ciencias humanas); había una comunidad de premisas —la noción de forma, los desarrollos de los conceptos y modelos cibernéticos (nociones de información, comunicación, interacción, *feedback*, etcétera), la tematización (en la escena francesa) de las teorías psicosociales de origen estadounidense—, e incluso un mismo objetivo: dar cuenta de la unidad entre lo psíquico y lo colectivo sin recaer en enfoques unilaterales. Esta voluntad de pensar *entre* lo psíquico y lo colectivo se expresa en ideas como “reciprocidad de perspectivas” (Gurvitch), “puntos de vista complementarios y paralelos” (Piaget), “relación recíproca” (Dufrenne), “relación dialéctica” (Goldmann), “comunicación y regulación” (Wiener, Lévi-Strauss), y en general da lugar a propuestas epistemológicas que no se adentran en la dimensión ontológica del problema. Simondon es consciente de esta situación, y si bien comparte plenamente la necesidad de pensar la realidad psicosocial en términos relacionales, no deja de constatar una situación de oscilación metodológica que se explica por la inexistencia de elementos últimos y unívocos que permitan fundamentar la especificidad epistemológica de la psicología y de la sociología. Es decir, Simondon plantea un problema previo: no hay criterios conceptuales claros para definir la autonomía de un objeto como “el individuo” o “la sociedad”, y esta indefinición ontológica de base explica una oscilación metodológica según la cual “nos vemos llevados siempre a la búsqueda de la correlación”. En este sentido, señala en una conferencia de 1960:

¿No habría que buscar entre los dos extremos, es decir, entre la teoría de los grupos, que es la sociología, y la teoría del individuo, que es la psicología, un término medio que sería precisamente *el centro activo y común de una axiomatización posible?* [...] El aislamiento de una mónada, átomo psicológico, o de un grupo humano que fuera una totalidad, es decir una especie de universo social, resulta imposible. No hay, en sociología, una “humanidad”, y no hay, en psicología, un elemento último; *siempre estamos en el nivel de las correlaciones*, sea que vayamos hacia la búsqueda de los elementos interiores al individuo, sea que vayamos hacia la de los grupos sociales más vastos (Simondon, 2015: 484-485, subrayado nuestro).

A partir de aquí es posible comenzar a percibir lo que implica para Simondon el desplazamiento de la problemática psicosocial desde el plano epistemológico al ontológico: implica “axiomatizar las ciencias humanas” sobre un tercer concepto que escape a la oscilación metodológica y que

opere como “centro activo y común”, como instancia consistente del ser psicosocial a partir de la cual se recortan lo psíquico puro y lo colectivo puro como casos epistemológicos límite (Simondon, 2015: 398). En efecto, desde la perspectiva simondoniana, las posiciones que buscan conocer al individuo o a la sociedad careciendo de una teoría general de los procesos y las relaciones no logran resolver la articulación entre lo psíquico y lo colectivo, ya sea porque distribuyen y atribuyen variablemente los factores entre los dos polos, porque superponen y mezclan características sin una articulación teórica coherente, o porque apelan a una solución dialéctica que resulta insuficiente. Es por ello que la propuesta de un tercer concepto, de un concepto ontogenético de lo psicosocial, no viene a triangular una relación entre dos nociones sincrónicas y extrínsecas, sino que con éste ingresamos en lo que Simondon denomina “régimen transindividual de individuación”. Este régimen, si bien es parte de una individuación vital que da lugar a seres individuados biológicamente, busca poder pensar específicamente la realidad psicosocial como un devenir en el cual el sujeto es, a la vez, “teatro y agente de individuación” (2015: 394).

RÉGIMEN TRANSINDIVIDUAL DE INDIVIDUACIÓN

Ontogénesis, transducción y allagmática

Retomando elementos bergsonianos, Simondon dirige a las epistemologías modernas la siguiente crítica: presuponen que la realidad *ya está completamente individuada* y, desconociendo el proceso de individuación que ella moviliza, se abocan al análisis de los individuos, las relaciones interindividuales y los grupos desde una perspectiva clasificatoria y analítica que, suponiéndolos como fenómenos autónomos, recae en el sustancialismo esencialista y/o en el hilemorfismo metodológico (sea éste estructural [la sociedad da forma al individuo, los individuos dan forma a lo social] o genético [el individuo construye activamente su medio de existencia, el medio forma al individuo bajo una lógica de adaptación]). Esta crítica se completa con un cuestionamiento al tradicional “principio de individuación” y da lugar a un postulado ontogenético: “El ser individuado no es todo el ser ni el ser primero; *en lugar de captar la individuación a partir del ser individuado, es preciso captar el ser individuado a partir de la*

individuación, y la individuación, a partir del ser preindividual, repartido según varios órdenes de magnitud” (Simondon, 2015: 20, subrayado nuestro).

Ingresamos así en el campo reflexivo de la ontogénesis. Una visión del devenir real que relativiza la independencia de los individuos volviéndolos relativos a un sistema energético en proceso y que, desplegando el postulado antes señalado, se edifica como una filosofía de la naturaleza⁸ en la cual lo real no es un individuo ni un conjunto de individuos en acto, sino una distribución de distintos “dominios de ser” que conllevan individuación y que, sin desrealizar a los individuos, los incluyen como elementos de un sistema.⁹ Ahora bien, ¿cómo es posible concretar conceptualmente esta visión procesual y relacional de lo real sin recaer en esquemas teleológicos? En términos muy esquemáticos, Simondon propone, para explicar el sistema de individuación, un modelo trifásico compuesto por una fase de continuidad energética no-homogénea (fase preindividual designada mediante las nociones de “incompatibilidades potencializadas”, “disparidad entre órdenes de magnitud”, “puro potencial omnipresente”, y que remite a la realidad de lo potencial y lo problemático, instancia energética y metaestable que explica tanto la génesis absoluta cuanto el conjunto de transformaciones relativas que puede sufrir un sistema en proceso de individuación), una fase de discontinuidad individual (campo de lo individuado, de lo objetivado, de lo actual y, por otro lado, en tanto fase intermedia, sede y teatro de amplificaciones, transferencias y

⁸ La idea de Naturaleza de Simondon es incomprensible si no se tiene en cuenta que la misma no remite a un orden subyacente ni a una física determinista, sino a una realidad del orden de lo potencial, lo problemático, lo energético y lo indeterminado. Su nombre principal en la obra simondoniana es el de *realidad preindividual*, una realidad “pre-física y pre-vital” indócil a los principios lógicos de identidad y tercero excluido por ser definida como “más que unidad y más que identidad”. Simondon la justifica apelando a paradigmas físicos (el concepto de energía potencial, así como la interpretación realista y sintética de la dualidad onda-corpúsculo que retoma de De Broglie; el concepto de metaestabilidad propio de las termodinámicas alejadas del equilibrio y que Simondon declara deber a Wiener; el proceso físico de cristalización a partir de condiciones de estado como la sobrefusión; el concepto de campo electromagnético y el efecto fotoeléctrico explicado por Einstein), pero también apelando a las intuiciones naturalistas de los “fisiólogos jónicos” (Tales, Anaxímenes, Anaximandro) y, particularmente, vinculando lo preindividual con el *ápeiron* de Anaximandro.

⁹ No es posible obviar aquí una generalización reflexiva del paradigma habilitado por el concepto de campo y el de forma (véase Simondon, 2015: 491 y ss). No obstante, como veremos, Simondon propondrá la noción de transducción para escapar al punto ciego de dicho paradigma, a saber, su incapacidad para explicar la génesis y el cambio de los sistemas sincrónicos.

operaciones de individuación) y una fase de continuidad relacional, de inmersión en una realidad de orden transindividual (Simondon, 2015, 426) que habita a los individuos al modo de una “presencia compleja”. En conjunto, las tres fases designan el proceso de reproducción del ser, o “teoría del devenir del ser”, que se efectúa cuando el ser preindividual se individualiza. Simondon agrega que las tres fases (preindividual, individual, transindividual) “se corresponden parcial pero no completamente” con lo designado por las nociones de naturaleza, individuo y espiritualidad (2015: 395). En este marco, “el sujeto no es una fase del ser opuesta a la del objeto, sino la unidad condensada y sistematizada de las tres fases del ser” (2015: 395), y la tercera fase se define como una instancia del ser puramente psicosocial que encuentra génesis y fundamento no en una relación de interacción interindividual entre seres recíprocamente exteriores e individuados psicosomáticamente, sino en una operación de individuación específica que hace nacer lo colectivo a partir de la reunión amplificante de las cargas de naturaleza preindividual que portan los sujetos, haciéndolos así participantes de grupos.¹⁰ Es decir, lo colectivo no se gesta a partir de lo que ya son los individuos sino, por el contrario, a partir de lo que aún no son, a partir de lo que pueden en tanto seres portadores de potenciales. Y este argumento se completa señalando que los individuos psicosomáticos no pueden resolver dicha carga energética preindividual de modo intraindividual, sino que deben necesariamente amplificarla y transferirla haciéndose participantes de colectivos y grupos de interioridad.¹¹ Esta génesis de lo colectivo determina el primer aspecto de lo que, en el próximo apartado, tematizaremos como dinámica afectivo-emotiva.

Respecto de la cuestión lógico-metodológica, se destacan nítidamente dos cuestiones. En primer lugar, por medio del concepto de amplificación transductiva, Simondon busca establecer un módulo que le permita superar las aporías de la inducción, la deducción y la dialéctica, y poder articular en un mismo esquema teórico al par contingencia/necesidad (o lo estructurante/la estructura, lo discontinuo/lo continuo, la vida/la forma,

¹⁰ En efecto, Simondon afirma que los sujetos psicosomáticos portan en sí una remanencia de una carga de realidad preindividual original, que los acompaña en términos de tensión afectiva y explica que estén en proceso, que puedan llevar adelante un conjunto indefinido de posibilidades. Sobre esta cuestión, véase Heredia, 2012.

¹¹ En este sentido, hay una indiscernibilidad entre la “individuación de grupo” y los “individuos de grupo” (o “personalidades colectivas”), indistinción que resulta análoga al par personalidad/cultura tematizado por la antropología cultural estadounidense.

etcétera) desde una perspectiva procesual y discontinuista, que pueda dar cuenta de la génesis y la transformación de los sistemas sincrónicos. Simondon define la transducción como

una operación física, biológica, mental, social, por la cual una actividad se propaga progresivamente en el interior de un dominio, fundando esta propagación sobre una estructuración del dominio operada aquí y allá: cada región de estructura constituida sirve de principio de constitución a la región siguiente, de modo que una modificación se extiende así progresivamente al mismo tiempo que dicha operación estructurante (Simondon, 2015: 21).

Para que dicha operación se efectúe deben darse a la vez dos condiciones: por un lado, una condición energética y material (el sistema de referencia debe encontrarse en un estado metaestable); por otro, una condición acontecimental (una singularidad o información incidente que desencadena una transformación en el sistema haciendo comunicar órdenes de magnitud dispares y previamente sin comunicación). El concepto de transducción explica la realización relacional de este doble condicionamiento y encuentra su paradigma en el proceso físico de cristalización, donde un germen cristalino incide en una situación material de sobrefusión y sobresaturación dando lugar a una amplificación estructurante.¹² No es posible menoscabar el valor que Simondon (2015: 22) otorga a este concepto metodológico ni obviar su vínculo con el sistema ontogenético:

La transducción corresponde a esta existencia de relaciones que nacen cuando el ser preindividual se individúa; expresa la individuación y permite pensarla; es pues una noción a la vez metafísica y lógica; *se aplica a la ontogénesis y es la ontogénesis misma*. Objetivamente, permite comprender las condiciones sistemáticas de la individuación [...]. Lógicamente, puede ser empleada como fundamento de una nueva especie de paradigmatismo analógico.

¹² Si bien no será objeto de este trabajo, cabe señalar que en 1962 Simondon opera un replanteamiento de su aparato metodológico y distingue una “amplificación transductiva”, una “amplificación moduladora” y una “amplificación organizadora”. En este sentido, complementa la transducción con la noción de modulación (encargada de dar cuenta de amplificaciones reproductivas y ejemplificada con las religiones y morales tradicionales) y con la noción de organización (que representa una “síntesis real” de las amplificaciones precedentes y es ejemplificada con la conciencia en tanto “fuente de una amplificación organizadora de la vida”). Simondon, 2010: 157-176.

Lo cual nos lleva a señalar, en segundo lugar, que esta idea de “paradigmatismo analógico” no remite ni a una semejanza, similitud o identidad de estructuras ni a una liberación ecléctica en el uso de la metáfora, sino a una allagmática (Simondon, 2015: 475). Esto es, una “ciencia de las operaciones” que, pivoteando sobre la noción de analogía y en el marco de una ontogénesis generalizada, pueda complementar a la “ciencia de las estructuras” (dominante en toda investigación que presupone la existencia de un objeto de conocimiento definitivamente individuado, es decir, objetivado en una estructura) y que sea capaz de explicar las condiciones bajo las cuales surgen, se reproducen o se modifican las estructuras a partir de condiciones de estado (2015: 469-472). Lo que interesa a Simondon, entonces, no son las estructuras sino los isomorfismos de operaciones en estructuras diversas, y es en este campo específico que opera la analogía.¹³ Este interés es también el de la cibernética, de la cual Simondon extrae el planteamiento del problema, pero su solución al mismo será diferente y es, precisamente, en el proyecto de una allagmática donde se expresa esta diferencia (Guchet, 2010: 65).

El concepto de transindividualidad

En principio, hay que señalar que lo transindividual no remite ni a la pura inmanencia ni a la pura trascendencia, es una realidad medial autoconstitutiva “que pasa al interior del individuo tanto como de individuo a individuo” (Simondon, 2015: 385) y “es en cada instante de la autoconstitución que la relación entre el individuo y lo transindividual se define como lo que *supera al individuo mientras lo prolonga*” (2015: 357). Se impone entonces, como segundo movimiento, dilucidar cómo ha sido interpretada esta enigmática noción entre los estudiosos de la obra simondoniana. En ellos encontramos que se tiende a acentuar el elemento afectivo-emotivo implicado en los procesos de individuación

¹³ En un pasaje, Simondon (2015: 474) retoma la argumentación de Platón en *Sofista* y, tras señalar una analogía operatoria “término a término” entre la práctica del sofista y la del pescador, señala: “Todas las características intrínsecas de los términos mismos son puestas fuera de discusión en el acto analógico. Y es esta abstracción, esta independencia de las operaciones por relación a los términos la que da su universalidad al método analógico. [...] El método analógico supone que se puede conocer *definiendo estructuras por las operaciones que las dinamizan*, en lugar de conocer *definiendo las operaciones por las estructuras entre las cuales se ejercen*. La condición lógica de ejercicio de la analogía supone una condición ontológica de la relación entre la estructura y la operación”.

colectiva y, con ello, a relacionarla ontológica y/o políticamente con la energética preindividual (Combes, 1999; Virno, 2008, 2013; Barthélémy, 2005a, 2008); o se tiende a acentuar el aspecto tecnológico-social y el sistema práctico “preindividual” que soporta y articula las individuaciones psíquicas y colectivas, encontrando en la evolución y la invención técnica el mecanismo de transformación de las sociedades (Stiegler, 1998, 2002; Barthélémy, 2005b); o se plantea pensar la individuación transindividual como realidad de una doble relación (relación del individuo consigo mismo y con lo colectivo) y como operación de objetivación psicosocial (paralela a la operación de objetivación y concretización tecnológica en sistemas y conjuntos técnicos) (Guchet, 2010); o se le designa como ámbito conceptual problemático, pero fructífero para pensar los procesos psicosociales y filosófico-políticos (Bardin, 2010; Balibar 2000, 2009); o se le denuncia por suponer que trafica un nuevo espiritualismo (Stengers, 2004), o incluso se le imagina como “reino de la honestidad” y “la sinceridad”, en contraposición a las relaciones sociales “inauténticas” (Chabot, 2003: 96).

Frente a dicha diversidad de lecturas, en tercer lugar, se impone un comentario crítico. Creemos que a la hora de la interpretación hay que mantener dos planos bien separados. Por un lado, encontramos en Simondon una crítica a los psicologismos y sociologismos que, al sustancializar sus objetos, desembocan en teorías que sólo captan “lo individuado”, perdiendo así la dimensión energética y relacional que anima el proceso de individuación. A partir de dicha crítica, Simondon desarrolla —por separado— una teoría de la individuación psíquica y una teoría de la individuación colectiva, y señala que “las dos individuaciones, psíquica y colectiva, son recíprocas entre sí, permiten definir una categoría de lo transindividual que tiende a dar cuenta de la unidad sistemática entre la individuación interior (psíquica) y la individuación exterior (colectiva)” (Simondon, 2015: 16). Aquí se impone la siguiente precisión: la individuación psíquica problematiza la relación del individuo consigo mismo, la individuación colectiva aborda la relación del individuo con los grupos (y, particularmente, la operación de incorporación, la individuación de grupo) y la individuación transindividual (o psíquico-colectiva) tematiza la relación entre esas dos relaciones. No diferenciar estas tres dimensiones ha llevado a numerosos equívocos; el más común es asimilar lo transindividual a la individuación colectiva. De modo que, por un lado, tenemos dos individuaciones que, poseyendo sus propias características y desarrolladas a partir de la crítica a los sustancialismos, aparecen

como recíprocas; por otro, lo transindividual, “centro activo y común” que expresa el devenir real del ser psicosocial y fundamenta ontológicamente “la unidad sistemática” entre las individuaciones recíprocas. Lo transindividual, entonces, busca captar esa realidad intermedia entre interioridad psíquica y exterioridad colectiva, realidad relacional, procesual y autoconstitutiva que circula entre los individuos y se nutre de ellos. Esta realidad, producto de las individuaciones colectivas sucesivas que incorporan a los individuos en grupos, señala la existencia de una “presencia transindividual” en los individuos, una exterioridad interior a los sujetos psicosociales.

Todo el problema pasa a ser determinar una serie de rasgos distintivos de la noción y a dilucidar su extraño carácter autoconstitutivo. Por nuestra parte, encontramos en ella no sólo los dos elementos mayormente tematizados (las dinámicas afectivo-emotivas y los conjuntos técnicos) sino tres, constituyentes todos de una tríada problemática que apunta a la cuestión de la autoconstitución. En primer lugar, como hemos visto, lo colectivo surge a partir de una operación de individuación específica (Simondon, 2015: 389). Dicha operación se hace patente por la “emoción colectiva” que, operando como resolución de la problemática afectiva intraindividual, incorpora al individuo en un grupo de interioridad y —constituyéndole una personalidad colectiva— disipa la ansiedad, la angustia y las patologías mentales derivadas de la incapacidad de transferir la potencia preindividual. Ahora bien, hay dos nociones que se deslizan por fuera de esta explicación genética de lo colectivo y que, creemos, apuntan a una afecto-emotividad de orden específicamente transindividual. Por un lado, más allá de la pluralidad de colectivos (o, más bien, en la reunión transversal de dicha pluralidad), encontramos la noción de “subconsciencia afectivo-emotiva” que daría cuenta de la “individualidad de un pueblo” (2015: 313). Por otro lado, junto a este carácter relativamente estable, Simondon plantea el concepto de “energética humana” y, ejemplificándolo con los estados pre-revolucionarios (2015: 509), señala que con él se busca dar cuenta de aquellas situaciones psicosociales en las cuales los grupos sociales “no pueden conservar su estructura: devienen incompatibles por relación a sí mismos, se desdiferencian y se sobresaturan” (2015: 509), situaciones que explicarían “por qué los grupos se modifican en función de las condiciones de metaestabilidad” y que ofrecerían un fundamento energético a las teorías morfológicas de lo social (2015: 550). La energética humana es, tradicionalmente, emparentada directamente con la realidad preindividual y, así, se la reconduce al interior de la teoría de la indi-

viduación colectiva. Por nuestra parte, creemos que no es sinónimo de la “emoción colectiva”, sino que es un concepto más amplio, específicamente transindividual. Ésta y su reverso estable, la subconsciencia afectivo-emotiva, no remiten a lo preindividual indeterminado que los individuos transfieren participando de grupos, sino a una red de intensidades, a una configuración intensiva, que designa la resonancia interna de lo transindividual.

El segundo elemento remite a las técnicas; éstas caen dentro de lo transindividual: a) porque su génesis es psicosocial, surgen de la reunión inventiva de cargas de preindividualidad e individuándose en herramientas, máquinas y conjuntos técnicos acondicionan el medio de existencia donde se desenvuelven y constituyen los sujetos psíquico-colectivos; b) porque al objetivarse y evolucionar distribuidas en “linajes técnicos”, las técnicas manifiestan un desarrollo cuasi-autónomo (“proceso de concretización”) que supera las particularidades intra-grupales universalizándose en conjuntos y redes que median la relación con la naturaleza y con el mundo; c) porque en tanto objetivación en instrumentos de la experiencia práctica e inventiva de la especie, las técnicas constituyen una memoria práctica que media la relación entre las generaciones humanas. Es por ello que el objeto técnico “se convierte en el soporte y el símbolo” de la relación transindividual (Simondon, 2013a: 263), pero no es ni todo lo transindividual ni su fundamento “preindividual” (como plantean Stiegler y Barthélémy). Asimismo, no son simples realidades individuadas porque se les aborda desde el punto de vista cibernético, es decir, como realidades comunicativas,¹⁴ y porque, en tanto median la relación con las generaciones pasadas, la naturaleza y el mundo, las técnicas constituyen una red *transindividuada* que acondiciona el medio de existencia¹⁵ y que, como tal, opera como factor individuante de los sujetos.¹⁶

Los dos elementos mencionados, aunque desde perspectivas teóricas diversas, son los que han sido mayormente tematizados. Ahora bien,

¹⁴ Según Simondon, por detrás de las técnicas particulares cabe advertir la esencia de la tecnicidad, una tendencia a la organización reticular que se concreta en los conjuntos técnicos contemporáneos que ponen en relación a las máquinas (que son “individuos técnicos”).

¹⁵ De acuerdo con Simondon, por un lado, “lo que la individuación hace aparecer no es solamente el individuo sino la pareja individuo-medio” (2015: 10); por otro, “existe una anterioridad de lo transindividual respecto de lo individual que impide definir una relación de trascendencia o de immanencia” (2015: 387).

¹⁶ Simondon, 2014: 320. Sobre esta cuestión, véase Heredia, 2015.

creemos que cabe restituir un tercer elemento, la significación, que no ha sido profundizado. Es esencial porque opera en el sujeto la resolución de la disparidad problemática entre lo preindividual y lo individuado haciéndolo parte de un “mundo transindividual de significaciones” (Simondon, 2015: 390, 393) que, siendo tanto interior y *a priori* cuanto exterior y *a posteriori* (2015: 333-334, 389) “hace coincidir, hace comunicar a los individuos a través de las significaciones” (2015: 385). Asimismo, la significación no es el lenguaje ni el conjunto codificado de señales, es lo que los fundamenta en tanto instancia de comunicabilidad (2015: 332, 390-391) y, a diferencia de las señales espaciales o temporales, “una significación es espacio-temporal” (2015: 333), opera como punto clave dentro de la red psicosocial del sentido. Dicha red se compone de actos significativos, pues el sujeto solamente puede sobrevivirse e inmortalizar su existencia singular “deviniendo significación” (2015: 396-397), deviniendo símbolo recíproco para otros sujetos (Simondon, 2013b: 11-12). Por ello “no existe diferencia entre descubrir una significación y existir colectivamente con el ser en relación al cual la significación es descubierta” (Simondon, 2015: 390), la significación es transindividual.

En suma, lo transindividual se juega en el sistema que constituyen tres elementos: el que hace comunicar las intensidades psicosociales en una red afectivo-emotiva y energética; el que reúne a los individuos y a los objetos técnicos en conjuntos y redes que operan la mediación con la naturaleza y con el mundo; el que constituye un mundo reticular de significaciones poblado y articulado por singularidades discontinuas que operan como símbolos y que dan sentido a las prácticas. Creemos que el carácter autoconstitutivo de lo transindividual se opera en estos tres elementos reticulares y en sus dinámicas superpuestas. Y creemos, también, que el elemento significativo asume la mayor importancia porque, si bien los tres elementos se gestan y modifican a partir de amplificaciones transductivas discontinuas que jalonan y reestructuran los procesos psíquico-colectivos de individuación, es a partir del tercero —y sólo de éste— que es posible descubrir el sentido psicosocial de la individuación en tanto realidad ética. Y, como afirma Simondon (2015: 427), “la ética es el sentido de la individuación, el sentido de la sinergia de las individuaciones sucesivas [...] . Existe ética en la medida en que existe información, es decir, significación que supera una disparidad de elementos, de seres, y que de este modo hace que lo que es interior sea también exterior”.

CONCLUSIÓN

En principio, respecto del esquema que organiza tradicionalmente el debate sociológico, se constata que no es posible ubicar lo transindividual ni del lado de la macrosociología ni del lado de la microsociología. Contra la primera, Simondon plantea una serie de objeciones: a) su tendencia a autonomizar lo social desde una óptica puramente morfológica que deja de lado la cuestión de la energética humana y las dinámicas afectivo-emotivas (Simondon, 2015: 509); b) la asunción innecesaria del postulado homeostático como fin de la organización social y las dificultades que de allí se derivan para explicar el cambio (Simondon, 2013a: 167); c) la carencia de un estudio adecuado de las técnicas (Simondon, 2015: 449). Contra las teorías de la interacción cara a cara, objeta el hecho de presuponer la existencia de individuos psíquicos ya constituidos y completos que entran en contacto a partir de una relación de exterioridad recíproca. En esta línea, frente a las teorías de la “comunicación intersubjetiva”, Simondon señala que la idea de una comunicación consciente entre individuos oculta una instancia transindividual previa que sería el verdadero fundamento de la comunicabilidad. Esta última idea, a su vez, debe ser distinguida de la noción husserliana de “mundo de la vida”, pues lo transindividual no es simplemente el conjunto de prenociones, significados y valores sedimentados que, operando como *a priori* intersubjetivo, hace posible la comunicación, el sentido y las prácticas. Si fuera un *lebenswelt*, recaería en sus mismas aporías; la principal, su incapacidad para explicar el cambio.¹⁷ Esto mismo distingue lo transindividual del concepto gurvitichiano de Nosotros (Gurvitch, 1953: 89), al cual sin embargo se acerca en lo relativo a la tematización de la intensidad como índice diferencial de participación en lo colectivo (Gurvitch, 1953: 118-119). En relación con las sociologías contemporáneas, lo transindividual podría ser pensado como fundamento ontogenético de lo que Corcuff denomina “el relacionismo metodológico”.¹⁸

¹⁷ En efecto, como ha señalado Elías José Palti, “la invocación de la acción intencional [...] no explica cómo los sujetos pueden proyectar objetivos que ellos mismos no hayan previamente experimentado como valores, esto es, que no estén ya contenidos en su universo axiológico dado” (2004: 76, traducción nuestra).

¹⁸ Diferenciándose del holismo y del individualismo, “el relacionismo metodológico establece las relaciones sociales como entidades primordiales, y caracteriza entonces a los actores individuales y las formas colectivas como entidades secundarias, cristalizaciones específicas de relaciones sociales tomadas en contextos sociohistóricos diversos” (Corcuff, 2013: 27).

Por otro lado, en relación con los modelos genéticos analizados, Simondon acompaña las críticas que formulan a los esquemas sincrónicos y anti-históricos, así como la voluntad de pensar en términos procesuales y relacionales la articulación entre lo psíquico y lo colectivo. Respecto de Piaget, Simondon profundiza la proposición de pensar lo psicosocial como sistema de relaciones autogenerativo (y, particularmente, como sistema de actividades en el cual pasan a primer plano los comportamientos, las técnicas y las operaciones), aunque impugna la presuposición según la cual dicho sistema estaría regido por leyes homeostáticas. Asimismo, si bien comparte plenamente la crítica piagetiana de los sustancialismos psicológicos y sociológicos, busca poder formular un concepto unitario del proceso psicosocial que le permita escapar a la oscilación metodológica que se deriva del complementarismo epistemológico y, por lo demás, cuestiona frontalmente la apelación al método dialéctico como mecanismo explicativo del devenir psicosocial: el método simondoniano no es dialéctico, sino discontinuista. Este rechazo de la dialéctica también lo aleja de Goldmann, al cual Simondon le reprocharía igualmente reducir el análisis del devenir psicosocial a las coordenadas del sistema económico individuado y el hacer de dichas coordenadas el criterio para pensar la identidad parcial entre lo psíquico y lo social.

El rechazo a la dialéctica y la tematización recurrente del cambio nos llevan a precisar el vínculo entre transindividualidad y transducción. Como hemos señalado, el carácter autoconstitutivo de lo transindividual se juega en la dinámica de tres elementos, y en cada uno es posible advertir amplificaciones discontinuas que reestructuran sin un *telos* definido el régimen transindividual de individuación. Aquí nos encontramos con un problema típico del siglo XX, a saber, la articulación entre continuidad y discontinuidad, entre las formas con sus lógicas inmanentes y aquello que las instituye y modifica. Esto último es lo que el concepto de amplificación transductiva busca poder pensar: el surgimiento, en determinadas condiciones metaestables, de una operación estructurante. Simondon ofrece ejemplos de este tipo de operaciones en los tres elementos transindividuales,¹⁹ y no parece adecuado privilegiar unilateralmente la

¹⁹ Simondon, 2015: 204, 447-448, 508-509. En este punto, Simondon recupera parcialmente el esquema bergsonianiano de *Las dos fuentes de la moral y la religión* (1996 [1932]), en el cual el cambio y la apertura a nuevas significaciones operan, en una sociedad cerrada, a partir del arribo contingente y discontinuo de individualidades excepcionales de orden político, artístico o religioso que abren a la comunidad y la arrastran en determinadas direcciones constructivas (este esquema no debe ser confundido con la

innovación técnica como mecanismo estructurante (como plantea Bernard Stiegler) o la individuación afectivo-emotiva de lo colectivo (como plantea Muriel Combes). Por nuestra parte, si hemos restituido y valorizado el elemento de la significación es porque con él se plantea frontalmente la cuestión ético-política, cuestión que Simondon no deja de subrayar y que no por casualidad ocupa una parte importante en la conclusión de su tesis doctoral principal. En efecto, la significación transindividual y las singularidades que la efectúan ofrecen un criterio para evaluar los actos en el marco de la “red de actos que es el devenir”. En este sentido, frente a las normatividades técnicas y/o comunitarias, son los actos significativos los que, resonando en la red de actos e instituyendo una comunicación sinérgica entre normas y valores (Simondon, 2015: 426-427), amplifican determinadas prácticas con sentido en el devenir psicosocial y permiten distinguir entre actos morales y actos inmorales.²⁰ En suma, las significaciones que se prolongan en acciones colectivas definen el carácter ético-político de la autoconstitución transindividual.

teoría romántica de los grandes hombres, en la cual las individualidades notables venían a ocupar un rol en un plan histórico predefinido). Simondon pone dos diferencias. Por un lado, subraya que el arribo de la singularidad es transductivo sólo si se opera en el marco de condiciones de metaestabilidad, e incluso llega a afirmar que, si se dan dichas condiciones, la llegada de una idea de otra parte o el mismo azar pueden operar como equivalentes de la singularidad (2015: 509); por otro lado, incluye a los técnicos y sus invenciones (cuyo modelo es la investigación científica y no la figura del “experto”) como potenciales gérmenes de apertura y transformación de la comunidad individuada.

²⁰ Los primeros —encarnados en singularidades históricas— son aquellos que pueden “desplegarse, desfasarse en actos laterales, conectarse con otros actos desplegándose a partir de su centro activo único” (Simondon, 2015: 428); implican “una cierta regulación parcialmente inhibidora” y escapan a las actitudes iterativas e hilemórficas del esteticismo, el conformismo y el oposicionismo permanente (2015: 429-430). El acto inmoral, por su parte, “es aquel que destruye las significaciones de los actos que han existido o podrán estar llamados a existir, y que, [...] introduce un esquema de confusión que impide a los demás actos estructurarse en red” (2015: 429).

BIBLIOGRAFÍA

- BALIBAR, Étienne (2000). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BALIBAR, Étienne (2009). *De la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba: Brujas.
- BARDIN, Andrea (2010). *Epistemología e política in Gilbert Simondon. Individuazione, técnica e sistemi social*. Vicenza: Fuori Registro Edizione.
- BASTIDE, Roger (1962). "Sociología y psicología". En *Tratado de sociología*, tomo I, dirigido por Georges Gurvitch, pp. 73-92. Buenos Aires: Kapelusz.
- BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues (2005a). *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*. París: L'Harmattan.
- BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues (2005b). *Penser la connaissance et la technique après Simondon*. París: L'Harmattan.
- BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues (2008). *Simondon ou l'Encyclopédisme génétique*. París: Presses Universitaires de la France.
- BERGSON, Henri (1996). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid: Tecnos. [Primera edición en Francia: 1932.]
- CASSIRER, Ernst (1975). *Las ciencias de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CASSIRER, Ernst (1998). *El problema del conocimiento, IV*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CHABOT, Pascal (2003). *La philosophie de Simondon*. París: J. Vrin.
- COMBES, Muriel (1999). *Simondon. Individu et collectivité*. París: Presses Universitaires de la France.
- CORCUFF, Philippe (2013). *Las nuevas sociologías*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- DUFRENNE, Mikel (1972). *La personalidad básica. Un concepto sociológico*. Buenos Aires: Paidós. [Primera edición en Francia: 1953.]
- GOLDMANN, Lucien (1972). *Las ciencias humanas y la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión. [Primera edición en Francia: 1952.]

- GUCHET, Xavier (2010). *Pour un humanisme technologique*. París: Presses Universitaires de la France.
- GURVITCH, Georges (1953). *La vocación actual de la sociología: hacia una sociología diferencial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEREDIA, Juan Manuel (2012). “Los conceptos de afectividad y emoción en la filosofía de Gilbert Simondon”. *Revista de Humanidades* 26: 51-75.
- HEREDIA, Juan Manuel (2015). “Técnica y transindividualidad”. En *Amar a las máquinas. Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, editado por Javier Blanco, Diego Parente, Pablo Esteban Rodríguez y Andrés Vaccari. Buenos Aires: Prometeo (en prensa).
- LATOUR, Bruno (2008). *Reensamblar lo social*. Buenos Aires: Manantial.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979). “Introducción a la obra de Marcel Mauss”. En *Sociología y antropología*, de Marcel Mauss: 13-42. Madrid: Tecnos.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1953). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette. [Primera edición en Francia: 1942].
- PALTI, Elías José (2004). “The ‘return of the subject’ as a historic-intellectual problem”. *History and Theory* 43 (1): 57-82.
- PIAGET, Jean (1986). *Estudios sociológicos*. Barcelona: Planeta-Agostini. [El artículo “La explicación en sociología”, pp. 17-112, fue publicado por primera vez en Francia en 1951.]
- SIMONDON, Gilbert (2010). *Communication et information. Cours et conférences*. Chatou: Éditions de la Transparence.
- SIMONDON, Gilbert (2015). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Cactus. [Segunda edición corregida y aumentada, incluye tres artículos inéditos: “Las consecuencias de la noción de individuación”; “Allagmática”; “Forma, información y potenciales”].
- SIMONDON, Gilbert (2013a). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.
- SIMONDON, Gilbert (2013b). *Imaginación e invención*. Buenos Aires: Cactus.
- SIMONDON, Gilbert (2014). *Sur la technique*. París: Presses Universitaires de la France.

- STENGERS, Isabelle (2004). "Résister à Simondon?". *Revue Multitudes* 18. Disponible en <<http://www.multitudes.net/Resister-a-Simondon/>>
- STIEGLER, Bernard (1998). "Temps et individuations technique, psychique et collective dans l'oeuvre de Simondon". *Intellectica* 1-2 (26-27): 241-256.
- STIEGLER, Bernard (2002). *La técnica y el tiempo, tomo I. El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Cultura Libre.
- VIRNO, Paolo (2008). *Gramática de la multitud*. Buenos Aires: Colihue.
- VARIOS AUTORES (1994). "Notice biographique". En *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*, 277-278. París: Albin Michel.
- WIENER, Norbert (1988). *Cibernética y sociedad*. Buenos Aires: Sudamericana. [Primera edición en Estados Unidos: 1950.]

Recibido: 3 de octubre de 2014

Aceptado: 13 de abril de 2015

