

# La sociedad como devenir transpersonal en Simondon y Merleau-Ponty

*Felipe A. Matti*

*Pontificia Universidad Católica Argentina*

Recepción: 14/03/2023

Aceptación: 08/06/2023

## **Resumen**

En este trabajo se investigará la influencia de Merleau-Ponty en el desarrollo conceptual del devenir transindividual del ser en la filosofía de Gilbert Simondon. Como hipótesis general se sostiene que el desarrollo filosófico merleau-pontiano sobre la habitualidad del cuerpo y su rol en la comunicación con la alteridad sería determinante para la filosofía de Simondon. Asimismo, el devenir transindividual se fundamentaría en la sedimentación del sujeto social, el cual existiría de manera latente en la reserva de energía que constituye a cada individuo bajo el esquema de actitud y motivación. En suma, el objetivo aquí es no sólo desarrollar la importancia del cuerpo y la afectividad en el devenir social del individuo, sino también mostrar los puntos en común entre dos autores cuyo trabajo se concatena al menos implícitamente.

## **Palabras clave**

SIMONDON, MERLEAU-PONTY, TRANSINDIVIDUALIDAD, ONTOGÉNESIS, SOCIEDAD.

## **Abstract**

This paper will study the influences that Merleau-Ponty plays in the conceptual development of the being's transindividual becoming in the philosophy of Gilbert Simondon. As a main hypothesis, it is sustained that Merleau-Ponty's philosophical development on the concept of body's habitus and its role in the communication of otherness would be decisive for the philosophy of Simondon. Moreover, transindividual becoming would be

subsustained in the sedimentation of the social subject, who would subsist latently in the energetic reserve that constitutes each individual under the form of attitude and motivation. In short, the target is not only developpe the importance of body and affectivity in the social becoming of the individual, but also showcase the main points in common that both authors share, at least implicitly.

**Keywords**

SIMONDON, MERLEAU-PONTY, TRANSIDIVIDUALITY, ONTOGÉNESIS, SOCIETY.

## Introducción

En este trabajo se analizará el devenir transindividual del sujeto que protagoniza el nacimiento de lo social. Para ello, se establecerá un diálogo entre la filosofía de Gilbert Simondon y la de Maurice Merleau-Ponty, cuyos trabajos se estiman cabales en lo que respecta a la relación del individuo con la alteridad y su entorno (sea este social o no). Como hipótesis general, se sostiene que el pensamiento de Merleau-Ponty sería determinante para la filosofía de lo transindividual que esboza Simondon, particularmente si se atiende al rol que cumpliría el cuerpo en la comunicación con el individuo-otro y la constitución del transindividuo. Como hipótesis secundaria, además, se señala que el devenir transindividual se fundamentaría en la sedimentación del sujeto social, el cual existiría de manera latente en la reserva energética (y metaestable) de cada individuo bajo el esquema de actitud y motivación. En suma, el objetivo aquí es no sólo desarrollar la importancia del cuerpo y la afectividad en el devenir social del individuo, o del ser vivo en general, sino también mostrar los puntos en común entre dos autores cuyo trabajo se concatena al menos implícitamente. Finalmente, para llevar a cabo el desarrollo de esta investigación, se comenzará por señalar los principales puntos de contacto entre ambos pensamientos filosóficos. Luego, se abordará el pensamiento en torno al sujeto y lo social en Merleau-Ponty. En función de esto último, se bosquejarán las principales aristas de la filosofía de lo transindividual en Simondon y se mostrarán los puntos de convergencia con la filosofía del primero, haciendo hincapié en el plexo de conceptos merleau-pontianos de los que Simondon hará uso, aunque sea tácitamente.

La bibliografía que abarca estas temáticas, aunque escasa, presenta posturas divergentes. Por ejemplo, se encuentra el trabajo de Xavier Guchet (2001), quien señala a otras figuras como mayormente influyentes para la filosofía simondoniana, como las de Bachelard y Canguilhem, y no tanto la merleau-pontiana. No obstante, el propio autor reconoce que, por medio de la concepción del lazo social, “Simondon asumió la tarea asignada por Merleau-Ponty a la filosofía” (Guchet, 2001, p. 220). En efecto, para Merleau-Ponty, una teoría del lazo social explica el modo de existencia trascendental de las instituciones, es decir, “la articulación de dos cosas no se comprende más que a partir de una ontología de la carne” (Guchet, 2001, p. 234). Debido a ello, su interés por asumir la problemática de la carne de lo social (siendo la percepción y el lenguaje la carne de lo sensible y la idea respectivamente) lo lleva a formular la pregunta “¿Qué ocupa su lugar en relación con la carne de lo social?”. Merleau-Ponty no lo dice, señala Guchet, sino que solamente indica que hace falta buscar ese *Ineinander*, que es la carne de lo social (Guchet, 2001 p. 234).

En este punto entraría en juego la figura de Simondon, quien parecería retomar este proyecto y asimilarlo a su filosofía, especialmente en

sus trabajos que competen a la individuación y la fase superadora de este proceso, a la que le da el nombre de transindividuación. La primordial vinculación se encontraría en el modo que ambos autores conciben el entrelazo de los seres y su relación con algo que se encuentra latente en lo profundo de su existencia, que, además, deviene visible en el cuerpo de las cosas y, sobre todo, que expresa la textura del mundo. Este aspecto es explorado por el extenso trabajo de Andrea Bardin (2015), quien señala el legado fenomenológico del que está impregnada la filosofía simondoniana. Siendo que *La estructura del comportamiento* y *Fenomenología de la percepción* fueron publicados durante el período de mayor fecundidad de Simondon, es atinente preguntarse si la tesis principal de este último no busca continuar “el cuestionamiento del sujeto y la disolución de la centralidad fenomenológica de la consciencia” (Bardin, 2015, p. 39). En efecto, el individuo y su entorno asociado forman un sistema donde cada elemento se conjuga en una actividad relacional y simultánea, es decir, que el individuo y el entorno son al mismo tiempo una conjunción diferencial e integral del sujeto. Dicho de otra manera, el sujeto está enmarcado por un sistema entorno-individuo, donde las actividades más plenamente individuales (como por ejemplo la percepción) generan una diferenciación respecto a otros sujetos (o individuos). Al mismo tiempo, la adyacencia o simple compartimiento del entorno, es en sí misma una actividad integral donde varios sujetos (o individuos) son entramados.

Como señala Bardin, es factible señalar que Merleau-Ponty ya se había ocupado de esta relación organismo-entorno en sus reflexiones sobre la problemática de la función simbólica y la emergencia de la cultura dentro de la fenomenología<sup>1</sup>. En efecto, el concepto de institución como “entretejido de aquello biológico e histórico basado en un proceso intersubjetivo” (Bardin, 2015, p. 158) introduce estabilidad en la secuencia experiencial del individuo y otorga continuidad en la experiencia colectiva. Ahora bien, ¿es factible a partir de ello pensar la filosofía simondoniana como una continuación de este proyecto fenomenológico-social de Merleau-Ponty?

Pues bien, entonces, ¿cómo entra aquí la temática de lo social? De más está decir que es en la sociedad que el individuo se encuentra con lo otro, con aquellas consciencias análogas a sí mismo para cuya mirada deviene una cosa más del mundo. Asimismo, como señala de Beistegui (2012), si se atiende a las lecciones sobre la naturaleza dictadas por Merleau-Ponty, el filósofo parecería estar de acuerdo con la noción de que las diferentes estructuras del organismo constituido -o individuo- emergen progresivamente “a medida que el embrión se desarrolla” (Merleau-Ponty, 1995, pp. 120-121). Esta tesis es fundamental para la ontogénesis simondoniana, particularmente en tanto que el organismo, como ser individuado, surge del espacio donde la diferenciación no es todavía visible ni funcional

---

<sup>1</sup> Temática que, además, Simondon también abarca en *Curso sobre la percepción e Imaginación e invención*, además de la segunda parte de *El modo de existencia de los objetos técnicos*

(Merleau-Ponty, 1995). El devenir del individuo implica la actualización o encarnación de lo virtual, lo es un desfase en la estructuración del Ser, una manifestación radical. Para ello es necesario un “exceso de lo potencial sobre lo actual” (de Beistegui, 2012, p. 164) y una dimensión del organismo que permanece latente en el individuo. El punto clave aquí es que, si bien Merleau-Ponty enfatiza la dimensión genética de los seres naturales, a diferencia de Simondon, aquél busca mantener la subjetividad como sostén de la ontología (de Beistegui, 2012, p. 169).

El ser individuado emerge como la solución a un problema, al igual que como todos sus actos –como la percepción o la invención–, son soluciones a diversas problemáticas. Por ello, para poder perpetuar su devenir, todo individuo retiene su “realidad preindividual” (de Beistegui, 2012, p. 170), y es por ello que ninguna individuación termina por agotar la energía potencial preindividual. En términos merleauPontianos, se trata de un *phénomène-enveloppe*, un organismo es siempre mucho más que su realidad organizada y totalmente diferenciada; este exceso señala “una realidad virtual que puede ser observada en la etapa embrionaria” del devenir del sujeto (de Beistegui, 2012, p. 170). La unidad del ser es, para Simondon, esencialmente transductiva, puesto que es capaz de desfasarse a sí mismo [*se déphaser*], dislocarse o salirse del centro a través del ser individuado. ¿Puede considerarse el ser pre-individual o el estado metaestable de la energía potencial de Simondon desde la perspectiva del cuerpo encarnado de Merleau-Ponty? ¿Es la noción de carne análoga a la pre-individualidad?.

### ***El cuerpo propio y el cuerpo-otro como ligazón social***

Para Merleau-Ponty, lo social puede identificarse con aquella parte de la vida “que tiene lugar en las relaciones con las instituciones” (1968, p. 93). Lo social es el correlato de una formación superior de la consciencia, la cual no es comprensible más que en un dinamismo institucional; dicha formación de la consciencia que apunta a lo social es la consciencia simbólica (Guchet, 2001, p. 224). ¿Es el Ser social de la sociedad quien complica ese “todo anónimo” que nadie ve, ese tejido conjuntivo de las consciencias reunidas análoga al sistema y estructura transindividual que aglomera las fases previas de la individuación? ¿Es la fenomenología social posible a partir de la afección, expresión y percepción corpórea de los seres vivientes y sus medios asociados? Esta última es la pregunta fundamental aquí planteada.

En este trabajo se comparte el espíritu investigativo de Guchet, para quien la teoría de lo transindividual de Simondon es una continuación de la problemática que esbozó Merleau-Ponty en torno a la vinculación social y su cuerpo como el entramado carnal de las consciencias en sociedad (Guchet, 2001, p. 225). Sin embargo, también se busca ir más allá de esta propuesta

y dar luz a la teoría simondoniana desde una perspectiva contemporánea que converja ambas posturas. En efecto, es menester comprender el fenómeno social como parte de la génesis del individuo, particularmente del individuo humano, el cual se desarrolla en su medio asociado en comunión con los demás. En esta vía se encuentra la postura de Barthélémy, para quien Simondon hereda de Merleau-Ponty el cuestionamiento del *a-priori* trascendental kantiano que permanece “misteriosamente independiente de la experiencia”, precisamente cuando no es anterior cronológicamente al devenir sensible (Barthélémy, 2005, p. 51). Estrictamente hablando, la forma de la consciencia no podría ser así el resultado de una génesis o proceso de devenir. En otras palabras, Simondon problematiza la cualidad antecesora y fundamental del individuo, quien a su vez explicaría su propio devenir: “las *condiciones* de posibilidad del conocimiento son, en efecto, las *causas de existencia* del ser individuado” (Simondon, 2019, p. 334).

La consciencia es cuerpo cuando se confunde con cierto mundo, no haciendo otra cosa que donar sentido, tarea ya efectuada por el cuerpo que ella habita. Asimismo, el cuerpo tiene una intencionalidad propia que opera antes de que ocurra la toma de consciencia del mundo, intencionalidad que pone al individuo en presencia de los objetos y establece la unidad del territorio que puebla, sobre el cual ejercerá la consciencia aquellas operaciones que surgen de la profundidad del yo. De este modo, el mundo percibido no es correlato de la consciencia, sino correlato del cuerpo, el cual “contiene en sí un saber latente, habitual o sedimentado del mundo” (Ralón, 2010, p. 245). De modo que el cuerpo contiene las huellas de una lógica mundana, un cierto proyecto total latente que precede a las percepciones particulares que se tienen de los objetos y que ellas explicitan (Ralón, 2010, p. 245). Ciertamente, esta reticulación del Ser por medio de la carne, cuyas actitudes se muestran como una intención, es una habitualidad sedimentada que se muestra en lo profundo y que remarca la historia de la vivencia personal del sujeto. De hecho, la motricidad del acto del sujeto, principalmente la iniciación cinética y la percepción de la cosa, remiten a un modo originario de referirse al objeto y comportarse en torno a él. Las cicatrices de su interacción con el cuerpo propio muestran un fondo sobre el que se dibuja el movimiento en cuestión, sea el de dirigirse hacia la cosa o mismo el porte físico propio que se adquiere cuando se atiende a la presencia de aquel bulto reconocido. Este movimiento “no puede ser considerado como una representación asociada de manera exterior con el movimiento” (Ralón, 2010, p. 245), sino que el objeto anima y orienta al movimiento del cuerpo, así como también implica una protuberancia en el *Mundo* que ocupa con su presencia.

Esta habitualidad del cuerpo marca la fundamentación práctica del conocimiento, puesto que toda noción elemental cobra sentido para un sujeto “afectado de localidad y situado en el espacio en el que se desenvuelve el espectáculo” (Ralón, 2010, p. 246). En efecto, el conocimiento se sirve

del esquema corpóreo, regulado por una ley única, amén de la cual “el cuerpo desciende del todo a las partes” (Merleau-Ponty, 1993, p. 116). Dicho esquema es una unidad espacial y temporal, intersensorial y motora del cuerpo que es de derecho y “no se limita a los contenidos efectiva y fortuitamente asociados en el curso de nuestra experiencia” (Merleau-Ponty, 1993, p. 116), sino que los precede, posibilitando su asociación al esquema carnal del que se sirve la consciencia para actuar. El esquema corpóreo consiste en una toma de consciencia global de la postura propia en el mundo intersensorial; una *espacialidad de situación* donde el individuo es totalmente consciente de su situación en el entorno a partir de un saber absoluto, una orientación necesaria para poder inventar y proyectarse sobre el Mundo:<sup>2</sup> se trata de las “primeras coordenadas”, del anclaje del cuerpo activo en un objeto, de la “situación del cuerpo ante sus tareas” (Merleau-Ponty, 1993, p. 117). El esquema corpóreo es la manera en la que el cuerpo se expresa como perteneciente al mundo al que está anclado, es así que, formando parte del territorio, el cuerpo se manifiesta como la capacidad de transformación. No obstante, la transformación requiere de una habitualidad al medio asociado, al sitio que hiende la presencia propia de la consciencia, ya que el “propio cuerpo es el tercer término, siempre sobrentendido, de la estructura figura-fondo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 118).

Ahora bien, el anclaje del cuerpo en el mundo implica el *hic et nunc* del mundo vivido, el cuerpo está sujeto tanto a una condición temporal presente - ‘ahora’-, así como también espacial -‘aquí’-: el cuerpo “nunca puede devenir pasado” (Merleau-Ponty, 1993, p. 157). El cuerpo es una constante dilatación del presente del Mundo, lo cual no implica que el instante precedente sea ignorado, sino que tanto pasado como futuro están anexados a la singularidad de éste y cada instante “está como encapsulado en el presente y la percepción presente consiste, en definitiva, en volver a captar, apoyándose en la posición actual, la serie de posiciones anteriores que se envuelven unas a otras” (Merleau-Ponty, 1993, p. 157). Cada movimiento del cuerpo abarca toda la extensión del momento y particularmente aquél primer movimiento en la serie concatenada de acciones inaugura la vinculación del cuerpo con las coordenadas del mundo en las que se hunde:

En tanto que tengo un cuerpo y que actúo a través del mismo en el mundo, el espacio y el tiempo no son para mí una suma de puntos yuxtapuestos, como tampoco una infinidad de relaciones de los que mi consciencia operaría la síntesis y en la que ella implicaría mi

<sup>2</sup> Hay aquí una vía de investigación alternativa que une ambos autores, y es particularmente en lo que respecta a la percepción. En los textos preparatorios para sus cursos sobre la percepción, Simondon (2014) analiza meticulosamente el proceso que lleva al ser sujeto a percibir desde un movimiento pre-objetivo hasta la percepción de las expresiones corporales de la afecto-emotividad, pasando por varias etapas en las que, junto con sus lecciones sobre psicología (Simondon, 2019b), pueden ser de riqueza significativa para ver allí también la influencia de la fenomenología merleau-pontiana.

cuerpo; yo no estoy en el espacio y en el tiempo, no pienso en el espacio y en el tiempo, soy del espacio y del tiempo (*à l'espace et au temps*) y mi cuerpo se aplica a ellos y los abarca. (Merleau- Ponty, 1993, p. 157)

En definitiva, el cuerpo tiene su mundo prescindiendo de representaciones, sin subordinarse a una función simbólica u objetivante. De hecho, esto es de suma importancia para Simondon, puesto que en su curso sobre la psicología dictado entre 1956 y 1967, refiere al pensamiento de Merleau-Ponty, mostrando al mismo tiempo aquellos conceptos clave en los que ha fijado su atención. Para Simondon, Merleau-Ponty “considera al hombre como un sujeto consagrado al mundo” (Simondon, 2019b, p. 129), y ve en la percepción el fondo sobre el cual “todos los actos se desprenden y que es presupuesto por ellos” (Simondon, 2019b, p. 129); en efecto, el mundo es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas. El ser en el mundo es, según Simondon, una visión preobjetiva que se distingue de todo proceso en tercera persona, así como también de todo conocimiento en primera persona, realizando así la unión entre lo psíquico y lo fisiológico. Sin ir más lejos, Simondon hace uso de la noción de ser-en-el-mundo y deja entrever, en sus apuntes de clase, la manera en que el fenomenólogo ha sido crucial en la formación de su propio pensamiento:

El cuerpo es el vehículo del ser en el mundo; tener cuerpo es, para el viviente, unirse a un medio definido; confundirse con algunos objetos e inscribirse continuamente dentro del campo práctico que ellos constituyen. [...] El cuerpo es el pivote del mundo. (Simondon, 2019b, p. 130)

Se observan ya aquí conceptos de vital importancia para la filosofía simondoniana que, en su formulación, mantienen un fuerte vínculo con la fenomenología merleaupontiana. A saber, las nociones de *viviente* en lugar de ser y la de sujeto como individuo unido a un *medio definido* será la base de la percepción para Simondon. Además, Simondon observa que en Merleau-Ponty hay una estructura temporal ligada al ser-en-el-mundo donde, en cada uno de los momentos de la experiencia, aparece alrededor de la existencia personal “un margen de existencia casi impersonal: el organismo” (Simondon, 2019b, p. 131). Se trata de una adhesión pre-personal, que bien podría entenderse como una prematura concepción de lo pre-individual, a la forma general del mundo que juega el rol de un complejo innato intermitente que permite pensar las relaciones de lo físico y de lo fisiológico.



El cuerpo es un objeto que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo, constituyendo así la textura común de todos los objetos. El cuerpo es la actualidad del fenómeno de expresión, que funda la unidad antepredicativa del mundo percibido, apoyada en la unidad prelógica del esquema corporal, sistema de potencias motrices o potencias perceptivas, conjunto de significaciones vividas *que tienden hacia su equilibrio*. (Simondon, 2019b, p. 131 [énfasis añadido]).

Cada sujeto posee un esquema corpóreo, una invariante inmediatamente dada que conjuga la experiencia del cuerpo propio como también la experiencia del cuerpo en el mundo y como partícipe de él. Justamente, es por medio del esquema corpóreo que el sujeto presenta un reservorio de respuestas ante diversas situaciones que le presenta el mundo. Es decir que el esquema corporal se habitúa a cierta remanipulación y renovación. Frente a los diversos cuestionamientos que arroja el mundo al sujeto, éste cuenta con una habitud, un resumen de nuestra experiencia vivida que permite captar la significación motriz y “describir la unidad de los sentidos y la unidad del objeto y, en última instancia, la unidad del mundo” (Ralón, 2010, p. 247). El hábito consiste en un saber que “está en las manos, que solamente se entrega al esfuerzo corpóreo y que no puede traducirse por una designación objetiva” (Merleau-Ponty, 1993, p. 161), el sujeto de la acción sabe dónde se encuentra posicionado, cuál es su situación mundana. Por lo tanto, comprender es experimentar cómo concuerda aquello que el sujeto intenta realizar y aquello que viene dado -tanto en el espectáculo del mundo como en el cuerpo propio-, y que presenta las coordenadas del drama vivido; entre la intención y la efectuar, el cuerpo es el anclaje en un mundo que acompaña la percepción y las vivencias; es un órgano del yo, un entrelazamiento de lo vivido con la materia presente.

Ahora bien, lo que atañe a la temática de este trabajo es cómo puede la relación social tal como la observa Merleau-Ponty haber influenciado la transindividualidad simondoniana, o, al menos, cómo Simondon puede haberse servido de los avances merleupontianos para el desarrollo de su pensamiento. Por ello, es necesario llevar la discusión a cómo esto puede manifestarse en la relación con el otro. Justamente, así como el cuerpo es el origen de todos los movimientos del individuo, es también la expresión de su mundo vivido, es el “medio general de poseer un mundo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 163). Así, el cuerpo es la manifestación de la existencia personal: la mirada que se posa sobre uno expresa una inversión, es entonces uno visto y no ya una consciencia desapegada que observa al mundo. El otro hace partícipe al sujeto de su propio mundo:

Si hay otro, yo no puedo por definición instalarme en él, coincidir con él, vivir su vida misma: yo sólo vivo la mía. Si hay otro, nunca es a mis ojos un Para-Sí, en el sentido preciso y dado en el que soy para mí. Aunque nuestras relaciones me lleven a admitir, o incluso a sentir, que ‘él también’ piensa, que ‘él también’ tiene un paisaje privado, yo no soy ese pensamiento como soy el mío, no tengo ese paisaje privado como tengo el mío, lo que de él digo siempre derive de lo que sé de mí por mí mismo: admito que *si yo habitara* este cuerpo tendría otra soledad, comparable a la que tengo, y siempre desfasada en perspectiva con respecto a ella. (Merleau-Ponty, 2010, p. 77-78)

La vida del otro, a la manera como su cuerpo la expresa y tal como él la vive, es para uno la experiencia prohibida, imposible, que lleva a pensar que el otro es verdaderamente otro. Si esto es así, si aquella consciencia que quema con su mirada inescrutable es realmente otra persona (un Para-Sí al igual que uno mismo), ella es verdaderamente otra, y detrás de su cuerpo habita un invisible, un totalmente otro. Esta extroversión de la consciencia constituye la apertura de su experiencia carnal del mundo, puesto que lo otro implica que es por medio del cuerpo que podré hacer visible mi existencia. De este modo, el hábito del cuerpo y todo lo que él conlleva, es la mediación de la alteridad; es por medio de aquello visible que existe una relación entre consciencias, suficientemente fuerte como para forjar comunidades. Lo invisible de este mundo, donde las miradas se encuentran, lo habita, lo sostiene “y lo hace visible” (Merleau-Ponty, 2010, p. 136). Este Ser que se recubre del cuerpo sensible yace en la opacidad del esquema corporal, pero se expresa en el hábito de este, de su sedimentación, o “pasividad secundaria, es decir, de la intencionalidad latente” (Merleau-Ponty, 2010, p. 156); en otras palabras, es la sedimentación el modo de ser de la idealidad, de aquello invisible que es uno al igual que el otro. En efecto, es en la experiencia de los demás que se capta el cuerpo propio como una espontaneidad que me enseña lo que yo no podría saber sino por ella:

Todo tiene lugar como si las funciones de la intencionalidad y del objeto intencional se encontrasen paradójicamente permutadas. El espectáculo me invita a convertirme en su espectador adecuado, como si otro espíritu que no fuese el mío viniese de pronto a albergarse en mi cuerpo, o, mejor dicho, como si mi espíritu fuese atraído allá y emigrase al espectáculo que estaba ofreciéndose. Yo soy atrapado por un segundo yo fuera de mí, yo percibo a los demás... (Merleau-Ponty, 1964, p. 112)

La experiencia del cuerpo foráneo cuya presencia implica la mundanidad propia, como si ante los espejos del mundo uno observase su propia visibilidad y capacidad afectante, significa que lo invisible se encarna en el cuerpo, así como en la palabra -en los actos que lo hacen a uno objeto del otro-. En palabras del propio Merleau Ponty, no es el cuerpo propio como organismo el que enseña a ver, sino que la modulación del esquema corporal, su habitualidad, implica la emergencia “de otro yo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 113), un alter ego que se manifiesta abruptamente en el horizonte y declara que uno es *de* su cuerpo, y que el invisible se muestra en las propias actitudes y portes. Esta transgresión intencional sólo es posible en tanto que la consciencia está situada, en cuanto sus coordenadas no contradicen las de los demás. En el encuentro de la alteridad entran en conjugación los espesores del tiempo vivido de cada uno, así como la novedad del tiempo interpersonal, por medio del cual “se establece una comunicación interior por la cual nuestro presente se convierte en la *verdad* de todos los demás acontecimientos cognoscentes” (Merleau-Ponty, 1964, p. 114). Como una cuña, la presencia hunde el presente tal como es un bulto en el espacio, es testimonio vivo de aquello que el ser esperaba o ‘quería decir’. Todos los presentes que se adosan al propio son la sedimentación de la historia compartida de la alteridad, “lo que equivale a decir, incluso y sobre todo para el sujeto filosófico último, que no existe ninguna objetividad que dé cuenta de nuestra relación super objetiva con todos los tiempos, que no existe ninguna luz que sobrepase a la del presente vivo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 114).

De este modo, el cuerpo social o cultural lleva grabada la impronta de la vida personal que se sirve del mundo para actuar y demarcar su actividad. Cada uno de los cuerpos en sociedad “emite una atmósfera de humanidad” (Merleau-Ponty, 1993, p. 359). De hecho, en el entrelazo al que se ven sujetas las miradas que se encuentran, cada cuerpo muestra el hábito de su historia y encarna la secuencia de una prehistoria “de la que aquella utiliza los resultados adquiridos” (Merleau-Ponty, 1993, p. 269), cada existencia personal es la continuación de una tradición prepersonal depositada en su cuerpo: “hay, pues, otro sujeto debajo de mí, para el que existe un mundo antes de que yo esté ahí, y el cual señalaba ya en el mismo mi lugar” (Merleau-Ponty, 1993, p. 269). Cada acto humano termina por sedimentarse fuera del horizonte que son sus manos para llevar así “la existencia anónima de las cosas” (Merleau-Ponty, 1993, p. 359); la civilización de la que participa el individuo existe como evidencia de este invisible, y está presente en las cicatrices que han dejado los otros en el mundo que vive.

## ***La afecto-emotividad como paso hacia la transindividuación y constitución del ser social***

“La cultura es aquello por lo cual el hombre regula su relación con el mundo y consigo mismo” (Simondon, 2013b, p. 243)

El individuo, para Simondon, nunca es un efecto total y conciso del proceso de individuación, sino que es el resultado de un proceso donde el Ser alcanza un estado de *sobrecarga energética*, la cual requiere de una resolución estructurante. El individuo es una fase en el devenir del Ser, lo que supone una realidad pre-individual que, incluso luego de la actualización o individuación, no cesa de existir, sino que permanece latente como energía potencial en la nueva estructuración que ha devenido. Esta estructuración es la formación de un medio que envuelve al individuo en su actividad y le permite desplegarse al nivel de la subjetividad. El individuo es el producto de una resonancia interna que caracteriza el límite de su individuación, la cual es asimismo constante y existe virtualmente en el sistema del individuo y “no solamente en aquel que el individuo forma con su medio” (Simondon, 2019, p. 31). La individuación es la resolución de la metaestabilidad de las cosas en un individuo que porta la diferencia primera, es la actualización de la energía potencial en una nueva dimensión o agenciamiento de partes intensivas. Toda estructuración del Ser se encuentra en un estado de equilibrio determinado al que Simondon llama estado metaestable, es decir un equilibrio que tiende a resolverse a partir de una diferencia o desfase energético determinado. Lo preindividual se encuentra en un estado donde, “a diferencia del equilibrio estable que se corresponde al más bajo nivel de energía posible (la homeostasis realizada)” (Buydens, 2005, p. 21), éste se halla en un equilibrio que se corresponde al más alto nivel de energía potencial, porque lo individual es lo potencial en sí mismo, que no hace más que actualizarse indefinidamente en individuos particulares.

Ocurre que en toda articulación del Ser subyacen ciertas singularidades desequilibrantes, energías potenciales -o virtuales- que son actualizadas para resolver los diversos problemas que forman las estructuras. Es decir, todo individuo es él mismo la resolución a un problema presentado en la naturaleza reticular del Ser, toda invención es la actualización de la energía potencial cuya existencia sólo es posible si se piensa el Ser como una estructura en equilibrio metaestable, el cual admite el continuo desfase de sus articulaciones estructuradas. Lo diferencial pasa así a ser “un momento del ser” (Deleuze, 2005, p. 117) o primera fase pre-individual del devenir, y la individuación es el proceso de resolución por medio de la actualización de la resonancia interna y la información de la energía potencial que contiene lo individuado. La individuación es así una solución a un problema estructural, es la dramatización de una heterogeneidad y la conexión de multiplicidades virtuales por medio de vías intensivas. En

esencia, la individuación es “la actualización del potencial y la puesta en comunicación de los elementos dispares” (Deleuze, 2017, pp. 367-368) que se encuentran en un desequilibrio intenso y propulsan el desfasaje estructural. De esta manera, la individuación es esencialmente intensiva dentro de un campo preindividual donde se forman las relaciones diferenciales. Es decir que, en su fase pre-individual o estado metaestable, el individuo está constituido por las múltiples gradaciones intensivas sobre las que puede devenir. El individuo es -aunque sea parcialmente- su propio principio de individuación; es decir que surge como devenir “*entre* individuaciones” y no “posterior a la individuación” (Scott, 2014, p. 33). De este modo el proceso nunca es completado ni disgregado, sino que la génesis del ente se da por fases, culminando el ser viviente en la transindividualidad, la cual reúne en un sujeto social las fases precedentes. Pero ¿cómo se da este salto? El principio de individuación es “aquel modo de existencia precedente al objeto” (Scott, 2014 p. 33) que fundamenta las diversas direcciones en las que puede suceder su individuación.

Sea desde la percepción, sea desde la ontogénesis, sea incluso desde la psicología o sociología, la génesis del individuo es tanto el objeto de estudio como el principio fundante del pensamiento. A través de la actividad psíquica surge el sujeto (Simondon, 2019, p. 390), ya que para que haya verdaderamente un sujeto de la acción debe ocurrir una individuación que resuelva la problemática que enfrenta el individuo, amplificando la energía pre-individual del Ser (Scott, 2014, p. 41). En efecto, no es el individuo quien actúa, sino que es el sujeto, no es el individuo quien inventa, sino aquello más vasto que el individuo, más rico que él, que “lleva consigo, además de la individualidad del ser individuado, una cierta carga de naturaleza, de ser no individuado” (Simondon, 2013b, p. 264). La sociedad humana es una segunda individualidad de los seres que se asocian, la transindividualidad es comunicación entre las fases psíquicas del devenir, y es por medio de los afectos y emociones que el individuo entra en una nueva fase de su proceso genético donde la alteridad es implícita. Sin ir más lejos, es al nivel pre-individual que el ser humano debe resolver la problemática de su propia individuación, problema cuya resolución no es otra que la asociación con otros seres humanos individuados que habitan el territorio exterior a nuestro medio asociado.

Si bien la perspectiva simondoniana sobre la génesis del individuo no es fenomenológica, tal como sugiere Barthélémy (Barthélémy, 2005, p. 57), ciertamente ésta se funda sobre la riqueza de una realidad preindividual y preobjetiva contenida en el individuo. En efecto, es a raíz de este entramado que se da un desfasaje de sentido en el sujeto y el objeto, en un proceso que no es ni empírico ni trascendental, sino anterior a ambas polaridades del individuo, previo a cualquier objetivación. Esta carga de realidad preindividual asociada al individuo psíquico le permite a Simondon proponer la resolución de las tensiones en el plano de la consciencia, dado que el paso a la indi-

viduación colectiva es intermediado por la afecto-emotividad del individuo psíquico. Así, el individuo no precede al grupo o la interindividualidad, ni tampoco el grupo al individuo, sino que, como Merleau-Ponty, Simondon “quiere hacer una ontología de lo colectivo a partir de una crítica de la dicotomía de lo psíquico y lo social” (Guchet, 2001, p. 227); en otras palabras, la ontogénesis de lo transpersonal es instituida al mismo tiempo que la génesis de la subjetividad. Lo transindividual es precisamente ese sujeto que es “más que el individuo y que inventa” (Guchet, 2001, p. 227), es un sujeto a la vez individual y colectivo sin estar escindido polarmente: es psicosocial. La propuesta simondoniana es apostar por una ontología del ser pre-individual y su proceso de individuación, es decir, centralizar la naturaleza reticular del devenir y el individuo para fundamentar la ontogenética relacionista. El fundamento de ella será así “la función simbólica”<sup>3</sup> o “pensamiento transductivo” (Guchet, 2001, p. 229). Ahora bien, para Simondon, la individuación se da doblemente: ocurre que el individuo sufre un proceso recíproco de individuación psíquica y colectiva, ambos siendo polos de una única relación constituyente del individuo con su medio asociado. La individuación psíquica será de carácter interno, mientras que la colectiva será externa. Por ello, Simondon buscará dar con la manera en la que el individuo ira de sí hacia fuera. Verterse e ir hacia el otro significará expresarse a sí mismo y provocar un desfase cuya magnitud desembocará en la transindividuación. En definitiva, “la individuación psíquica y la de lo colectivo prolongan la individuación vital” (Combes, 2017, p. 59), la sociedad forma parte del programa vital del Ser, que en su devenir se individúa perpetuamente para resolver los problemas del medio que lo rodea y que es su medio.

Un ejemplo de esto es la percepción, puesto que percibir no es otra cosa que resolver la problemática de algo que ha invadido el medio que habita el percipiente. Ese algo desconocido representa un problema vital: de ser una amenaza, por ejemplo, el sujeto deberá inventar una respuesta -la huida, el ataque, la represalia-. De hecho, la percepción misma es una respuesta a la problemática, es “el acto por el cual un sujeto *inventa* una forma y modifica por ello su estructura propia al mismo tiempo que la del objeto” (Combes, 2017, p. 60). Así, Simondon propone que el individuo se individúa “en la medida que percibe seres” (Simondon, 2019, p. 311) porque la percepción es ella misma una acción, requiere de un sujeto ya individuado capaz de agenciar sobre los objetos y, además, forma parte del sistema que comprende “su realidad individual y los objetos que percibe o construye” (Simondon, 2019, p. 311). Simondon señala que son la afectividad y la emotividad la forma transductiva “por excelencia” del psiquismo, puesto que intermedian entre la unión permanente del individuo consigo mismo y con el mundo; es decir que por medio de la afectividad la consciencia expresa su unión “entre la relación del individuo consigo mismo y la unión del individuo con el mundo” (Simondon,

---

<sup>3</sup> Sobre la noción de símbolo en Simondon se recomienda, entre otros, la lectura del texto recopilatorio *Imaginación e Invención*, particularmente la tercera parte de su texto, intitulado *Contenido afectivo-emotivo de las imágenes. Imagen a posteriori, o símbolo*. (Simondon, 2013a, p. 106).

2019, p. 311). Por ende, la unidad del individuo es bipolar, “su realidad es la de una relación que posee respecto a sus términos un valor de autoposición” (Simondon, 2019, p. 312).

Para Simondon, la intimidad del individuo está en la subconsciencia afectivo-emotiva. ¿Quiere decir esto que Simondon descarta la habitualidad del cuerpo como fundamental para el acto de la consciencia?<sup>4</sup> No necesariamente. Más bien, Simondon busca por este medio apartarse de lo que él llama psiquismo, bajo cuya interpretación la interioridad del individuo es solamente psíquica y, además, la problemática de la individuación puede resolverse de modo intraindividualmente. Por el contrario, Simondon señala que existe “una capa fundamental del inconsciente que es la capacidad de acción del sujeto” (Simondon, 2019, p. 312). Los montajes de acción son apenas captados por la consciencia clara, dado que el encadenamiento de los actos de voluntad del individuo se desarrolla de tal manera que los jalones del proceso, que se manifiestan a la consciencia, son de extrema rareza e insuficientes para que sean un fundamento válido que constituya la vida individual. En el límite entre la consciencia clara y la inconsciencia se encuentra “la capa de la subconsciencia, que es esencialmente afectividad y emotividad” (Simondon, 2019, p. 312). La particularidad de esta capa es que sin ella la consciencia parece un epifenómeno, y la acción “una secuencia discontinua de consecuencias sin premisas” (Simondon, 2019, p. 313).

Entonces, ningún ser viviente está desprovisto de afecto-emotividad, y la participación interindividual es posible cuando las expresiones afectivo-emotivas son compartidas por los diversos seres individuados. He aquí entonces que el vehículo de la relación son los elementos simbólicos y eficaces de la vida de los grupos: “régimen de las sanciones y de las recompensas, símbolos, artes, objetos colectivamente valorizados y desvalorizados” (Simondon, 2019, p. 313). De manera que la subconsciencia forma parte del estrato compartido, de cierta historicidad en la que el sistema individuo/medio se encuentra injerto; es allí donde las actitudes y motivaciones del individuo social afloran como el reservorio de energía potencial que permite el avance del proceso de individuación. Esta energía será modulada por el ser humano, transductor por excelencia que

---

<sup>4</sup> Para Simondon, la consciencia consiste en un “régimen mixto de causalidad y de eficiencia” (Simondon, 2019, p. 311) que liga al individuo consigo mismo y con el mundo. En efecto, dado que el individuo se individúa en la medida que percibe seres, la consciencia permite la permanencia o adhesión del ser en tanto que deviene y en tanto reconoce aquellos objetos que se presentan en el medio asociado del individuo. De este modo, la afectividad y la emotividad, “la forma transductiva por excelencia del psiquismo” (Simondon, 2019, p. 311), sería aquello intermedio entre la conciencia y la inconsciencia, a saber la unión permanente entre la relación del individuo consigo mismo y la unión del individuo con el mundo que Simondon llama subconsciencia. Como señala Combes, para Simondon el verdadero centro de la individualidad es del orden de la subconsciencia, puesto que la consciencia “se individúa a partir de una naturaleza preindividual” (Combes, 2017, p. 95), pre-subjetiva, pre-consciente y pre-objetiva, es decir anterior al sujeto y al objeto de los cuales se obtiene la percepción de la forma y del medio asociado. De este modo, la realidad subconsciente se vincula a la realidad pre-individual, forjando así la ligazón entre la afectividad y la energía potencial metaestable que permite el devenir del transindividuo.

entrará en desfasaje consigo mismo y su medio cuando interactúe con otros individuos. La modulación es posible debido a que son las instancias afectivo-emotivas las que constituyen “la base de la comunicación intersubjetiva” (Simondon, 2019, p. 314). La realidad o el mundo donde los individuos se entrelazan y forman la textura de la sociedad es la comunicación de las subconsciencias.

Como podrá observarse, si bien con el peligro de tergiversar las palabras de uno como de otro filósofo, uno puede hacer el caso de que ciertamente Simondon se está sirviendo de los avances de la fenomenología ontológica merleau-pontiana, ya que asume en cierta medida la pre-personalidad de la afección y la emoción. Más aún, el cuerpo que deviene expresión demanda que el intérprete lo encuentre a su mismo nivel de intensidad expresiva: un cuerpo en tristeza busca la conmiseración, la expresión de espanto reclama la horrorización, etc. Sin ir más lejos, Simondon llega a decir que “se debe dejar la experiencia de eternidad al nivel de lo que verdaderamente es, a saber, el basamento de un régimen afectivo-emotivo” (Simondon, 2019, p. 314). De existir una realidad eterna, es el individuo en tanto que transindividuo, en tanto que ha dado el salto o modulado el desfase de la individuación hacia un nuevo régimen metaestable y energético, quien deviene un ser relacionado:

El mundo está hecho de los individuos actualmente vivientes, que son reales y también de los ‘agujeros de individualidades’, verdaderos individuos negativos compuestos por un núcleo de afectividad y de emotividad, y que existen como símbolos. En el momento en que el individuo muere, su actividad es inacabada, y puede decirse que permanecerá inacabada en tanto subsistan seres capaces de reactualizar esta ausencia activa, semilla de consciencia y de acción. (Simondon, 2019, p. 315).

En esta interacción subconsciente e interpersonal, Simondon observa que acontece la vivencia de la espiritualidad, la cual posee dos dimensiones: la espiritualidad a la que la cultura le da mayor importancia (como la escrita, la hablada, la expresada artísticamente) y luego la espiritualidad del instante, “que no busca la eternidad y brilla como la luz de una mirada para luego extinguirse” (Simondon, 2019, p. 317). La espiritualidad no es entonces otra vida, como tampoco la vida misma, sino que es “otra y la misma” (Simondon, 2019, p. 318), es la significación de la coherencia entre lo otro y lo mismo que se conjugan en una vida superior. Se trata de la significación del ser como separado y a la vez ligado, como único y como miembro de lo colectivo. Dicho de otra manera, la espiritualidad es la significación de la relación del ser individuado con lo colectivo y es también el fundamento de



esta relación sobre lo que yace la relacionalidad del individuo: el individuo cuenta con una carga de realidad *por*-individuar que preserva, respeta y vive “con la consciencia de su existencia en lugar de encerrarse en una individualidad sustancial, falsa aseidad” (Simondon, 2019, p. 318). La espiritualidad es un cierto respeto por esta relación entre lo individuado y lo preindividual, siendo esencialmente afectividad y emotividad:

La afecto-emotividad es un movimiento entre lo indeterminado natural y el *hic et nunc* de la existencia actual; es aquello a través de lo cual se efectúa en el sujeto este ascenso de lo indeterminado hacia el presente que va a incorporarlo en lo colectivo. (Simondon, 2019, p. 318)

Por lo tanto, es en el seno de esta carga subconsciente que el individuo encuentra su recepción de la alteridad y su capacidad de actuar sobre ella. De hecho, la historia simbólica de lo transindividual, por la que el individuo se encuentra con esta espiritualidad, es reguladora de las conductas y de la manera “en que lo preindividual se individúa en los diferentes sujetos para fundar lo colectivo” (Simondon, 2019, p. 319). Es la emoción la que aflora en presencia de lo transindividual, y es la afección el reservorio intensivo que la precede en lo preindividual. Esta última cumple el rol de soporte para la colectividad de los sujetos, presentando el problema al que el individuo responde con la acción emotiva y motivada: “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” (Simondon, 2019, p. 319). Es justamente en el pasaje a la acción que el individuo deviene sujeto, cuyo problema vital es la de la heterogeneidad de los mundos perceptivos o la búsqueda del nuevo nivel de equilibrio. El sujeto es individuo y algo distinto que individuo, “es incompatible consigo mismo” (Simondon, 2019, p. 320). Simondon se remite a la figura, de suyo merleauPontiana, de la reciprocidad para dar razón de la génesis de lo social:

Es la reciprocidad entre percepciones y afecciones en el seno de lo colectivo naciente la que crea la condición de unidad de la verdadera acción y verdadera emoción. Acción y emoción nacen cuando se individúa lo colectivo; lo colectivo es, para el sujeto, la reciprocidad de la afectividad y de la percepción, reciprocidad que unifica esos dos dominios cada uno en sí mismo dándole una dimensión más. (Simondon, 2019, 320)

La emoción es también un impulso [élan] que posee un sentido y perfora el universo, es el sentido de la acción que interpela a los seres sujeto. La emoción “estructura topológicamente” (Simondon, 2019, p. 321) al ser, se prolonga a lo largo del mundo bajo la forma de acción significada y significativa, expresando la existencia de otros sistemas individuados cuyo devenir reclama la transindividualidad:

la [cima] de la acción expresa la espiritualidad en tanto penetra en el sujeto, fluye en él y lo colma en el instante, volviéndolo simbólico en relación consigo mismo, recíproco en la relación consigo mismo, comprendiéndose él mismo por referencia a lo que lo invade. (Simondon, 2019, p. 321)

Como ejemplo clave para comprender este proceso específico en que el individuo deviene consciente de la espiritualidad, Simondon se sirve del afecto de angustia. La angustia es aquél afecto donde el ser individuado no encuentra solución de los problemas perceptivos y afectivos, sino que “siente refluir en él todos los problemas” (Simondon, 2019, p. 322). Aquí el sujeto siente su existencia como problema planteado a sí mismo, se ve dividido en naturaleza preindividual y ser individuado; su *hic et nunc* específico, su posicionamiento ante el mundo implica que una infinidad de otros aquí y ahora existan, él se ve como un bulto en el espacio y el tiempo que prohíbe la existencia que no sea él mismo. Ensimismado, la persona angustiada está privada de acción, se encuentra en un estado de petrificación sentimental y “es pura repercusión del ser en sí mismo” (Simondon, 2019, p. 323). En esta situación, el ser es objeto de sí mismo:

El sujeto deviene mundo y llena todo ese espacio y todo ese tiempo en el cual surgen los problemas: ya no hay mundo y ya no hay problema que no sea problema del sujeto; ese contrasujeto universal que se desarrolla es como una noche que constituye el propio ser del sujeto en todos sus puntos; el sujeto adhiere a todo como adhiere a sí mismo; ya no está localizado, es universalizado según una adhesión pasiva que lo hace sufrir. El sujeto se dilata dolorosamente perdiendo su interioridad, está aquí y en otra parte, separado del aquí por un más allá universal; asume todo el espacio y todo el tiempo, deviene coextensivo del ser, se espacializa, se temporaliza, deviene mundo incoordinado. (Simondon, 2019, p. 323)

¿Cómo entonces salir de esta pérdida de coordenadas? ¿Cómo evitar

que la angustia encuentre salida a esta fusión con el universo? Pues bien, es necesario que el ser encuentre una subjetividad distinta. La persona sumida en angustia se sumerge en el universo coextenso del ser preindividual y virtual, presto a devenir otro, y quiebra el equilibrio metaestable que antes condenaba a esa energía potencial a la plena latencia. La angustia que vive el sujeto en soledad tiene como salida una individuación desconocida: “es salida del ser” (Simondon, 2019, p. 325). Esta solución que descubre el individuo angustiado expresa una fuerza hacia su interior, la cual acrecienta la inteligibilidad de su relación con el mundo; que “no es otra cosa que lo complementario del individuo en relación a una indivisión primera” (Simondon, 2019, p. 333). Así, la individuación diferencia los seres entre sí mientras que también teje relaciones entre ellos: “los relaciona entre sí porque los esquemas según los cuales se prosigue la individuación son comunes a un cierto número de circunstancias que pueden reproducirse para varios objetos” (Simondon, 2019, p. 334). Es la persona quien actualiza la singularidad del individuo, quien liga el ser individuado con el individuo en tanto individualizado y establece los vínculos entre sí y lo otro. La relación interpersonal manifiesta diversos tiempos y espacios singulares que convergen en una misma situación, se trata de la integración de una única manifestación del ser donde la historia individual acontecida reúne a ésta con aquellas otras: “una relación interpersonal es una mediación común entre la individuación y la individualización de un ser y la individuación e individualización de otro ser” (Simondon, 2019, p. 335).

El encuentro del individuo con la realidad transindividual es el encuentro con una situación excepcional donde lo percibido es una existencia autoconstitutiva, una fase del ser que “*supera al individuo mientras lo prolonga*” (Simondon, 2019, p. 358). Se trata de la verdadera relación entre toda exterioridad y toda interioridad con relación al individuo, es el contacto con el universo que existe en él virtualmente. Es en el presente mismo del individuo que surge la sociedad, ella viviendo también en su presente. De hecho, la relación social existe en el presente desde el punto de vista de cada individuo, teniendo ella su presencia, pasado y futuro: la sociedad deviene. Es así como el individuo encuentra en la sociedad una “exigencia determinada de porvenir y una conservación del pasado” (Simondon, 2019, p. 371). Justamente, la sociedad recoge el pasado del individuo y se combina a éste, instituyendo así un nuevo pasado del individuo.

El individuo puede extraer una cierta tendencia e impulso hacia la acción proveniente del pasado social, que Simondon reconoce como sedimento y nombra como una actitud y una motivación. El individuo extrae del pasado social “lo que en él se asociaría al dinamismo de su porvenir y no a la reticulación de su pasado individual” (Simondon, 2019, p. 372). La relación con lo social exige que entre el alma individual y el contacto social opere una suerte de inversión o conmutación; la socialidad exige una presencia invertida que se conjuga con la alteridad: “el alma social y el alma individual operan en

sentido inverso, individuán a contrapelo una de otra” (Simondon, 2019, p. 372). En definitiva, es la sociedad la que crea un modo de presencia más complejo que el del individuo en soledad. Al ocupar un *hic et nunc* social, el sujeto individuado abandona la fase aislada de su devenir y se adentra en la fase superior establecida por la comunidad de seres individuados, también seres sujetos: la transindividualidad.

De manera que la individuación que da nacimiento al transindividuo es también una individuación de los individuos agrupados. Más aún, sin emoción, sin potencial ni tensión previa hacia la comunión, no puede haber individuación del grupo: “una sociedad de mónadas no puede existir” (Simondon, 2019, p. 378). La individuación simultánea de los seres individuales y del grupo significa que la sociedad es presencia. La acción transindividual hace que los individuos “existan juntos como los elementos de un sistema que comporta potenciales y metaestabilidad, expectativa y tensión” (Simondon, 2019, p. 384). Lo transindividual pasa al interior del individuo tanto como de individuo a individuo, las personalidades que devienen se constituyen en un conjunto superpuesto. Lo transindividual hace coincidir a los individuos, hace comunicar a los individuos “a través de las significaciones” (Simondon, 2019, p. 385) históricas de la sociedad. Es a partir de lo preindividual irresuelto -por ejemplo, la angustia- que el ser humano busca a su semejante para entablar la comunidad donde “la presencia a través de una segunda individuación” (Simondon, 2019, p. 385) es hallada. Esto es posible porque tanto el individuo humano como social conservan la carga de preindividualidad, amén de la cual traban una relación que permite nuevos procesos informativos: “todos los individuos en conjunto poseen de este modo una suerte de fondo no estructurado a partir del cual puede producirse una nueva individuación” (Simondon, 2019, p. 386). En definitiva, lo transindividual es psicosocial porque su realidad nace de la búsqueda de presencia del individuo psíquico, la cual se encuentra en la relación social:

El individuo no es solamente individuo, sino también *reserva de ser* aún no polarizada, disponible, en espera. Lo transindividual existe con el individuo, pero no es el individuo individuado. Existe con el individuo según una relación más primitiva que la pertenencia, la inherencia o la relación de exterioridad; por eso lo transindividual es contacto posible más allá de los límites del individuo. (Simondon, 2019, p. 386)

Lo transindividual es aquello carente de estructura que existe tanto en el exterior del individuo como dentro suyo y lo ocupa por completo, imponiendo una nueva presencialidad que le excede. Luego de la primera

fase de individuación, el ser posee un pasado, haciendo de lo preindividual una realidad complicada en lo más íntimo de cada individuo. En lo preindividual residen las singularidades, en cambio, en lo transindividual, los seres humanos remontan el camino de lo preindividual y lo llevan hacia una nueva fase del Ser. En suma, lo transindividualidad pone a los individuos en relación no mediante su individualidad constituida, separándolos unos de otros “mediante esta carga de realidad preindividual” que contiene “potenciales y virtualidad” (Simondon, 2013b, p. 263). En efecto, lo preindividual se manifiesta como una energía neutra de funcionamiento, presente y perpetuamente disponible. Es a este aspecto del devenir que Simondon llama *motivación* (Simondon, 2016). Ella sintetiza las tendencias inherentes del sujeto, que poseen una cierta forma, una pluralidad de estados de tendencias internas capaces de entrar en juego si interviene una cierta estimulación. La motivación supone un organismo compuesto que pueda contener una pluralidad de conductas virtuales, tales como el individuo social. Incluso, el cambio de régimen que se produce cuando se actualiza la tendencia, o motivación, implica un individuo capaz de transitar un doble nivel, puesto que el devenir que impulsa la motivación es la integración de dos órdenes de magnitud, conjugados en una nueva fase individuada.

Ante cualquier tipo de diferenciación o devenir, el ser preindividual se constituye de energía, no siendo posible aún “distinguir actitudes y motivaciones” (Simondon, 2017, p. 382). Tal es así, que el individuo social interpela al sujeto con la carga enérgica de una historia, con sedimentos estimulantes que “pertenecen al dominio de la interdependencia de los organismos vivientes” (Simondon, 2017, p. 382). La diferenciación progresiva de tres grupos en el seno de un conjunto transductivo, grupo de las actitudes receptores, grupo de las motivaciones, grupo de las actitudes efectoras, es “el *proceso de individuación* que es la génesis misma del individuo en situación de interdependencia, del *socius*” (Simondon, 2017, p. 382). Por lo tanto, las motivaciones son las tendencias a buscar la alteridad y las actitudes aquellas que sirven para efectuar la individuación del sujeto social.

En conclusión, las actitudes son las que privilegian o debilitan la relación social de los individuos. De hecho, la interdependencia pasa por las actitudes, son ellas las que crean “las condiciones de un acoplamiento flojo o ceñido, o de una ausencia de acoplamiento” (Simondon, 2017, p. 390) entre los individuos. Las actitudes son objetos psicosociales, percibidos por el transindividuo pero ya existentes en la preindividualidad del ser sujeto que experimenta la espiritualidad. Las actitudes y motivaciones son ambas tendencias psicosociales que porta el individuo, quien opera sus actualizaciones: el individuo modula lo instituido. Es únicamente él quien puede desencadenar energías, y es solamente en él que “esas energías potenciales pueden actualizarse sobre una carga social determinada” (Simondon, 2017, p. 392).

Así, la primordial distinción estaría en que Simondon busca explicar

la sociedad como una fase superadora de Ser, y no como el encuentro del invisible consigo mismo, ni tampoco como la percepción del Ser de su propia carnalidad. No obstante, las cercanías entre ambos pensamientos están dadas en el proceso que lleva al individuo a trabar relación con la alteridad, principalmente si se atiende a la capacidad de afección inherente a las personas, la cual será para Simondon la clave de interacción y encuentro. Además, se ha podido comprobar que, para Simondon, la posibilidad del devenir transindividual del sujeto se encuentra ya en la fase pre-individual del sujeto social -o psicosocial- como motivaciones y actitudes sedimentadas. Es decir que Merleau-Ponty es también influyente, aunque de modo más tácito, en cómo Simondon concibe dentro de su propio desarrollo ontogénico la efectuación o actualización de la sociedad.

Quedan abiertas las vías para una más exhaustiva investigación de la posible influencia del desarrollo ontológico merleau-pontiano en la filosofía de Simondon, como, por ejemplo, la percepción del tiempo y la presencia o instante social como desfase del tiempo vivido por el individuo. Asimismo, es factible presentar puntos de convergencia en torno a lo que caracteriza al ser sujeto, como puede ser la capacidad de invención o de acción, así como también el ser centro de agenciamientos efectuados sobre un medio asociado. En definitiva, la conclusión aquí lleva hacia más profundos caminos, los cuales enriquecerán las lecturas de ambos filósofos, o al menos permitirán lecturas transversales de sus corpus, como se intentó realizar en esta oportunidad.

## Referencias bibliográficas

- Barthélémy, J-H. (2005). *Penser l'individuation: Simondon et la philosophie de la nature*. Paris: L'Harmattan.
- Buydens, M. (2005). *Sahara: l'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin.
- Combes, M. (2017). *Simondon: una filosofía de lo transindividual*. Buenos Aires: Cactus.
- De Bestegui, M. (2012). Science and Ontology: from Merleau-Ponty's 'reduction' to Simondon's 'transduction'. En, De Boever, e.a (eds.), *Gilbert Simondon: Being and technology*. Edimburgo: Edinburgh University Press. (pp. 154-175)
- Deleuze, G. (2005). *Isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2017). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amarrortu.
- Guchet, X. (2001). Théorie du lien social, technologie et philosophie: Simondon lecteur de Merleau-Ponty. *Les études philosophiques*, 57, 219-237.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.

- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature: notes Cours du collège de France*. Paris: Editions du Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Nueva Visión.
- Ralón de Walton, G. (2010). La lógica práctica y la noción de hábito. *Anuario colombiano de Fenomenología*, vol. IV, 243-261.
- Scott, D. (2014). *Gilbert Simondon's psychic and collective individuation: A critical introduction and guide*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Simondon, G. (2013a). *Imaginación e invención*. Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, G. (2013b). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Simondon, G. (2014). *Curso sobre la percepción*. Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, G. (2016). *Comunicación e información*. Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, G. (2019). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus.
- Simondon, G. (2019b). *Sobre la psicología*. Buenos Aires: Cactus.