

Deliberación y emoción: nociones para una crítica simondoniana de la razón dialógica en Habermas.

Carlos J. Chacón Preciado¹

Resumen

Los modos de relacionamiento deliberativo implican el inacabamiento existencial del individuo, pero la transindividuación lo superpone en tanto portador de carga de ser para individuaciones futuras. En torno a esta idea actualizamos una oposición entre la colectividad alcanzada por los estándares del razonamiento al nivel de conductas intersubjetivas, y una colectividad pre lingüística, multimodal, física y emocional; entre Jürgen Habermas y Gilbert Simondon. El objeto es resituar al individuo y al colectivo en el ser, poniendo en entredicho lo que se considera propicio para vivir en versiones liberales de la colectividad (formación, deliberación, Estado de Derecho, espacio público, y demás similares). Abordamos unas cuantas flaquezas del hombre que razona, el despliegue histórico de su espacialidad, y sentamos las bases para una conclusión que, de la mano de la ética que es *La individuación*, nos permita abordar un pensamiento de lo colectivo que desborde la lógica y el relacionamiento intersubjetivo.

Palabras clave: individuación; Jürgen Habermas; Gilbert Simondon; humanismo; deliberación.

¹ Estudiante del pregrado en Ciencias Políticas. cjchaconp@eafit.edu.co. Trabajo realizado en el marco del curso de Análisis de la Opinión Pública de la Universidad EAFIT.

1. Introducción

El individuo no es todo el ser ni el ser primero.
Simondon

Cuando el populacho quiere razonar, todo está perdido.
Voltaire

Los más queridos por mí tuvieron que avergonzarse de los dones que yo les había entregado.
Nietzsche

La ética que salva al individuo de la iteración existencial, de la muerte sin más, es una actualización cuántica de la ética de los fisiólogos jónicos: la individuación. Aquí entendemos por individuación un devenir *en* el ser, que no agota al ser preindividual, ni es el individuo como término de relación (la individuación es un proceso de purificación de lo individuado). Sin embargo, la ética de la individuación resulta excesiva para la representación del ser, el individuo y el colectivo, que se derivan de la doctrina hilemórfica que comienza con Aristóteles, y que hoy se refina exponencialmente dentro de la dimensión de los objetos técnicos, la democracia y el arte. Esta distancia respecto de las posibilidades de la representación subjetiva dio pie a una propuesta de despliegue de un pensamiento efectivo radicalmente cerrado (el de la razón dialógica), sobre el fondo de un pensamiento radicalmente abierto (el de la pluralidad de lógicas ligada a una preológica).

Como consecuencia, y teniendo en cuenta que *La individuación* no es más que una prolongación de Nietzsche, la forma de proceder de este trabajo fue concebida haciendo analogía de ese despliegue con el despliegue del capítulo de *Así habló Zaratustra* (Nietzsche, 2003), *El niño del espejo*; eso es, presentando al lector el reflejo de un fantasma filosófico que recorre el cristal de un mundo iterado y cerrado (formado en el cristal-sentido): el mundo social de la razón; frente a una filosofía primera que se mira, dinámica y caótica (sorprendida del ente loco² perfectamente formado que ha provocado el cristal-sentido); la cada vez más sorprendida filosofía de lo preindividual.

Así, es oportuno comenzar dejando al lector conocer aquello que entiende Gilbert Simondon, el autor de *La individuación*, por filosofía; más aún, qué entiende por la operación que es leer filosofía. Leer filosofía es individuar el pensamiento, desplegar lo leído sobre el fondo de una individuación análoga que purifica lo escrito, anulándolo, pero dejándolo persistir como positivado. Maurice Blanchot también entiende así la operación-lectura, con ocasión de Nietzsche, y en el mismo contexto filosófico de Simondon: “La lectura es la obra que se realiza suprimiéndose, que se prueba confrontándose consigo misma, y que se suspende mientras se afirma” (Blanchot, 1959: 273). Sin más, digamos con Gilbert Simondon, que la filosofía primera, que no está en

² Referencia al “acto loco” (iterativo existencialmente) de las últimas páginas de *La individuación*, dedicadas a la ética. No se trata de una indicación valorativa.

la sucesión del grafo, sino en el seguimiento aniquilatorio del mismo, es la de un real anterior a la individuación, un real que no puede ser buscado en el objeto objetivado ni en el sujeto subjetivado, sino en el límite entre el individuo y lo que queda fuera de él, según una mediación suspendida entre trascendencia e inmanencia (2009: 400).

La oposición que nos convoca tiene entonces el objeto de resituar el colectivo en el ser; de purificarlo en una ética no-sintética³ que consiste en el desprendimiento del objeto, del sujeto, del individuo y del afuera; un desprendimiento que, al dejarlos intactos, los anula. En últimas, queremos hablar acerca de la transindividuación como la operación de lo colectivo que le permite al individuo sobrevivirse (sobrevivir la propia muerte purificando el sistema vital psíquico positivado), a través de las significaciones mundiales prelingüísticas, y del desprendimiento de aquello que las define como término, pero que no las sostiene⁴.

Del reflejo parlante al Caosmos

In principium creavit Deus Caelum et terram.

Al recibir el premio Kluge “por sus logros en el estudio de la humanidad”, Jürgen Habermas reitera el rasgo interpretativo de la historia de la filosofía que informa sus nociones más populares, contenidas en la teoría de la acción comunicativa. Ese rasgo interpretativo no es otro que el de hacer de su filosofía una deriva deflacionaria de la tradición judeocristiana (Habermas, 2015: 6). Al describir esa primera fuente, de la cual la moderna filosofía occidental se ha de informar, “para entenderse correctamente” (2015: 6), Habermas se detiene en la aparición de “la actitud epistémica del modo comunicativo en que accede el creyente al *Logos* divino” (2015: 8), y respecto a él dice que “lo que el creyente encuentra en la actitud performativa en comunicación no es primeramente el mundo, [y que] en lugar de ello se da cuenta de que la primera persona, torna hacia la Palabra de una segunda” (2015: 8). Para él, es ese mismo giro hacia la Palabra que deja *ceteris paribus* el mundo, presente en la actitud comunicativa del creyente con su comunidad, el que inaugura la discusión filosófica que se extiende desde Agustín, pasando por Lutero, Kant y Hegel, hasta el trascendentalismo americano (del que no se encuentra nada apartado). Esa misma trazabilidad histórica de la noción de comunicación expone uno de los puntos clave para el pensamiento crítico

3 Simondon entiende y traduce así a su sistema la idea nietzscheana de los hombres superiores, pues “el individuo solo existe como superior a sí mismo, vehiculizando una realidad más completa que la individuación no ha agotado” (Simondon, 2009: 452). La ética no-sintética se da en la dimensión que crean los que renuncian a sí mismos, en un espacio metaestable desplegado *ente* los grandes despreciadores. La superioridad se define aquí como aquella operación no-sintética del devenir, que no depende de las facultades individuales.

4 Entiende Emilio en *Dissectae membra y Tchaikovsky* que: “Hace falta pues que dotemos de Fondo a las palabras, y que este reverberar en la soledad devenga-ellas, eliminándolas en su servicio. Eso es la creatividad y nada más; el epifenómeno de una contradicción fundamental entre aquello que “se” tiene, y aquello que “lo” sostiene. El sostén energético es aquello que aniquila los edificios que se erigen sobre su garantía (aunque no por ello sea falsa garantía)” (Emilio, 2020: 7).

de las nociones que hoy corren por los canales institucionales, esas nociones habermasianas que legitiman prácticas y provocan disertaciones en torno a la bondad social del diálogo. Ese punto álgido es la obsesión occidental por la razón.

Ese compromiso de inscripción histórica del pensamiento habermasiano entra en inmediato conflicto con la *ahistoricidad* del Verbo (*in principio erat Verbum*), traducido en la atemporalidad de su “buen argumento”. Pues diría el mismo filósofo que la validez de las “buenas razones no se basa meramente en un contexto, sino en todo contexto posible, en cualquier época y contra el argumento de cualquier persona” (Habermas, 2000: 46). Sin embargo, antes de ese giro primigenio que tanto interesa a Habermas, dado en las primeras comunidades cristianas, habría otro acontecimiento religioso clave para el despliegue de la razón occidental. Se trata de la separación de la oscuridad que precede a la creación del mundo judeocristiano en el texto bíblico del Génesis, y que opone un pensamiento oscurecido, más cercano al abismo (*abyssi*), que a la palabra. La razón adquiere su carácter iluminado (*Lichtung*), que sólo se despliega, *heideggerianamente*, en el “claro de un bosque”, o en un mundo hecho cognoscible (*terra antem erat inanis et vacua*). Aberrante mundo anterior, incognoscible e inenarrable, da ocasión a temer, y nadie podría temer más la voz múltiple del abismo que el hombre “raciocinante”. Nietzsche (2019) lo advirtió, en *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*, junto con el miedo que provoca al hombre de conceptos la hostil inadecuación respecto del intempestivo caldo de la realidad preindividual. Así, advertimos el primer alejamiento sustancial de los potenciales estructurantes de lo preindividual en el giro performativo hacia la palabra del hermano.

Si Habermas se aparta de la hostilidad de la intuición, de la estructura supra individual de la emoción, hacia aquel otro mundo del concepto madurado a través del diálogo y la razón, ¿tendrá cabida el hombre de intuiciones en una concepción tal de la teoría de la acción comunicativa?, ¿será el mundo de las razones irracionalmente temeroso del hombre que “existe como superior a sí mismo” (Simondon, 2009: 452)?⁵, ¿es la deliberación una práctica hegemónica, a pesar de todas las fórmulas de inclusividad que pueda sostener?, y ¿qué carácter tiene una comunidad política que no se base en esos conceptos? Aquí sugerimos que esa obsesión del pensamiento occidental por el *Logos*, de la que Habermas y la política deliberativa no se desconocen parte, da ocasión para pensarnos por fuera del “buen razonamiento” (dado que el pensamiento no se reduce al argumento bien razonado), por motivos que una genealogía de la razón ilustrada (y hoy técnica) nos pueden mostrar. Eso, apuntando flaquezas históricas de la construcción de públicos “raciocinantes”, “iluminados”, y cuestionando la empresa habermasiana de la dilucidación de ciertas condiciones para el diálogo entre hombres.

Fundimos las lecturas críticas de Habermas con una lectura de la “ontología precrítica” (Simondon, 2019: 463) que es la ontogénesis, buscando superar en el camino ciertos

5 De ahí el interés de la plebe, “que dirá parpadeando ‘todos somos iguales’” (Nietzsche, 2003: 448). En el mercado (o en las democracias liberales), dice Nietzsche, “nadie cree en hombres superiores” (2003: 448).

postulados ontológicos de la crítica. Así, aunque nos sirvamos de la crítica, lo hacemos para aplicar nuestra operación de lectura filosófica (anular aquello que leemos sin impedirle persistir), y reconocer la potencia de estructuración de lo colectivo que no yace en ningún rasgado ontológico individuado, sino en los excesos de todo lo que, al desbordarse a sí mismo, llega a ser. Allí es donde, en palabras de Simondon, “la emoción se estructura” (Simondon, 2009: 468); pues la emoción (en la situación de soledad) manifiesta en el individuo el potencial real preindividual de la naturaleza (el ser anterior al comienzo). Los conceptos de emoción y de transindividuación se ponen así de frente a una deliberación insuficiente y angustiante en términos de la existencia superior, y a partir de ellas, tratamos de pensar un devenir de potenciales metaestables y de reductos multimodales de existencias históricamente puestas en el atolladero de la espacialidad “raciocinante”.

2. El inhumano espacio de lo público.

Un Habermas bastante joven (con dificultades para integrarse a la corriente crítica de sus colegas frankfurtianos por la polémica defensa de la separación entre teoría y praxis) asociará al “público raciocinante” más temprano con “una práctica secreta de la Ilustración” (Habermas, 1981: 74). El espacio en que la paridad entre hombres garantiza la sola autoridad del argumento, y no del estatus, es para él uno de los avances que prueban que “la luz de la razón, necesariamente oculta bajo un velo protector, va descubriéndose por etapas” (Habermas, 1981: 73). Esas agrupaciones públicas de fácil acceso, construidas “sobre la base de la cooperación” (1981: 73), que tanto recuerdan a las comunidades de creyentes evocadas en la conferencia del premio Kluge, no eran las únicas que se llenaban de miembros. Mientras los espacios de opinión devenían “inclusivos” (un buen ejemplo de esos espacios es el café), otros espacios se encontraban repletos de “lunáticos”, “imbéciles”, “descabellados”, o (según los más creativos registros de los sanatorios) “visionarios” (Foucault, 2015: 187; el énfasis es mío). El descubrimiento de la luz de la razón y la historia de la formación de “públicos raciocinantes” es la senda del descubrimiento de la sinrazón, y de los deformadores de lo público: visionarios, perezosos⁶, adormecidos y suicidas. Todos los anteriores, que yacían mezclados, no eran menos que la otra cara de la construcción moderna del espacio público.

Si un claro para pensar entre hombres supone la “boscosidad” bárbara de no-hombres, a lo que apunta el posicionamiento del argumento en el centro de un espacio histórico, es que el argumento deviene central a despecho del ser, de modalidades de existencia inadvertidas, portadoras de potencia transindividual manifiesta en comunicables

⁶ Recordemos la muy ignorada asociación establecida por Nietzsche entre los modos de existencia relegados a la vergüenza, en virtud de su cercanía con la potencia emocional de lo preindividual, y el carácter supra individual de la verdadera creación: “Si es uno algo, no tiene necesidad de hacer nada. Por encima de los hombres productores existe una especie superior” (Nietzsche, 1984: 158).

flujos de emoción. En nuestra historia reciente (aquella que ha inventado al hombre como sujeto de conocimiento) habría coexistido, junto al hombre de palabra, un humano de los constreñimientos, de las mutaciones (biológicas, técnicas y psíquicas), y de la física emoción (que estructura desde la soledad una comunidad, mediante el exceso de significación incommunicable lingüísticamente)⁷. El carácter bicéfalo del hombre posterior a la invención de la imprenta y del sujeto cartesiano, revela en últimas una lucha en que se disputa la dilucidación del estatuto ontológico del hombre, y que cercena la pluralidad de la significación en su reducción al lenguaje. Lo que resulta abarcable es que, en esa partición, la versión contemporánea del hombre público, del pensador, parece haber por mucho ahogado a su oponente (que siempre es legión⁸). El fin de una peste y la introducción en el mundo occidental de la *res cogitans*, la creación del ente irracional y el enjuiciamiento moral de la pobreza, la ignorancia o de la vagancia, en últimas entronan la diferenciación ontológica de un modelo de hombre racional e inclusivo. Sin embargo, los supuestos ontológicos de su inclusión son insuficientes respecto del exceso que emana la operación tanatológica del hombre emocional.

Anticipando una réplica, incluso cuando la razón frankfurtiana se posiciona como razón crítica, es decir, “razón consciente de la alienación dominante a que el hombre está sometido” (García-González, 1994:199), su apuesta no deja de ser en un nivel fundamental una revalorización del pensamiento en los términos de una razón definida como “vía hacia la configuración de una conciencia crítica colectiva que haga posible la mutación de lo existente” (1994:198). El “camino” es lo que aquí interesa, pues parece convocar de nuevo la obsesión del hombre ilustrado, que si bien reconfigurado, se construye sobre la observación de formas de sinrazón (*tenebrae*), de la crueldad si se quiere, y descarta vertientes inadvertidas que se supone fundadoras de alienación, o potencialidades no estructuradas que habitan al individuo. Así, la ética negativa frankfurtiana, que se entiende como el modelo generalizado pos-Auschwitz, es básicamente limitante y fundadora de un dominio de realidad cerrado (no es estrictamente una ética)⁹.

Aún más, si en el curso de descubrimiento por etapas de la luz de la razón pública se sobrevuela modalidades de existencia en el supuesto de lo que Simondon llama despectivamente “un humanismo fácil” (1990:102), no solo las significaciones son hechos

7 El modelo de este hombre está, por ejemplo, en la introducción de *Defender la sociedad* (2000), en la pertenencia admitida de Foucault a “la grande, tierna y callada *francmasonería de la erudición inútil*” (2000:18; el énfasis es mío).

8 Este ahogamiento de lo colectivo explica que la comunidad grande, tierna y callada a la que se refiere Foucault, adquiera todas las características de la exclusividad y el ocultismo, en el dominio del sujeto de conocimiento.

9 La premisa de Auschwitz como atrocidad a nunca ser repetida es en sí misma limitación para pensar Auschwitz sin mediación, y superarlo en un orden de realidad abierto. Al detenerse en la Cosa irrepresentable, suspendemos el resto individuado que muere sin más. Auschwitz es también comienzo de un orden democrático que cierra el orden de realidad e itera parcialmente al individuo acabado. Una tarea fundamental de la filosofía materialista es sacar al objeto irrepresentable del edificio simbólico-traumático. Auschwitz es el principio de una individuación espiritual que debe ser pensada en la radicalidad de su repetición cotidiana, constante (en la cultura) y subrepticia (en el modo de relacionarse con otros).

parasíticos medios de vergüenza (Nietzsche, 2003:140), también lo son las inscripciones ontogenéticas enriquecidas del modo de existencia técnico y molecular. Habermas presagia con contundencia, desde la más refinada actualización del hilemorfismo, el carácter residual del hombre emocional (que, como Zaratustra, debe afrontar la prueba de la soledad), en un pasaje siniestro de su *Conciencia moral y acción comunicativa*:

Los individuos adquieren y sostienen sus identidades apropiándose de tradiciones, perteneciendo a grupos sociales, y tomando parte en interacciones sociales. Por eso es que ellos, como individuos, tienen elección entre la acción comunicativa y estratégica sólo en un sentido abstracto, en otras palabras, en casos individuales. No tienen la opción de una ausencia de largo plazo de los contextos de acción orientados al alcance del mutuo entendimiento. *Eso significaría regresar al aislamiento monádico de la acción estratégica, o a la esquizofrenia y al suicidio. En el largo plazo esa ausencia es autodestructiva* (1990:102; el énfasis es mío).

Traducir a la práctica la fatídica sentencia que hace Habermas en términos del lunático implica preguntar si el hombre puede actuar, elegir, ser parte de una comunidad, solo si su praxis ciudadana/individual se da dentro de la propia estructura de la comunicación lingüística. Por el contrario, aquí sostenemos que la última opción no constituye una comunidad ni un modo de sobrevivir luego de la muerte, sino una iteración angustiante. Es decir, ¿podría la acción basada en la estructura de la comunicación lingüística, tal como propone Habermas, devenir políticamente exclusiva (la inclusión universal que es la quintaesencia de la exclusión)?

Para Guy Debord, en 1992, nadie había hecho aún el menor comentario crítico acerca de los hitos democratizadores de occidente, pues “lo único que [había] podido registrarse [era] la aparición de una suerte de conmoción geológica. Se fecha el fenómeno, considerándolo suficientemente comprendido [...] tan indiscutible como el resto de las señales democráticas” (Debord, 2010:36). Aquí no tratamos de hacer tal comentario, porque también consideramos que la crítica, cuando se realiza, es superada en los términos de sus propios supuestos ontológicos. Conociendo el acervo filosófico metafísico de Habermas, se nos antoja decir junto a Debord, que el modelo de la democracia deliberativa, así como la mercancía, “sabe muy bien cómo hacer para presentarse a primera vista como algo [...] autoevidente, cuando es, al contrario, algo tan complejo y lleno de sutilezas metafísicas” (Debord, 2010: 51). Algo muy similar de la tradición habermasiana escribiría Foucault, cuando a propósito de este filósofo, dice que cuando “distingue entre dominación, comunicación, y actividad finalizada, no [ve] en ellas tres dominios separados, sino más bien tres «trascendentales»” (Foucault, 1982: 218). Entender la limitación del capital y de la deliberación es superar esa limitación, pues la crítica anula los postulados ontológicos de los que parte (la crítica simondoniana nos conduce así a una “precrítica”).

Cuidándonos mucho de limitar un comentario sobre Habermas a decir que despliega su modelo deliberativo de democracia en el orden de la utopía, quisiéramos más bien ampliar esta limitación del pensamiento dialógico-obseso y logo-céntrico habermasiano,

moviéndonos hacia el pensamiento no mediado que se individúa, oblitera posiciones, en una topología ajena al concepto; más cercano pensamiento, este, a las fuerzas hostiles de la emoción que a los madurados conceptos del *bíos theoretikós*. Esto implica cercanía al hostil dominio de los microorganismos, de residuos nucleares, y de las topologías culturales del campo vírico. En palabras de quien oponemos a Habermas: “lo colectivo existe *fusicwV* (físicamente), y no *logicwV* (lógicamente)” (Simondon, 2015:468).

3. Una breve transición: El pensador del bosque.

Pregunta Heidegger (2000/1947) en su “Carta sobre el humanismo”: ¿se puede llamar irracionalismo al esfuerzo por reconducir al pensamiento a su elemento? (Heidegger, 2000: 14). Sin embargo, para Heidegger “el pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre” (Heidegger, 2000: 11). Su apunte sobre la apariencia del irracionalismo aún se da en los términos de la diferenciación ontológica, y de una diferenciación marcada por el habitar el lenguaje. Su misiva es contra la reducción del pensamiento a la técnica y a la mera mediación comunicativa; pero, diez años más tarde, un calladísimo Simondon, opacado por las personalidades filosóficas del momento francés, vasto conocedor del pensamiento heideggeriano, escribía:

La cultura se ha constituido en sistema de defensa contra las técnicas; ahora bien, esta defensa se presenta como una defensa del hombre, suponiendo que los objetos técnicos no contienen realidad humana [...] La oposición que se ha erigido entre la cultura y la técnica, entre el hombre y la máquina, es falsa y sin fundamentos; sólo recubre ignorancia o resentimiento. Enmascara detrás de un humanismo fácil una realidad rica en esfuerzos humanos y en fuerzas naturales (1990:102).

Se dejó el individuo desarticular de los paralelismos biológicos, y corrió a avalanzar lo técnico sobre la precaria construcción consensual de asociaciones intersubjetivas, finitas e iterativas. Como respuesta al “humanismo fácil”, habrá que introducir lo excesivo en lo técnico, microbiológico o subhumano, como puerta de salida de la noción de cultura humana, como corazón múltiple del concepto de hombre concreto, que renuncia a las exigencias del cristal-sentido sobre el que recompone el caos presubjetivo y refleja su propia limitación en la culturización de la vida (este individuo cultural está incapacitado para pensar las posibilidades reales de la propia muerte en términos de lo que nosotros llamaremos “marcado tanatológico”).

El humanismo, en especial la variante habermasiana, es fundamentalmente reducción de lo humano. Para dar un ejemplo más, central en tanto coyuntural, la estructuración de patologías víricas o bacterianas ha ayudado más a estructurar la individualidad renacentista, humanista y logo-céntrica, que los mismos esfuerzos inmanentes del ser humano voluntarista. Basta mirar *El sujeto de la plaga*, de Ernest Gilman (2010). En la lectura de Gilman, se entiende que sin la mortífera *Yersinia Pestis*, sin disentería o lepra; que sin fenómenos naturales como el fin de las glaciaciones y las oleadas de calor que expone el historiador francés Le Roy Ladurie (2017) en su *Historia humana y*

comparada del clima, no habría cosa tal como sujeto moderno de conocimiento, hombre racionante o estructuración de un modo concreto de comunicación. El humanismo es así menos humano de lo que parece, y la comunicación lingüístico-racional habermasiana más extraña al ser humano, en tanto que éste último habita un mundo que evidentemente lo excede. El giro performativo hacia la palabra en el otro deja al mundo en un estado de cosas infecundo por alejamiento, solamente justificado por la estabilidad de unas facultades cognoscitivas útiles al rendimiento de economías intelectualizadas (repletas de “pensadores”). Las nociones exclusivistas del diálogo o la democracia están claramente inscritas en cierta lectura de las iniquidades de la realidad, pero en una lectura que no ve su inscripción trasera dentro de las estructuras moleculares más o menos irreversibles del conocimiento y del poder, en que está atrapada, con la ayuda del tiempo, a despecho de la advertencia del desorden subjetivo (Deleuze & Guattari, 2016:137).

Tal vez sea cierto que el hombre es el animal enfermo que ha perdido el mundo, como afirma sin aire de novedad la tradición fenomenológica. Esa enfermedad es, sin embargo, en su forma histórica concreta, una variedad de modalidades del humanismo. Paradójicamente, la intersubjetividad inclusiva ha hecho perder los lazos de significación que prometen al sujeto seguir siendo sujeto (Simondon, 2009: 502).

4. Lo transindividual.

Digámos con Laureano Correa (2013), en contraste con los supuestos trascendentales y las sutilezas metafísicas que sostienen al Estado de Derecho; que:

La categoría de lo colectivo no está definida por la pertenencia de los individuos a una comunidad dada, étnica, cultural, religiosa. El ingreso del individuo a lo colectivo no es como parte de un todo exterior a él. Tampoco se instituye, por ejemplo, por un pacto [o consenso], que suponen a los individuos como la materia del grupo; esto es, al colectivo como reunión de individuos. [...] Lo colectivo implica el nacimiento de una nueva realidad [que no se puede evaluar en los términos del individuo que la precede]: lo transindividual (Correa, 2013: 2 min, 29 s).

Y para el pensamiento de lo transindividual, el individuo es “*el punto singular de una infinidad abierta de relaciones*” (Simondon, 2015: 440; el énfasis es mío). Si la intersubjetividad inclusiva es insuficiente para Simondon, en términos de la exigencia de la elección colectiva, también “es insuficiente decir que es el lenguaje el que permite al hombre acceder a las significaciones; [por el contrario, es el lenguaje para él] instrumento de expresión, vehículo de información, pero no creador de significaciones” (Simondon, 2015: 458). Esa significación es anterior al lenguaje, y no puede ser suministrada por el encuentro entre hombres, por la expresión y la actividad sintética del individuo racionante.

Sí sucede así, por el contrario, con un Habermas influenciado por Karl-Otto Apel, que utiliza su estudio sobre la competencia comunicativa, y su exploración mutua de las condiciones últimas de la argumentación, para anticipar una comunidad universal e ideal de diálogo (Doménech, 1980: 31). Javier Muguerza, por ejemplo, no ha podido resistirse a referir esta “situación ideal de diálogo” habermasiana comparándola a la “comunidad de los santos” (1980, p. 32). Resuena una vez más la comunidad de creyentes de la conferencia del premio Kluge con que comenzamos este texto, y la *rex generalis* o *lex universalis* cartesianas que, según el Habermas de la *Crítica de la opinión pública*, son antecedentes históricos de las condiciones últimas de la argumentación. Sin embargo, “la *res cogitans* y el sujeto trascendental se encuentran de pronto con que poseen un *estado de ánimo*” (Penas-López, 2014:114).

Ese estado de ánimo, retomando la construcción de significaciones en términos de Simondon, habilita una nueva forma de comunicación, y es la comunicación que estructura lo colectivo en la medida en que ella es toda emoción. Es decir, no se trata del lenguaje, de la lógica ni la gramática, que estructuran las condiciones de posibilidad para la construcción de una categoría más bien limitada de lo social-dialógico (sin embargo, lo transindividual es absolutamente dependiente de lo positivado). Aquí es la emoción la prefiguración del descubrimiento de lo colectivo, que se encuentra latente no ya en el individuo, sino en el carácter entredicho del individuo ante el potencial real que lo precede. Esa potencia no es mediada por un diálogo, y aquí tomamos de Laureano Correa (2013) un aspecto fundamental de nuestra propuesta, y es que el hombre únicamente alcanza lo colectivo al enfrentar la prueba de la soledad (el colectivo simondoniano es un colectivo que se efectúa en la soledad). A propósito, nos dice Nietzsche que volvería Zarathustra a sus discípulos, instándolos a ponerse en entredicho para constituir un pueblo: “Vosotros los solitarios de hoy, vosotros los apartados, un día deberéis ser un pueblo: de vosotros, que os habéis elegido a vosotros mismos, debe surgir un día un pueblo” (Nietzsche, 2003:135).

El pensamiento simondoniano de la existencia auto constitutiva de lo colectivo también implica una elección, pero no una elección concienzuda de modos de relacionarse por parte de individuos racionantes, a través de leyes o espacios inclusivos para el argumento, sino una elección que “es estructuración dentro del sujeto con otros sujetos (colectividad que es ‘puesta en entredicho del sujeto’, y no puesta en frente del uno con el otro en una actitud de interacción)” (Simondon, 2015: 461). Una ontología de la elección de este calibre, que se califica como genuina operación colectiva, “es recíproca y supone una operación de individuos más profunda que una comunicación inclusiva de las razones o una relación intersubjetiva” (Simondon, 2015: 461).

Poner en entredicho al sujeto para elegir ser colectivamente, equivale a ser colectivamente antes del lenguaje. Para Simondon, el individuo habrá de fundirse, de sobrevivir en un desborde de sí que le permite llegar a ser purificándose en la anulación no-sintética de lo que persevera, en una renuncia (no ascética) del límite somatopsíquico o de las conductas específicas como la división del trabajo o la formación de

opiniones, y que le permite hacerse cercano no de las palabras que construyen un discurso razonado bajo condiciones trascendentales, sino de los potenciales preindividuales cuánticos de los que es portador (cargas insoportables de indeterminación). La sensibilidad perturbadora del hombre de intuiciones emerge ya en lo colectivo, no como individuo, forma y materia, fragmento-símbolo de sociedad mutilada, carente de significaciones y de mundo, sino como ser que es en recíproca relación con individuos desaparecidos (eso es, el *devenir*).

Conclusión

Nos queda todavía hacer la pregunta por la individuación en general (pregunta por la ética que es la individuación misma), para poder resituar a ese individuo psicosomático angustiado y patogenético de la negatividad en el ser. Esa situación del individuo en la zona central del ser implica:

i) La prueba de finitud que es la investigación filosófica (“El problema sólo existe en la medida en que obliga al individuo a reconocer su carácter limitado temporal y espacialmente”¹⁰; Simondon, 2009, p. 413), ii) la marcación tanatológica corporal, o la posibilidad de la vida separada-migrada fuera de la unidad biológica (“Es el carácter tanatológico el que marca la individualidad”; Simondon, 2009: 247)¹¹; y en iii) el tránsito realizado más allá de la soledad (donde Zaratustra encontró, no un Dios creador, sino el Eterno Retorno). Esta última posibilidad nos lleva a admitir que el proceso de individuación no es distinto del devenir (no hay devenir del individuo, sino devenir de la individuación); y si aquella individuación es estrictamente devenir sin individuo (sin pensamiento individual que sobreviva a la purificación del Retorno), debemos especificar con todo énfasis que aquello que sobrevive al individuo, relativo al individuo psicosomático, no está en el individuo, sino que es la relación transindividual del sistema individuado con la naturaleza previa a la individuación (lo que Simondon llama “Significación”).

10 Aquí insistimos con Gilles Deleuze y Michel Foucault en la definición rigurosa de lo que es un problema, por oposición a una mera interrogación. ¿Son los problemas de las ciencias sociales contemporáneas realmente problemas, o interrogaciones privadas? El campo problemático significativo del capitalismo, por ejemplo, deja de serlo, cuando se lo presenta bajo las modalidades investigativas de “repensar” el fenómeno, o de pensar en “alternativas”, en “soluciones”. Allí se pasa del campo del problema al de la elucubración privada con rendimientos cognoscitivos-capitalísticos definidos.

11 En una versión libre de la ética de las desapariciones de Blanchot y de Hegel, se trata de encontrar la posibilidad real de la propia muerte en todas las dimensiones individuadas. Más específicamente, de concretar aniquilaciones físicas que resuman la operación de desprendimiento que debe darse al nivel simbólico, como biológico, en función del devenir (no perpetuar la especie deviene indicador ético y marca tanatológica). Por esto mismo Nietzsche sospecha de los filósofos que tienen familia. Morir para los otros y para sí mismo no es, en definitiva, suficiente. Lo anterior no imposibilita la tendencia a perseverar, pues, como escribe Simondon, “el instinto de muerte es el límite dinámico del ejercicio del instinto de vida” (2009: 251). En otras palabras, es más complejo que elegir entre morir o vivir; es vivir marcado tanatológicamente (usando palabras del joven Foucault, se trata de un “vitalismo sobre fondo de mortalismo”). Es, por ejemplo, lo que hacen del vitalismo don Quijote, Zaratustra y Cristo.

En últimas, la ética que es la individuación se opone i) al creacionismo (en la dimensión del Retorno se destruye o purifica todo aquello creado personalmente), ii) a la angustia, iii) a la patogénesis (ausencia de relaciones de significación con otros vivientes), y iv) al vértigo de la existencia iterativa (Simondon, 2009: 501). La ética es ética superior¹², pues no se realiza en la dimensión individual (toda movilización es vacua, toda revolución vacía, todo pensamiento diferente mera iteración, todo intento por modificar valores y normas mera apariencia). Si unimos estos elementos de la ética simondoniana, obtenemos una actualización cuántica de la ética jónica: eso es, viviendo sobre la *zona* central del ser, accedemos prelingüísticamente al sentido de la individuación perpetuada, que es el Retorno. No se trata de relacionarse intersubjetivamente, de hablar o de ser escuchado, de ser visto ni oído, de crear o de mejorar. Sobrevivirse en la individuación es, sencillamente, “ponerse en entredicho” (Simondon, 2009: 416).

Por último, es fundamental apuntar que, si bien hablamos de una ética no-sintética, no se excluye la posibilidad del conocimiento, pues ella es conocida de un modo radicalmente diferente, más rico que en la acepción tradicional del conocer cartesiano. La individuación, o sea la ética del sujeto, es lo que debe ser conocido, en el ser, en primer lugar (Simondon, 2009: 43); pero, si hay varios tipos de individuación, hay también varios tipos de lógica derivados de una teoría del ser anterior a toda lógica. Conocer la individuación es “pluralizar la lógica” (2009: 43), individuar el pensamiento por analogía a la individuación física (pensar *en* el mundo *con* el mundo y *en relación* con el devenir que purifica al ser de lo individuado sin más¹³), y abandonar la sucesión grafológica del pienso cartesiano. Es, en una expresión del propio Simondon, un pensar cuántico o del *quantum* de existencia que es el individuo no sobreviviente (es el conocimiento insoportable que tiende indefinidamente hacia lo que nunca conocerá).

La pluralidad de lógicas relativa al conocimiento de la individuación, que debe afectar al individuo antes de superarse, la vemos claramente en Zaratustra, como “un nuevo modo de hablar” (Nietzsche, 2003:141), una voz ininteligible compuesta de voces, que emerge de un momento transindividual de amor con los seres asociados en la renuncia a sí mismos (con demasiada lentitud corre todo hablar intersubjetivo). La comunidad transindividual de las desapariciones, el encuentro entre el individuo y la realidad transindividual “sólo puede ser una situación excepcional que presenta exteriormente todos los aspectos de una revelación” (Simondon, 2009: 417). Así, el colectivo auténtico rechaza todo requerimiento en términos de la formación individual, la valoración o la empatía.

12 Resulta inabarcable en este trabajo el llamado “último pecado de Zaratustra”: “la compasión por los hombres superiores” (Nietzsche, 2003, p. 519). En la última página de *Así habló Zaratustra*, sin embargo, ese mismo pecado deja de importar, y Zaratustra abandona “su caverna, ardiente y fuerte como un sol matinal” (2003: 519). Zaratustra se suicida.

13 El placer de no-ser-hombre, de no-ser-humano, “de revolcarse entre los jabalíes y las flores” (Preciado, 2009: 136).

Si lo transindividual depende de una pura revelación del devenir, su sentido es también cristiano, pero el punto clave de este apunte es que no lo es en el sentido de la ética dialógica cristianizada de las comunidades del premio Kluge de Habermas; quien, por eso, actualiza en la historia el demonio deformador de la doctrina que Zaratustra ve al tomar su espejo (Nietzsche, 2003:139). La revelación de lo transindividual puede ser enunciada sin temor de traición, como lo hace Foucault con el caso de la francmasonería (2000: 18), pues solo será conocida si aquel que lee ya la ha conocido (Simondon dice, con reservas: “tu no me buscarías si no me hubieses encontrado”; 2009: 417). Así, diremos que lo transindividual implica un desprendimiento que parte del Orden¹⁴; y, por tanto, no habrá el individuo de proponer reformas fácticas o normativas, alternativas, al orden democrático hegemónico de la incompletud existencial dialógica, ni mucho menos al capitalismo (el pensamiento de las alternativas que es la determinidad, apareciendo falsamente como indeterminidad, nos ciega ante el momento de lo transindividual). Solamente hay que aprender a desprenderse, aprender a renunciar, a transitar la soledad, a recibir la revelación del amor transindividual (amor que es simultáneo al *amor fati*), y extender sin temor a la prostitución obras filosóficas que el “futuro pueblo ambulante de los reveladores” (Deleuze y Guattari, 2020: 488) pueda anular mientras actualiza. El *amor fati*, fórmula para expresar la grandeza de los hombres despreciadores, es “el no-querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y aún menos disimularlo [...] sino amarlo” (Nietzsche, 1978: 47).

¿Cómo traducir estos indicadores a la cotidianidad que pretende acabarnos en la angustia?¹⁵, ¿cómo salir de la parte muerta¹⁶ que, no-siendo, itera el mundo y la cultura? La anulación de la vida cotidiana es posible sin que propiamente deje de existir en su virtualidad, y es fundamental, porque el carácter tanatológico del individuo es incompatible con las tendencias cotidianas (con lo que Simondon llama “la realidad social integrable”; 2009: 251). Por oposición a esa realidad social integrable (familias, personas, caras, mesas, libros, camas, sillones, tacitas de café, etc.), Simondon describe un instinto que asegura que el individuo psicosomático nunca llegue a efectuar

14 Hegel nos dice así mismo sobre Jesús que, antes de asumir su vida pública, se preocupó por “la posibilidad de hacerse independiente de la naturaleza en general (*despeñarse*)” (Hegel, 1981: 30; el énfasis es mío). En ese sentido, su alejamiento de juventud, análogo al de Zaratustra, condensa el momento de encuentro con la realidad transindividual.

15 Vale la pena despertar un debate acerca del supuesto incentivo de la angustia en la filosofía y en la música (caso Heidegger y caso Tchaikovsky, por ejemplo, por oposición a Simondon y a Brahms). ¿Es la angustia acicate de verdadera creación, o se logra la superación de la angustia sin que el individuo angustiado se percate de ello, y por ello se la supone allí donde se confunde con la alegría?

16 Esta expresión es importante, pues la parte muerta (insensible) del mundo es el elemento tanatológico mismo de la individuación. El devenir está truncado sin lo que él mismo elimina (por ello no hay que renunciar a nada de lo que somos en los límites somatopsíquicos, e incluso, será necesario intensificar aquello que nos daña y nos acerca a la muerte eterna como ironía del recibimiento en la vida eterna). La presencia que salva de la propia muerte es la muerte sin más, el individuo absoluto; la proximidad a la muerte repetida *ad infinitum* nos revela el sentido del Eterno Retorno.

la construcción completa del superyó (radical separación respecto de Freud y de la posibilidad real de construir una “cultura humana”). La discontinuidad del espacio cotidiano está en el instinto desvitalizante (daño gobernado por el ser que nos sobrevuela), en el instinto inhibitor de las tendencias virtuales de socialización.

Un último rasgo ético de *La individuación* es la relación radicalmente distinta que mantiene con aquello que Simondon entiende por acto moral. De cierto modo, la moral de la individuación es un antimoralismo, pues solo tiene en cuenta la “relativa inadecuación del acto consigo mismo” (Simondon, 2009: 501). Es una moral que procede por actos sistémicamente inadecuados, más allá del bien y del mal, que, como atributo más importante en términos de su relación con la ética, *no pueden perseverar en su ser*, pues serían egoístas y dominarían el resto de los actos (Simondon, 2009: 501). El acto que persevera en su ser es un acto loco o inmoral, y Simondon lo describe como el acto “idéntico al acto perfecto” (Simondon, 2009: 501). El antikantismo de Simondon es radical, pues ve en la normatividad interna del acto loco, idéntico al perfecto, el indicador del cierre de la realidad y el fin del devenir en un esteticismo parasítico con apariencia de significación. Para Simondon, el terrible orden de realidad totalitario (cerrado), el gobernado por el acto que ya solo contiene su normatividad absorbe y concentra en sí mismo cualquier emoción y cualquier acción, hace converger hacia él las diferentes representaciones del sujeto y se convierte en punto de vista único: cualquier solicitud del sujeto llama a la iteración de este acto; el sujeto se reduce al individuo en tanto resultado de una única individuación, y el individuo se reduce a la singularidad de un *hic et nunc* que se recomienza perpetuamente¹⁷, que se transporta por la totalidad de sí mismo como un ser separado del mundo y de los demás sujetos abandonando su rol de transferencia (Simondon, 2009: 502).

Para Simondon el acto loco es el acto impensable, traducido como pura apariencia de pensamiento (esteticismo); para la individuación análoga del pensamiento que es la filosofía, no puede haber convergencia de representaciones (como sucede en el pensamiento cartesiano). Simondon abre la posibilidad de distinción entre el pensar individual que es la determinidad absoluta, y por ende nunca diferencia (nunca ha existido el “pensamiento diferente”, ilusión que se incluye en los modelos de deliberación), del pensamiento insoportable, cargado por grados de naturaleza, de indeterminidad. El pensamiento (aquí Simondon actualiza la noción de libertad en Schelling para situarla entre sí y el *Theatrum Philosophicum* francés) es un tensor insoportable que puede aparecer como signo vacío, fracaso de cada momento; indefectible fracaso filosófico que es la cumbre del pensamiento. Simondon, pensador de los sistemas de vivientes

17 Aquí Simondon reitera que el Eterno Retorno no se trata del perpetuo recomienzo, del retorno perpetuo de lo mismo individuado, sino que, anticipando la lectura que Deleuze hará de Nietzsche, describe el Eterno Retorno como el Retorno de la Diferencia (de la ligadura con la naturaleza no individuada, que también se hace imposible sin aquello que ya no vuelve más). El individuo es una vez, pero la individuación retorna.

es al tiempo pensador de lo insostenible; ve schellingueamente que la cadena de ser está rota, se enfrenta al momento del abismo de la eternidad. Así, creemos que el pensamiento simondoniano de *La individuación* es la antesala necesaria de una ética de la aniquilación¹⁸ mucho más compleja y rica, que no tenemos ocasión de abordar en este trabajo.

Para acabar, digamos que los modos de relacionamiento deliberativo implican el cierre de la realidad en los límites del individuo sin más, sin relaciones de significación. Haciéndolo, la significación se torna significativa, y el lenguaje, mero aparato de dominación¹⁹. Por ello, es necesario poner entre signos de interrogación la deliberación democrática adjunta al juicio de la razón, y atrevernos a reconocer la pluralidad de lógicas ligada a través nuestro por una riqueza caótica del universo preindividual y presubjetivo. Si la democracia deliberativa es el atolladero del individuo iterado como tendencia de muerte, entendido como mero término de relación sometido a la cadena significativa, lo transindividual es el dinamismo indeterminado de las significaciones mundiales, que permite comunicaciones veloces prelingüísticas con vivientes, en virtud de la superación de lo que los constituye, pero no los sobrevive (los une la superación de su propio sistema físico en presencia de la emoción de sentirse mera fase de ser). En ese sentido, la filosofía es un camino de marcación tanatológica que, anunciado por la emoción incommunicable del ser, permite ponerse en comunicación prelingüística con el mundo de vivientes superiores de cara al devenir (la comunidad de desapariciones). El pensamiento de la individuación tiende a la diferencia del Orden, sin reformarlo en tanto ama lo necesario, y se sabe portador de una carga preindividual, estructurante de comunidades no mensurables, por fuera de la realidad temporal y libres ante el primordial no individuado.

Bibliografía

- Blanchot, Maurice (1959) *El libro que vendrá*. Caracas: Monte Avila Editores.
- Correa, L. (2013) *Coloquio Gilbert Simondon - Correa, Laureano - 2º ponencia Mesa 2*. [Archivo de video] En: https://www.youtube.com/watch?v=iVKmtE_xHTk
- Debord, Guy (1999) *La sociedad del espectáculo*. España: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2017) *El anti-Edipo*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix. (2020). *Mil Mesetas*. España: Pre-Textos.
- Domènech, Antoni (1981) "El diagnóstico de Jürgen Habermas, veinte años después". En: Antoni Domènech - Rafael Grasa(Eds.) *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili S.A.

¹⁸ La individuación es el devenir, pero también es el suplicio de la individuación.

¹⁹ Zaratustra dice que ha enseñado a su alma el amoroso despreciar *para apartar de ella todo obedecer* (Nietzsche, 2003: 356).

- Emilio (2020) "Dissectae membra y Tchaikovsky". En: <https://ficciondelarazon.org/2020/07/15/emilio-steinhauser-dissecta-membra-y-tchaikovsky-o-de-la-fondidad-y-la-creacion/>
- Foucault, Michel (1982) "The Subject and Power". En: Dreyfus -Hubert- Rabinow (Eds.): *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, Michel (2000) *Defender la Sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2015) *Historia de la locura en la época clásica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- García, Gloria (1994) "Historia y crítica de la opinión pública: una aproximación". En: *Revista de Pedagogía de la Universidad de Salamanca*, Vol. 6, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Gilman, Ernest (2010) "The Subject of the Plague" En: *Journal for Early Modern Cultural Studies*, Vol. 10, No. 2, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press.
- Habermas, Jürgen (2000) "Richard Rorty's Pragmatic Turn". En: R. Brandon (Ed.) *Rorty and his critics*. Oxford: Blackwell.
- Habermas, Jürgen (1990) *Moral consciousness and communicative action*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (1994) *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gil S.A.
- Habermas, Jürgen (2015) *Kluge Prize Award Ceremony* [Archivo de video]. *Library of Congress*. En: <https://www.youtube.com/watch?v=obfVuKlwTWk>
- Heidegger, Martin (2000) *Carta Sobre El Humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, G. W. F (1981) *Historia de Jesús*. Madrid: Taurus.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel (2017) *Historia humana y comparada del clima*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friedrich (1978) *Ecce homo*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- Nietzsche, Friedrich (2019) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Roma: Greenbooks editore.
- Nietzsche, Friedrich (2003) *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Penas-López, M (2014) "Individuación, individuo y relación en el pensamiento de Simondon". En: <https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/313452/mpl1de1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Preciado, Beatriz (2009) *Terror anal*. España: Editorial Melusina.
- Simondon, Gilbert (2008) *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Simondon, Gilbert (2009) *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Simondon, Gilbert (2015) *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Editorial Cactus.