

## Transindividualidad, tecnoestética y escritura en el trabajo de Gilbert Simondon<sup>1</sup>

Natalia Ortiz Maldonado<sup>2</sup>

"There are more things in heaven and earth, Horatio,  
than are dreamt of in your philosophy."  
*Hamlet*. William Shakespeare

El devenir cibernético ha producido una torsión particular en la sensibilidad, en la acción y en el pensamiento. Solemos llamar hiperindustrialización o hipergramatización a esos modos de existencia que generan cortocircuitos en el ensamble que hasta hace poco tiempo llamábamos (sin problemas ni sospechas) humano. Gilbert Simondon señala, insiste, itera, se demora, en la alienación de los saberes sensibles, espirituales e intelectuales. Abstracción y utilidad: alienación de la percepción de las fuerzas indeterminadas en manos de la religión; alienación de la materia en el reino de la técnica dominada por la utilidad; alienación intelectual de un pensamiento que no puede captar el movimiento del mundo y que asimila lo existente a una práctica discursiva, rígida y autorreferencial. Hipergramática y anestésica. En este escenario, quisiera proponer algunas cuestiones simondoneanas alrededor de la transindividualidad (como método abierto para articular pensamiento y mundo), sobre la tecnoestética (como ensamble intercategorial entre técnica y estética) y finalmente, seguir las huellas de Roberto Calasso y José Lezama Lima para pensar una "escritura absoluta" y un "misterio".

### I. De lo transindividual y el método para lo indeterminado.

"no es pues ni un conocimiento inmediato ni un conocimiento mediato el que podemos tener de la individuación, sino un conocimiento que sea una posición paralela a la operación que conoce; nosotros no podemos, en el sentido habitual del término, conocer la individuación, podemos solamente individuar, individuarnos e individuar en nosotros..." (LI, 44).

Así es como en el prólogo a *La Individuación* Simondon se alistaba en las filas del paganismo intelectual de Anaximandro, Lucrecio, Spinoza, Bergson, Merlau Ponty, Serres (los filósofos de la naturaleza, los procesualistas, los materialistas heréticos). No se puede conocer la individuación, en tanto se trata de un proceso y no de un objeto, pero sí se puede saber de ella

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue presentado en las Jornadas de Teorías de la Multiplicidad organizadas por el proyecto homónimo dirigido por el Dr. Cristóbal Durán Rojas, en la Universidad Andrés Bello, en Santiago de Chile, el 9 de noviembre de 2017.

<sup>2</sup> Profesora Adjunta Regular de la Universidad de Lanús, Docente de la Universidad de Buenos Aires (Carreras de Comunicación y Trabajo Social), investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA). Ha publicado sus trabajos en Argentina y el extranjero. Sus áreas de interés son: las teorías contemporáneas de la subjetividad, biopolítica, tecnoestética y el análisis cultural.

y se puede participar de ella. La experiencia del pensamiento no es superior a la experiencia técnica, a la experiencia estética o a la experiencia religiosa. He ahí la herejía simondoniana. No obstante, el pensamiento sí puede poner estas experiencias en relación unas con otras, respetando sus singularidades, sus silencios y sus intuiciones: he ahí la *allagmática*, la ciencia de las relaciones.

Como señala Muriel Combes, transindividualidad indica que los individuos portan una dimensión preindividual, una potencia que no se agota en la individualidad, y que tiende, habitándola, hacia los afectos y las emotividades de lo colectivo. Ningún individuo (sea físico, técnico, espiritual, estético o conceptual) es igual a sí mismo porque todo individuo está habitado por una potencia: lo que en otros momentos se llamó *ápeiron* o naturaleza pero también divinidad (nombres que Simondon utiliza en su trabajo junto a “centro consistente del ser”, “alma colectiva”, etc.). Lo preindividual excede toda cristalización, pero no como una sustancia homogénea e invariante: cada cristalización configura un plano poblado de sus propias energías potenciales, su naturaleza, sus divinidades posibles. El *ápeiron*, lo indeterminado, se va desplazando expansivamente, del mismo modo en que la imaginación creadora de Bergson engendra espirales. Anaximandro dijo que el infinito es el principio de todas las cosas, pero además, dijo que los principios de las cosas singulares son también infinitos (TAA, 89). Simondon también lo cree y es por eso que concibe un modo de abordar lo que existe que no se repliega sobre lo efectuado, sino que insiste (obsesamente, según Bérthélemy), en la apertura y el movimiento: el pensamiento y lo pensado no pueden separarse, *no podemos conocer la individuación*. Pero podemos hacer muchas cosas en ella, entre ellas, elucidar cuál es el problema que nuestro pensamiento tiene por delante, lo que este pensamiento nuestro puede.

*La individuación...* como máquina gramática, es precisamente eso. No se trata sólo de las *individuaciones* física, biológica, psíquica o colectiva, sino de comprender la transducción, es decir, el proceso por el cual una actividad se propaga en un dominio, donde cada región estructurada se desequilibra y muta. La materia, la vida, el espíritu y la sociedad son los *dominios* de la individuación, mientras que física, biológica, psíquica y colectiva son los *regímenes* de individuación. La técnica y la estética no son ni dominios ni regímenes, son los *modos de existencia efectivos* de ciertos objetos.

No debe sorprendernos que se intente hacer de Simondon un pensador de la técnica. Tampoco nos sorprende que se niegue la centralidad que él le concede a la espiritualidad, la creación y la estética. En un momento donde la racionalidad mercantil enviste al mundo,

cuando los objetos técnicos cortocircuitan la subjetividad, cuando la co-individuación (con máquinas, personas o fuerzas) parece una promesa idílica, todo lo que excede al aquí y ahora se torna impensable, no hay espacio para lo que aún no ha sido, para aquello que Blanchot llamaba lo imposible, lo aún-no. El devenir cibernético, sostiene Simondon pero también podría decirlo Tiqqun, es este presente donde los procesos de gramatización biotecnológica han perdido su Innombrable, donde hemos perdido la conciencia del Innombrable: esa es la tragedia epocal que se narra con tinta limón en las páginas del trabajo simondoneano.

Individuarnos en el campo del pensamiento no es hacer exégesis o historia del pensamiento (pensamiento muerto, pensamiento que no resuelve un problema) ni tampoco una crítica de los trascendentales a favor de la inmanencia (que ya está en manos de la mercantilización cibernética, biopolítica, noopolítica). Pareciera ser en cambio que la operación tiene más que ver con la senda de Walter Benjamin, Elías Canetti, Roberto Calasso y el propio Simondon: generar las condiciones para la expresión de los potenciales, o aún mejor, reinscribir a los entes en una trama heteróclita a la que podría llamarse (no sin inconvenientes y malentendidos) “vida”, “materia”, “espíritu” y “sociedad”.

## **II. Tecnoestética: la experiencia del rayo.**

En 1982 Simondon le contesta una carta a Derrida donde se lo invitaba a formar parte del Colegio Internacional de Filosofía. En lugar de aceptar la invitación, Simondon pregunta cómo puede ser posible que, tratándose de filosofía y de técnica, no haya ningún espacio curricular para la religiosidad, para las prácticas y las ideas sobre el vínculo con lo indeterminado, con lo indómito, con las fuerzas que la religión tornó abstractas pero que siguen habitando al mundo. En esa misma carta, Simondon transduce y propone la noción de tecnoestética: técnica porque estética, dice, estética porque técnica. Una región que se define a partir de dos cuestiones: una aficción específica y una manera de abordar el misterio.

En el *Modo de existencia de los objetos técnicos* (1960), la experiencia estética surgía como una mediación (precaria) entre la religiosidad (como vínculo con las fuerzas indeterminadas del mundo, la tendencia universal) y la técnica (como vínculo con la materialidad del mundo, la tendencia particular). Como la religiosidad devino concepto y abstracción, mientras que la tecnicidad se transformó en mera función, la estética resulta vital para individuar, para devolver a los seres (a todos los seres, sean espirituales, técnicos o del pensamiento) al proceso de individuación.

La estética es, para Simondon, una experiencia directa de lo preindividual, precategóricamente e incomunicable, en las antípodas de aquello que la Modernidad designa con el mismo nombre:

no se da entre dos vivientes, no se narra ni se encuentra al interior de una institución. Es ubícua, cualquier objeto ubicado en un punto o un momento clave puede ser una puerta de acceso a ella: una central hidroeléctrica, un promontorio, el interior de un bosque, un tornillo, pero también una pintura, una música, un gesto, etc. En los seres estéticos se percibe con claridad lo que en realidad es propio de todos los seres: que las potencias preindividuales los habitan y los exceden. En la experiencia estética se produce un intercambio y una expansión entre individuo y mundo, entre el individuo y las fuerzas que no se pueden conocer ni dominar. El alpinista llega al pico de una montaña pero no la domina sino que establece con ella una relación que Simondon llama “amistad”. En ese vínculo que se trama en el ascenso al pico más alto, ambos individuos se han coindividuado, ambos se han expandido.

Cuando Simondon propone la tecnoestética a Derrida, se concentra en dos dimensiones de esa experiencia: la sensación y el misterio. Dice:

“La estética no es solo ni primeramente la sensación del consumidor de la obra de arte, es también, más verdaderamente ahora, *el rayo sensorial*, más o menos rico, del artista mismo: un cierto contacto con la materia deviniente. Sentimos la afición estética soldando un metal o colocando un tornillo” (TE, 4)

Lo que en *El Modo de Existencia* aparecía como el intercambio y la expansión recíprocas entre hombre y mundo aparece ahora como “rayo sensorial”. La estética no es entonces un discurso sobre el arte sino un modo de lo sensorial, una erótica, que articula al hombre con el mundo más como inmanencia de lo indeterminado que como determinación sociocultural: *un* cuerpo atravesado por *un* rayo. El sistema nervioso, esa red de infinitos impulsos electromagnéticos puede percibir que aquello que lo afecta, que lo habita como sensación pero a la vez lo excede, es impersonal (o sagrado, como diría Simone Weil): se trata de las fuerzas preindividuales.

El “rayo sensorial” abre un canal perceptivo, o mejor aún, una *α-percepción* en el momento en que la trama perceptiva cultural se encuentra anestesiada por exceso de datos. De hecho, mientras Benjamin (re)formula la teoría del shock, la filosofía de las religiones señala que toda iniciación está precedida de la “experiencia del rayo” donde se produce un cambio en el régimen sensorial: se ve lo que no se veía, se muda de piel, se escuchan nuevos sonidos. Todas las culturas esotéricas (y casi cualquier cultura es esotérica, exceptuando la nuestra –o quizá la nuestra sea la más esotérica de todas) señalan la presencia del rayo y la transformación sensible. Desde Zimmer y Campbell para la India y Oriente, Vernant y Valéry para la antigüedad, Elíade para los chamanismos, o Le Goff en el medioevo europeo (a lo que se suman todos los estudios decoloniales para América Latina) se nos habla de la hierofanía y de la experiencia donde los hombres se vinculan (voluntaria o involuntariamente) con las fuerzas

que los exceden en la égida del rayo. La simbología tiene resonancias rítmicas: Los tres rayos de Júpiter simbolizan las fuerzas que intervienen en un devenir, el rayo es el ojo de Shiva que destruye las formas materiales, para los tibetanos el rayo es el eje vivo del mundo, etcétera. El rayo sensorial que toca al cuerpo que las tecnologías bio y noopolíticas dislocaron. “El rayo me dura”, decía René Char e inspiraba a Foucault.

Junto a la experiencia transformadora del rayo, Simondon señala que la experiencia estética se da, además, ante un misterio:

“Es la realidad original la que permanece muda, no presente, pasada y todavía por vivir, de manera cuasi inmediata y por lo tanto misteriosa. Lo que es central es el misterio, él mismo no figurado” (TE, 6).

El misterio de la experiencia tecnoestética aparece como la inminencia de aquello que no ha ocurrido aún (o que ya a pasado). Irrepresentable y patente, el misterio es la inminencia de la *energía* preindividual que habita y traspasa. El sentimiento de esta experiencia, agrega Simondon, es la alegría que deriva de componer, coindividuar, amplificar...

José Lezama Lima señala que el misterio de la estética es *terateia*. Y la *terateia* es la maravilla, pero no como experiencia de lo extraño, sino más bien como el destello por el descubrimiento de lo maravilloso en lo próximo: “lo maravilloso que tiene tanto de excepción como de costumbre” (Lezama Lima, 1970:386). De excepción, porque en la experiencia estética irrumpe la posibilidad infinita; de costumbre, porque la maravilla no pospone ni transporta hacia otros tiempos o espacios, acontece toda ella en un aquí y ahora del que no es necesario desplazarse. Junto a la *terateia* se encuentra la *metamorfosis*, el movimiento de la posibilidad infinita, el escenario del combate donde las fuerzas causales intentan (y fracasan) apresar y conjugar lo indeterminado sin lograrlo. Los postes de luz, el movimiento hertziano, la manera de sostener un cuchillo. Una tierra incógnita que no deja de ser esta tierra:

“Es un espacio desconocido y un tiempo errante que no se aposenta sobre la tierra, sin embargo, paseamos en ese aquí y transcurrimos en ese ahora, y logramos reconstruir una imago” (Lezama, 1968:319).

La tecnoestética implica tanto un extrañamiento del mundo como un encantamiento del mundo, tanto una lejanía como un encuentro. Ella señala que entre la experiencia sensible y la experiencia del pensamiento hay un hiato, pero no un abismo, hay una articulación proteica entre el haz de experiencias posibles que no señala jerarquía ni dominio. No podemos conocer la individuación (en este caso tecnoestética) porque el conocimiento no suscita los silencios

necesarios en su lenguaje, los silencios imprescindibles para portar la irrerepresentabilidad sensible.

“La técnica aparece entonces como entrecruzamiento de fuerzas”, concluye Simondon y pone un punto final a la carta a Derrida.

### **III. Escritura absoluta.**

Se habla de metalurgia, de arquitectura, de electrónica, de mecánica, de quienes pintan o ejecutan un instrumento; sin embargo, se guarda un gran silencio sobre la escritura. Bernard Stiegler, uno de los lectores más cuidadosos de Simondon, sugiere que esta tecnología que devino hipergramatización industrial es, en realidad, un *pharmakon*: la escritura puede involucrar un proceso de estandarización y empobrecimiento radical de los saberes y de los afectos (puede ser un *slogan totalitario*, académico o literario), o bien puede intensificar la vida, puede enriquecerla y tensar al haz tecnológico-estético-espiritual predominante. Puede haber experiencia estética en la escritura o puede no haberla. Roberto Calasso va un paso más allá: señala que *sólo* en la escritura pueden detectarse las potencias que el proceso de inmanencia mercantil destruye.

Cuando la gramatización enviste al cuerpo social radicalmente, la potencia se refugia especialmente en la escritura, pero no lo hace siempre ni de las mismas formas. Cuando eso ocurre, estamos ante la *literatura absoluta*. La literatura absoluta es un modo de existencia de la escritura que se desentiende del canon (aquello que Deleuze llamaba *cliché*) y se concentra en una búsqueda imposible (imposible para la experiencia del conocimiento pero no para toda experiencia). Esta literatura es *Absoluta* porque rechaza tanto a la autoridad formal (el problema institucional de los géneros y de la pertenencia) como a la autoridad social (lo que se escribe y cómo se escribe en una época). Cierta literatura es absoluta porque da la espalda al llamado de los flujos ya discretizados biotecnológicamente, y va tras los modos de existencia de la potencia, siempre heteróclita. La escritura absoluta está plagada de discontinuidades, de elementos foráneos:

“similar al estómago de ciertos animales en los que pueden encontrarse clavos, trozos de cristal, pañuelos. A veces están intactos, como insolentes recordatorios de que algo ha sucedido allí, en aquel lugar compuesto de *realia* múltiples, divergentes y mal definidas, que es el cauce de la literatura. Pero también de la vida en general” (Calasso, 2010:169).

La transindividualidad exige una literatura absoluta: la relación de no-identidad, de desfase, entre pensamiento e individuación, exigen una desobediencia. Y la exigen porque sólo desobedeciendo la escritura puede tramarse con lo que conforma al ser y excede cada individuación singular. Lo *trans* del individuo, decíamos al comienzo, el *ápeiron*, la naturaleza, la divinidad. La escritura es absoluta no porque suture el hiato entre el pensamiento y aquello a lo que el pensamiento se refiere, sino precisamente porque reconoce ese hiato y se obstina en él. Ningún hombre sensato confiaría sus pensamientos a la escritura, señalaba Platón.

En la escritura de Simondon, las potencias transindividuales no son el fondo quieto del movimiento. “Lo inmediato es lo que huye”, dice Calasso. Lo inmediato, lo más cercano, es siempre reactivo al pensamiento. Ahora bien, la *energía* preindividual no es lo imposible en el sentido (tanático) de muchas tradiciones del siglo XX, sino que es lo que se manifiesta como intermitencia, pleno en la experiencia sensible, reactivo a la experiencia cognitiva. Lo preindividual no es lo imposible, quizá sea lo innombrable y eso no sería un problema sino más bien una invitación invaluable.

“El creador es sensible a lo virtual, a aquello que exige, desde el fondo de los tiempos y en la humildad estrechamente situada de su lugar, la rienda del porvenir y la amplitud del mundo como lugar de manifestación. El creador salva a los fenómenos porque es sensible a aquello que, en cada fenómeno, es una exigencia de manifestación amplificante, el signo de un franqueamiento postulado hacia el porvenir. Es aquel a quien la génesis de las imágenes revela el deseo de existir de los seres (II, 205).

La escritura de Simondon como literatura absoluta persigue la inmanencia de la materia y del espíritu, a la trascendencia como continuidad, como duración. Esa tendencia que Simondon llama “hacia lo universal y hacia lo particular” es, precisamente, lo que da valor a la estética.

Junto a las referencias directas al *misterio* en la estética y la tecnoestética (donde es una noción central) la escritura de Simondon tiene múltiples marcas del *ápeiron*, de la potencia, de la divinidad: en su teoría de la invención y la creación, en sus reflexiones sobre el alma y las pasiones, en sus políticas de silencio así como también en las referencias a los “saltos cuánticos” de la afectividad. Huellas absolutas de la literatura absoluta.

\*\*\*

Simondon no ignora los procesos de aplanamiento involucrados en el haz de individuaciones técnicas que llamamos “presente”, sin embargo se niega a una crítica simple. Por un lado, porque no tenemos ninguna exterioridad con respecto a la técnica pero también porque nunca se trata sólo de la técnica o del lenguaje, como se le dice (amablemente) a Derrida. Pero tampoco se trata sólo de la estética. Se trata del modo en el pensamiento se vincula con

ciertas experiencias y co-individuaciones, del modo en que es posible vincularse con lo que excede, con lo que no deja de acontecer, con lo que no se detiene, con lo que no se “conoce” y con lo que no se domina.

### **Referencias.**

Barthélémy, Jean-Hugues (2005a). *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*. París: L'Harmattan.

Benjamin, Walter. “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, *Estética y política*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2010, pp.

Calasso, Roberto (2008). *La locura que viene de las ninfas*, Sexto Piso, Madrid.

Calasso, Roberto (2010). *La literatura y los dioses*, Anagrama, Madrid.

Colli, Giorgio (1977). *El nacimiento de la filosofía*. Tusquets, Madrid.

Combes, Muriel (1999). *Simondon. Individu et collectivité*. Presses Universitaires de la France, París.

Heredia, Juan Manuel (2017). *La imagen de naturaleza en la filosofía de Gilbert Simondon*, mimeo, trabajos preparatorios.

Tales, Anaximandro y Anaxímedes (1978). *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid.

Lezama Lima, José (1980). *La cantidad hechizada*, Letras Cubanas, Cuba.

Simondon, Gilbert (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Prometeo, Buenos Aires.

\_\_\_ (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Cactus-La Cebra.

\_\_\_ (1980). “On techno-aesthetics”, *Parrhesía* 14, 2012, pp. 1-8.

\_\_\_ (2013). *Imaginación e invención (1965-1966)*, Cactus, Buenos Aires.

Tiqun (2016). *La hipótesis cibernética*, Hekht, Buenos Aires.

Vernant, Jean Pierre (1995). *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*. Anagrama, Barcelona.