

DOSSIER

*Gilbert Simondon: repercusión y perspectivas*

## **DEMARCACIONES**

Número 4 / mayo 2016



## Del hombre a la materia. Simondon a la luz de Marx y Althusser\*

Andrea Bardin\*\* y Fabio Raimondi\*\*\*

### Introducción

Una tentativa de aproximación conjunta de Simondon, Marx y Althusser se ve enfrentada con tres pensadores cuya distancia es puesta en evidencia por los pesos respectivos de sus historiografías filosóficas: puede ser que un día, cuando podamos comprender el pensamiento de Simondon a partir de sus efectos, podamos hablar de él en plural, así como hoy debemos elegir entre varios Marx y varios Althusser. Entonces hablaremos del Marx al que Simondon se refiere de manera polémica, en particular a través de su crítica del paradigma del trabajo, al cual le opone su nuevo paradigma, anti-sustancialista y anti-determinista. Este paradigma, que estaba lejos de las visiones oficiales de los partidos comunistas, era en medida compartido por Marx y Althusser. A los fines de aclarar esto, nos referiremos brevemente a diferentes aspectos de la filosofía de Althusser que, aunque fueron elaborados en otras matrices teóricas y políticas, suenan familiares a los de Simondon. Luego discutiremos –desde un punto de vista marxiano– los límites de la aproximación política simondoniana, para finalmente indicar, dentro de su epistemología, la fuente de una posible filosofía política materialista. Una crítica de la antropología de la libertad y la determinación, con la que Althusser trata nivel histórico, parece abrir un camino común. Este no es un camino que Simondon habría aceptado calificar como “materialista”, pero nos permite comprender aquello que su filosofía nos autoriza a pensar: de hecho, el propósito de nuestra intervención es sugerir que la “epistemología política” de Simondon nos lleva a responder a los presupuestos teóricos sobre los que se ha desarrollado el patrón dominante de la ciencia política moderna.

### El anticomunismo de Simondon y su crítica del paradigma del trabajo

En 1953 mientras pronuncia en su título “Humanismo cultural, humanismo negativo, humanismo nuevo” un concepto a sus ojos marcado por Sartre, Simondon no tiene pelos en la lengua para referirse al comunismo y la relación entre pragmatismo y nazismo en términos de “fuerzas de mistificación”<sup>1</sup>. En *El modo de existencia de los objetos técnicos* es más precisamente el “comunismo marxista” en que es puesto en relación con el nazismo y la democracia norteamericana, al explicar que “tres grandes doctrinas sociales y políticas recientes han incorporado, cada una de manera original, una representación y una valoración de las técnicas integradas”<sup>2</sup>. Se trata aquí de formas de integración política y cultural de la noción de progreso técnico que Simondon ya habían sido reconocidas como formas extremadamente peligrosas,

---

\* Este texto constituye una reescritura de Bardin, Andrea. “De l’homme à la matière: pour une ‘ontologie difficile’. Marx avec Simondon”. *Cahiers Simondon*. N° 5, 2013, pp. 25-43. Traducción: Marcelo Starcenbaum.

\*\* Brunel University

\*\*\* Università degli Studi di Salerno

<sup>1</sup> “Humanismo cultural, humanismo negativo, humanismo nuevo”, p. 53.

<sup>2</sup> *El modo de existencia de los objetos técnicos*. París, Flammarion, 2012, p. 223.

en tanto capaces de constituir una mitología a la altura de los sistemas técnicos contemporáneos, es decir capaces de producir las modalidades de organización política en los que estos sistemas podrían desplegarse en su verdadera potencia:

[el pragmatismo restablece] el sentido de la verdad en su relación objetiva con el valor social de la integración comunitaria [...] el comunismo y el nacional-socialismo [reducen] el problema de la relación con el otro a la aplicación técnica al mundo o la integración del individuo a un grupo racial específico. El existencialismo rechaza estos caminos de alienación en los que las multitudes se precipitan para encontrar la facilidad y la atenuación de la inquietud<sup>1</sup>.

Con estas líneas del joven Simondon —tenía 29 años en ese momento—, muy cercanas al punto de vista sartreano, dejamos entrever cómo el marco de referencia que utiliza aquí, y no solamente aquí (se trata en mi opinión de una constante en el pensamiento simondoniano), reenvía exactamente a la problemática bergsoniana de la relación entre sociedad abierta y sociedad cerrada. El pragmatismo y el nacional-socialismo producen una misma mitología de la clausura comunitaria fundada sobre una antropología solidificada (Simondon dice respectivamente “integración comunitaria” e “integración del individuo a un grupo social específico”). El comunismo participa indudablemente en el mismo movimiento, en tanto produce una mitología cerrada, que también supone una antropología, pero el lugar que ella ocupa no es de ningún modo singular, ya que su mistificación reside sobre todo en la objetivación de la naturaleza, operación en la que la técnica es el instrumento, y la humanidad, el sujeto *abstracto*.<sup>2</sup>

La razón de esta vocación de producción de una sociedad cerrada, común a las tres “fuerzas de mistificación”, proviene de su antropología simplificada, de su humanismo casi “mitológico”, incapaz de una verdadera mística colectiva a la altura de las investigaciones técnicas contemporáneas: es el “humanismo fácil” contra el cual Simondon nunca deja de levantar la voz, tal como ha recordado J-H. Barthélémy. Pero es otra cosa: la razón profunda del error común a las tres “reducciones políticas” del progreso técnico reside según Simondon

---

<sup>1</sup> “Humanismo cultural, humanismo negativo, humanismo nuevo”, p. 53. Aunque con diferentes tonos, Althusser trata con el mismo tópico en “Tecnocracia y humanismo” (inédito, 1963), donde se refiere a la tecnocracia como una ideología “gubernamental”, cuyo suplemento de alma sería la ideología humanista (cfr. Archivo IMEC, ALT2. A3-02.01, pp. 22-23). La polémica de Althusser contra el humanismo y las posiciones oficiales de los partidos comunistas —respaldadas por el francés (y por lo tanto por Sartre)— luego de la muerte de Stalin (1953) y el XX Congreso del PCUS (1956) constituye uno de los hilos rojos de su filosofía. En términos políticos la frase “marxismo humanista” marca para Althusser el epitafio de la lucha de clases, el fin de toda esperanza de la dictadura del proletariado y la revolución comunista (ver “Aux lecteurs” de *Pour Marx*), mientras a nivel epistemológico el humanismo es el mito que engeñó al joven Marx y que todavía impide construir una “teoría científica de la historia”, sólo posible a partir de “una crítica radical a la filosofía del hombre” (cfr. “Marxismo y humanismo”, en *Pour Marx*). Esta es una posición compartida por Marx al menos en sus *Glosas a Wagner*, donde clarifica, refiriéndose a *El Capital*, que su “método analítico no parte del hombre sino de un período económico dado de la sociedad”. Según Althusser, esto requiere un “antihumanismo teórico”, en tanto “sólo se puede conocer algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre” (“Marxismo y humanismo”, en *Pour Marx*). Esta es la fundamental “ruptura epistemológica” en la cual la ciencia de la historia debería ser cimentada.

<sup>2</sup> Marx había opuesto claramente la idea de humanidad como sujeto abstracto tanto en *La cuestión judía*, donde criticaba la idea de “hombre” utilizada por los revolucionarios franceses en la *Declaración* del 26 de agosto de 1789 —quiebre puntualizado por Althusser en un capítulo de la *Defensa de tesis de Amiens* titulado “Marx y el humanismo teórico”— y en las *Tesis sobre Feuerbach*, publicadas por Engels en 1886, en las que Feuerbach y el idealismo eran acusados de emplear el mismo tipo de abstracción.

en el hecho de que estas doctrinas están fundadas sobre una “ontología fácil”. Se trata de hecho de “rechazar esta ontología fácil de los grandes mitos colectivos que le otorgan a la ligera un sentido al hombre”<sup>1</sup>. Podemos sostener con Xavier Guchet<sup>2</sup> que la tarea de axiomatización de las ciencias humanas es una tarea a la altura del “humanismo difícil” (Barthélémy) que Simondon esboza, pero no parece ser suficiente cuando de lo que se trata es de deconstruir el fundamento ontológico y epistemológico de los grandes mitos colectivos.

Sobre este punto, la hipótesis que me gustaría proponer es la siguiente: esta “ontología difícil” –como propongo nombrarla–, con todas las consecuencias de orden epistemológico pero también político que ella entraña, es exactamente el tema de su obra principal *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, texto que de hecho ha suscitado cierto interés en círculos filosófico-políticos, sobre todo a partir de la lectura deleuziana, pero particularmente después de las lecturas de Balibar, Stiegler y Combes en los años 1990. Es precisamente a partir de la crítica del paradigma del trabajo –y de la antropología implicada en este paradigma–, que Simondon afila sus armas en vista de la elaboración de esta “ontología difícil”, capaz de superar –entre otros– al “humanismo fácil” del marxismo, al menos tal como Simondon lo concebía –pienso, sobre todo, que a partir de los escritos del joven Marx y de manera totalmente anti-stalinista, puede ser siguiendo a Sartre y Merleau-Ponty–: el humanismo asumido como “fácil”, centrado sobre la *Gattungswesen*, la esencia genérica del hombre fijada por la actividad del trabajo, que produce “las condiciones primeras de la historia” cuando “[los hombres] se diferencian de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida”<sup>3</sup>. No es casualidad que *La individuación...* comience precisamente con una crítica del paradigma del trabajo, *via* una crítica del hilemorfismo aristotélico.<sup>4</sup>

*Gattungswesen* es un término clave en el joven Marx aún permeado por las categorías de Feuerbach, aunque su individualismo implícito esté matizado por la inserción de tal esencia en un *Gemeinwesen*.<sup>5</sup> Althusser criticó duramente al Marx previo a *La ideología alemana*, tanto porque su especulación estaba demasiado atada al concepto de alienación como porque estaba siendo usado como una herramienta anti-stalinista por la fenomenología francesa y el nuevo humanismo marxista.<sup>6</sup> Es más, no debería pasarse por alto que el propio Marx abandonó explícitamente el foco de atención en la especie humana en la *Crítica al Programa de Gotha* (1975), luego de haber clarificado en *El Capital*, por ejemplo, que la fuerza de trabajo es

<sup>1</sup> *Id.*

<sup>2</sup> Guchet, Xavier. *Pour un humanisme technologique*. París, P.U.F., 2010.

<sup>3</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich. *L'idéologie allemande*. Editions Sociales, 1972, p. 43. Debemos recordar que en los *Manuscritos de 1844*, “el objeto del trabajo es, por ello, la objetivación de la esencia genérica [*Gattungswesen*] del hombre” (I. El trabajo alienado, XXIV)

<sup>4</sup> Sería interesante indagar si esta “ontología difícil” –en tanto no fenomenológica y materialista– podría ser relacionada con la afirmación que el atomismo “hace para siempre segundo el discurso sobre el mundo, y segunda (no primera, como pretendía Aristóteles) la filosofía del Ser –y hace para siempre inteligible como imposible [...] todo discurso de filosofía primera, aunque sea materialista” (Althusser, Louis. “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre”. En *Écrits philosophiques et politiques*. París, Stock-IMEC-Le Livre de Poche, 1994, Tomo I, pp. 579-580).

<sup>5</sup> Para un minucioso análisis del concepto, ver Luca Basso. *Marx and Singularity. From the Early Writings to the “Grundrisse”*. Leiden, Brill, 2012, fundamentalmente pp. 26-36.

<sup>6</sup> Esta posición teórica (junto a su permanencia en el PCF hasta 1980) jugó un rol crucial en la acusación de stalinismo a Althusser. De hecho, su filosofía intentó ser radicalmente anti-stalinista sin abandonar las consignas del movimiento internacional de trabajadores (lucha de clases, dictadura del proletariado, partido y revolución), tal como lo hacían los lectores del joven Marx. Cfr. Eric Hobsbawm. “The Structure of Capital”. En: Elliott, Gregory. *Althusser. A Critical Reader*. Oxford, Blackwell, 1994, p. 4 y Fabio Raimondi. *Il custode del vuoto. Contingenza e ideología nel materialismo radicale di Louis Althusser*. Verona, ombre corte, 2011.

humana y vegetal, animal y mecánica, aunque su interés se centró en esto último (cfr. por ejemplo el capítulo sobre “Maquinaria y gran industria”). El hecho que Marx “hable de sociedades humanas y no de sociedades animales”<sup>1</sup> no debería implicar que es un humanista, porque ha sido el concepto de praxis –que no debería confundirse con “trabajo” – el que condujo sus análisis teóricos y sus propuestas políticas, desde que escribió las *Tesis sobre Feuerbach*.

Según Simondon –quien provee una verdadera crítica materialista de la ideología del trabajo, mucho más que otros materialismos ortodoxos– la distinción ontológica entre materia y forma estaría derivada del modelo proporcionado por una actividad humana determinada: el trabajo. Pero esta actividad había sido concebida por Aristóteles de manera exterior en relación a la experiencia técnica directa del artesano, que trabaja la materia y conoce las formas siempre singulares. Esto habría condenado a Aristóteles a trasponer al campo ontológico y epistemológico –bajo la forma de la dualidad materia/forma– lo que es en un principio una relación social jerárquica:

la operación técnica que impone una forma a una materia pasiva e indeterminada [...] es esencialmente la operación comandada por el hombre libre y ejecutada por el esclavo [...] esta comunicación [...] máscara que, en el seno de la operación técnica, permite a los dos extremos –forma y materia– entrar en una comunicación interactiva: la información, la singularidad<sup>2</sup>

Este paradigma constituiría el pecado original de una ontología que, a causa de su antropocentrismo constitutivo (que es también un socio-centrismo), sería esencialmente incapaz de concebir a la vez la actividad que caracteriza a todo tipo de materia, humanos incluidos, y la esencia verdadera de la operación técnica. En efecto, si *La individuación...* está enteramente atravesado por el esfuerzo de combatir el mito de la pasividad de la materia –mucho antes del umbral más allá del cuales encontramos a los seres vivos–, *El modo de existencia...* es un texto que porta un ataque frontal a la reducción de la tecnicidad al paradigma del trabajo. Una falsa idea de la técnica está presente, según Simondon, en el propio Marx. En el fondo del pensamiento de Marx, Simondon ve en efecto la presencia de una operación de reducción originada en un equívoco similar al que encontramos en Aristóteles: “Quizás Marx generalizó un hecho histórico real, a saber el dominio de este modo de relación con la Naturaleza que es trabajo en las relaciones humanas del siglo XIX”<sup>3</sup>. Por lo tanto, Marx no habría podido concebir en toda su amplitud la relación entre la actividad técnica humana y la materia.

La crítica de Simondon a Marx podría ser extendida a Althusser: la idea de la materia vacía, por ejemplo, reaparece a menudo en sus análisis de Maquiavelo (aunque esto no nos diga todo sobre el entendimiento althusseriano de la materia). Por eso resulta interesante la crítica a Aristóteles y Marx desde el punto de vista de Simondon, a los fines de demostrar que ambos

<sup>1</sup> Cfr. Louis Althusser. “La querelle de l’humanisme”. En: *Écrits philosophiques et politiques*. París, Stock-IMEC-Le Livre de Poche, 1994, Tomo I, p. 533.

<sup>2</sup> *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. París, Jérôme Millon, 2005, p. 51.

<sup>3</sup> Así concebido, el pensamiento de Simondon sería de aquellos que consideran a la filosofía de Marx como “una filosofía de la técnica que constituye la esencia del período moderno en el que vivimos”, y el marxismo sería en el fondo “una *Weltanschauung* apropiada al siglo XIX” (Althusser, Louis. “Marx y la ciencia: la ruptura marxista”. R.T.F. 16 de febrero de 1963. *Anthologie sonore de la pensée française*. Frémeaux & associés, Vincennes, min. 2:58-3:03); ver también P. Graff. *La “déviation” dans l’épicurisme. Entre hasard et nécessité*, p. 148.

comparten, en cierto sentido, la misma doble responsabilidad: haber alimentado una ideología del trabajo que implica una antropología en la cual el hombre en tanto que sujeto actuante es opuesto a la materia, concebida como un objeto pasivo, y en consecuencia, haber concebido a los instrumentos y los objetos técnicos como simples medios de esta relación de control (*commande*) en el fondo imaginaria. Se trataría entonces de dos antropologías fundadas sobre un presupuesto común, aquel de una diferencia ontológica radical que instituye una alternativa definida —y una jerarquía— entre actividad humana y pasividad de la naturaleza. La relación de trabajo no sería en consecuencia propiamente humana sino cuando el hombre, a través del trabajo socialmente organizado —sea jerárquica o igualitariamente— acceda al *dominio* de la naturaleza.

Por el contrario, la ontología de las relaciones de Simondon no permite una diferencia ontológica entre la “actividad” característica de la materia y los seres humanos. La actividad de los humanos es de hecho una praxis, un término que cubre un significado mucho más amplio que el mero sentido físico y económico. Si los seres humanos son parte de la naturaleza, entonces la actividad humana es parte de la actividad de la naturaleza, como Marx sostiene en algunos pasajes de *El Capital* en los que trata con Darwin adoptando una perspectiva anti-teleológica y anti-hegeliana.<sup>1</sup>

Para Aristóteles no solamente el hombre es activo porque le da forma a la realidad, sino que él es pura “forma” activa, alejado de la materia, mientras que para Marx la contradicción entre actividad y pasividad se juega entre el amo y el esclavo: entre el hombre manipulador y el hombre manipulado, deshumanizado porque está reducido a un puro residuo natural, cuya “fuerza de trabajo” está separada de las condiciones objetivas de existencia. Según Marx, desde luego, la diferencia ontológica debe ser leída como una diferencia de clase: aunque proyectada por Aristóteles en el cielo de la teoría, la verdadera contradicción concierne de hecho a la relación amo-esclavo. Pero esto no anula la limitación implícita de la concepción marciana de la materia, y *por lo tanto* de los objetos técnicos, en tanto una parte esencial de la solución de Marx al problema del trabajo alienado reside en el restablecimiento del hombre a su condición natural de dominio de la máquina —el problema sería a sus ojos que “como el obrero ha sido degradado a la condición de máquina, la máquina puede oponérsele como competidor”.<sup>2</sup> Simondon, por su parte, ve el problema fundamental en la reproducción de la propia relación de esclavitud, aplicada a los objetos técnicos —como declara al comienzo de *El modo de existencia...*: “el pensamiento filosófico, que se encuentra en la posición de tener que cumplir en esta obra un deber análogo al que cumplió en la abolición de la esclavitud y la afirmación del valor de la persona humana”<sup>3</sup>. La liberación del trabajador esclavo requiere en primer lugar la liberación de la máquina, o lo que es mejor, la liberación del entendimiento de los objetos técnicos como simples instrumentos para el trabajo productivo, mientras son concebidos

<sup>1</sup> Cfr. Fabio Raimondi. “Marx, Darwin y la ‘historia crítica de la tecnología’”. *Revista elettronica della Società Italiana di Filosofia Politica*, 2014. La crítica de Marx a la filosofía hegeliana como gobernada por un telos abiertamente negado en la especulación, es uno de los leitmotif de Althusser desde sus tesis principales.

<sup>2</sup> Marx, Karl. *Manuscritos...* (I. Salario. V.). Me parece que esto refleja una tendencia general en el pensamiento de Marx, aún siendo consciente que Marx no solamente oscila sino que parece modificar su abordaje al tema de las máquinas: por un lado, parece considerarlas esencialmente como los instrumentos de explotación producidos por el capital a los fines de la plusvalía; por otra parte —a partir de los *Grundrisse* al menos— las analiza a partir de su posible uso capitalista para distinguir su potencia emancipador. Su *Resolutionsentwurf über die Folgen der Anwendung von Maschinen durch die Kapitalisten, dem Brüsseler Kongreß vom Generalrat vorgeschlagen* (1868) sugería “que por un lado las máquinas se revelan como un instrumento poderoso de despotismo y extorsión en las manos de la clase capitalista; por el otro el desarrollo de las máquinas crea las condiciones materiales necesarias para la superación del sistema salarial por un verdadero sistema social de producción” (MEW 16, p. 315)

<sup>3</sup> *El modo de existencia de los objetos técnicos*, op. cit., p. 9.

como portadores libres de los “esquemas técnicos” de su funcionamiento, los cuales son finalmente los vectores de su posible invención normativa. Así como lo recuerda unos años más tarde en *Psicosociología de la tecnicidad*: una vez liberado de su productor el objeto técnico emprende “una aventura independiente, con las mismas posibilidades de supervivencia y transmisión a través de los años que de peligros de reducción a la esclavitud”, que son también las oportunidades y los peligros *para el hombre* –el peligro sería aquel de la “domesticación” del hombre por el hombre a través de la máquina.

Es verdad que Simondon siempre se preocupa en definitiva de “las posibilidades de alienación por la actividad humana que está encerrada y cristalizada en sus obras o productos” (p. 127; resaltado del autor). Afirmación que parece cercana a los análisis de Marx sobre los orígenes del capitalismo industrial, y en particular a su tesis sobre la separación entre los trabajadores y sus herramientas, de donde las máquinas se vuelven instrumentos del poder despótico de los propietarios de medios de producción sobre los asalariados. Sin embargo, la posición de Simondon nos debería permitir deconstruir el discurso filosófico que supone que gracias a las máquinas, los hombres ejercen su poder libremente sobre una materia que de lo contrario soportarían leyes eternas. Es posible otro discurso, en el que la relación entre el hombre y la materia sería una interacción mediada por las máquinas en tanto epicentros del sistema. En tal perspectiva, sería abandonado todo dualismo del hombre y la materia, con el fin de describir los sistemas sociales en los cuales diferentes procesos y modalidades relacionales se entrelazan como capas relativas a diferentes tipos de objetos, o si se prefiere, de sujetos. Si lo que importa es la primacía ontológica de los procesos, lo que existe siempre es un sistema de procesos de individuación en el que los individuos estructurados no son simplemente clasificados según las esencias genéricas o específicas.<sup>1</sup>

Es a partir de semejante mirada anti-esencialista que Simondon pretende desarrollar su “ontología difícil” –tal como la he nombrado– de lo colectivo, concibiendo un sistema social abierto por un relanzamiento continuo de la invención a través de la reactivación de los esquemas de la técnica, totalmente indisponible a las mitologías mistificadoras que caracterizarían, según Simondon, a los tres modelos tecnocráticos dominantes: pragmatismo, comunismo marxista y nacional-socialismo. Ya que estos últimos suponen la existencia de un punto de vista –completamente ideal e imaginario– propio a una subjetividad humana que una antropología debería definir. Al contrario, la lucha contra la indistinción conceptual sobre la que estas “doctrinas” se apoyan para producir “*el adormecimiento de las multitudes*” exige una particular atención epistemológica, que impulsa a la reformulación continua del concepto de hombre y el de materia.

## Humanismo, transindividual y no-antropología

Antes que nada, debemos acercar dos términos como “humanismo” y “transindividual”, que están estrechamente ligados en el pensamiento de Simondon. En efecto, el “humanismo” constituye una verdadera “contraseña” desde el comienzo de su producción filosófica. A partir del texto mencionado al principio, el humanismo de Simondon se

---

<sup>1</sup> Esta idea no está alejada del “processus sans sujet” de Althusser (ver *Réponse a John Lewis*. Maspero, París, 1973, aunque esta frase ya había sido utilizada, con su variante “procés sans sujet”, cfr. Fabio Raimondi. *Il custode del vuoto*, p. 316, n. 10) en tanto se refiere al proceso de subjetivación y re-subjetivación sin implicar la existencia de un único Sujeto responsable del proceso histórico, el cual siempre es mítico, sea Dios, el proletariado o simplemente el hombre.

caracteriza por una “apertura” incalculable: “todavía es demasiado fácil apoyarse en la idea de una naturaleza humana permanente y universal de bajo de los accidentes históricos y las particularidades locales. Esto es porque no hay una naturaleza humana definible de la cual formen parte todo acontecimiento y toda singularidad”<sup>1</sup>. Más tarde, en *El modo de existencia...* el humanismo se volverá explícitamente militante: “el humanismo nunca puede ser una doctrina ni incluso un actitud que se pueda definir de una vez por todas; cada época debe descubrir su humanismo, orientándolo hacia el peligro principal de alienación”<sup>2</sup>.

Pero en *El modo de existencia...* el término “transindividual” aparece de manera muy localizada: se encuentra en la introducción, en la conclusión y en la introducción a la Tercera Parte, como si constituyera una añadidura sucesiva en el texto. En sobre todo en *La individuación...* donde Simondon abre un nuevo campo de investigación utilizando este concepto, el cual designa un régimen psico-social de individuación pero que no debe nada a la “ruptura antropológica” entre el hombre y el animal: “La antropología no puede ser el principio del estudio del hombre: son al contrario las actividades racionales humanas [...] que pueden ser tomadas como el principio de una antropología a construir”<sup>3</sup>. Nunca se podrá, por lo tanto, captar el sentido del término “transindividual” a partir de oposiciones simples entre el hombre y el animal, el hombre y la máquina o, peor, de la búsqueda de una historicidad esencial propia de la vida humana.<sup>4</sup>

Sin embargo, está claro que una política que no esté fundada sobre una antropología no puede tener por objetivo regular la coexistencia de los hombres y de los grupos sociales exclusivamente según los modelos normativos heredados de una tradición. Ella debe sobre todo apuntar a la apertura continua del funcionamiento (transductivo) de sistemas (metaestables), precisamente contra la producción de una mitología identitaria, *pharmakon* eficaz en lo inmediato pero tóxica en el largo plazo.<sup>5</sup> En efecto, para Simondon, si el “mito” basta para la institución de una identidad comunitaria, no permite la transductividad de tal identidad más allá de su función imaginaria.<sup>6</sup> Pero la aceleración irreversible del progreso

<sup>1</sup> Humanismo cultural, humanismo negativo, humanismo nuevo”, p. 52.

<sup>2</sup> *El modo de existencia de los objetos técnicos*. op. cit., p. 102.

<sup>3</sup> *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. op. cit., p. 297. Althusser afirma a menudo, contra Lévi-Strauss, que la antropología es imposible, si no directamente que está equivocada: primero, demostrando que provee un fundamento para la economía política (por ej. la teoría de las necesidades); segundo, destacando cómo Maquiavelo y Spinoza lucharon por eliminar toda antropología naif del pensamiento político, sea fenomenológica (basada en la existencia) o idealista (basada en la esencia).

<sup>4</sup> Al contrario, una gran parte del trabajo de Simondon sobre el término “transindividual” en *La individuación...* consiste en producir rupturas que permitan definir los límites, los procesos que constituyen el campo de lo humano a partir de su crítica del esquema bergsoniano abierto/cerrado que Simondon transforma en la oposición grupos de interioridad/grupos de exterioridad: la información, las “creencias implícitas”, la comunidad de trabajo puede abrirse así a la individuación transindividual bajo la forma de significación, lenguaje, tecnicidad. La mayoría de los comentaristas que han abordado la filosofía de Simondon bajo un ángulo prioritariamente político se han referido ampliamente al concepto de “transindividual” –principalmente Balibar, Stiegler, Combes, Virno, Esposito. Sin embargo, no han buscado proporcionar una *genealogía* del concepto en el seno del pensamiento de Simondon. Ese ha sido, al contrario, el principal objetivo de Andrea Bardin. *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon: Individuation, Technics, Social Systems*. Dordrecht, Springer, 2015.

<sup>5</sup> Aunque Althusser usa el término “transindividual” una sola vez, al menos en su obra publicada (cfr. “Sur Marx et Freud”. En: *Écrits sur la psychanalyse. Freud y Lacan*. París, Stock/IMEC, 1993, p. 238), su crítica a las identidades cristalizadas incapaces de transformaciones amplias es implícita en su crítica de la ideología, cuya manifestación concreta es la identidad. Para una interpretación transindividual de Althusser, ver Vittorio Morfino. “Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser”. *Jornadas Espectros de Althusser: diálogos y debates en torno a un campo problemático*, Universidad de Buenos Aires, 2012.

<sup>6</sup> Es exactamente en esta perspectiva que Simondon puede leer la oposición entre “imaginario” e “histórico” como una oposición entre interindividual y transindividual: “la interindividualidad es un intercambio entre

técnico ha provocado una peligrosa distancia entre la escala de los sistemas técnicos y la escala de las relaciones sociales. Y es precisamente a partir de este punto que Simondon plantea el problema político: ¿cómo iniciar una individuación colectiva que se pueda elevar a la altura de los sistemas técnicos contemporáneos?

El concepto de transindividual instala en *La individuación...* una serie de problemas relativos a la definición del campo de lo humano pero no aportó ninguna respuesta a este problema. Este concepto desapareció completamente en la producción posterior de Simondon, en la que la respuesta al problema político se determina cada vez más, de acuerdo al modelo de *El modo de existencia...*, como programa pedagógico-político de institución de una “cultura técnica” que apunte a la reintegración de la técnica en la cultura, ya sea contra el delirio como contra los mitos tecnófobos. Si bien la desaparición del término “transindividual” no significa la desaparición en general del problema de los límites de lo humano<sup>1</sup>, parece indicar la ausencia de localización, por parte de Simondon, del problema de la subjetividad política. Lo cual reenvía a su herencia bergsoniana.

De hecho, al igual que en *Las dos fuentes de la moral y la religión* de Bergson, el desafío del problema a resolver es global en Simondon: es la propia humanidad la que debe hacerse cargo de su propio futuro. Para dar cuenta de la proximidad de Simondon con el proyecto bergsoniano, alcanza con recordar las últimas líneas de *El individuo y su génesis físico-biológica*. Celebrando la utopía de una ética capaz de mantener al sujeto en un “presente verdadero”, Simondon estigmatiza la reducción del individuo a un “individuo absoluto”, recluso sobre sí mismo, cerrado sobre un “acto irracional”, que “no tiene más que una normatividad interna”. Al contrario, la invención normativa que opera la sociedad es posible gracias al individuo, pero a condición de que no abandone su “rol de transferencia” conservando en su acto “esta medida a la vez activadora e inhibidora”, que podría recuperar la “medida” bergsoniana entre invención mística y función fabuladora. De este modo Simondon puede concluir: “a través del individuo, transferencia amplificadora proveniente de la Naturaleza, las sociedades se transforman en un Mundo”. Sin embargo, en tanto que Simondon plantea el problema político en relación a la humanidad entera, no nos podría parecer extraño que el tema de la subjetividad política (colectiva) no apareciera jamás explícitamente en sus textos. A partir de esa casi fenomenología del proceso de hominización que constituye la tercera parte de *El modo de existencia...* —tema que en los escritos posteriores se vinculará de manera cada vez más explícita al nombre de Leroi-Gourhan—, la cuestión de la tecnicidad se presentará con frecuencia como el verdadero problema político, sin que la conflictividad inherente a la política sea jamás tratada abiertamente.

En efecto, cuando en la “Nota complementaria” a *La individuación...* Simondon se pregunta “qué valores están comprometidos en la relación entre el individuo y el ser técnico”<sup>2</sup>, plantea un problema que a menudo, desde el punto de vista político, no parece ir más allá de los límites del proyecto positivista, en tanto queda atado a la idea del rol de solución en “última instancia” del progreso científico y técnico. Lo que es difícil de encontrar en Simondon es una teoría de las *condiciones sociales* de la posibilidad de invención. Quizás su filosofía de la tecnicidad

---

realidades individuadas que permanecen en su mismo nivel de individuación, y que buscan en los otros individuos una imagen de su propia existencia paralela a esa existencia”, mientras que “el colectivo no existe verdaderamente más que si una individuación lo instituye. Es histórica”, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. op. cit., p. 167.

<sup>1</sup> Problema que aparece bajo diferentes formas, a veces casi sintomáticas; podría pensarse, por ejemplo, en los cursos sobre *El instinto y La percepción*, o en la cuestión de las concepciones del animal en *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*.

<sup>2</sup> *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. op. cit., p. 519.

concernía a esta teoría, de hecho proporcionaba los elementos para una crítica de la reducción de la tecnicidad al trabajo, pero carecía de una verdadera crítica de la posible subsunción del poder de invención bajo la producción capitalista, tal como Marx era consciente: “las invenciones se convierten entonces en rama de la actividad económica y la aplicación de la ciencia a la producción inmediata misma se torna en un criterio que determina e incita a ésta”<sup>1</sup>. La forma en la cual Simondon busca extender el concepto de alienación al trabajo como tal puede ser un síntoma del hecho de que el tema de la tecnicidad tiende a ocupar, en su obra, el lugar vacío del conflicto (y por lo tanto de la subjetividad política). Quizás sea por esto que sus escritos más “políticos” adoptan una perspectiva ecuménica y ecologista que a veces roza la ingenuidad<sup>2</sup>.

En cualquier caso, la limitación más evidente de este aspecto del pensamiento de Simondon radica en el riesgo de reducir la intervención política a un proyecto educativo, en el que las condiciones de emergencia de una “cultura técnica” no parecen representar a sus ojos instancias problemáticas, tal como aparecieron, por el contrario, a los ojos de Althusser, debido a su intrínseca caracterización ideológica. Es casi como si el potencial de inventiva transindividual de la técnica debiera permanecer siempre intacto en cualquier condición. Se trata de hecho de una especie de doble confianza incondicional: como en Bergson, una confianza en la fuerza de invención de la vida, y como en Durkheim, una confianza en las instituciones en tanto que expresión de la vida de la sociedad y de su “sabiduría” reguladora. Apoyándose sobre una tecnicidad siempre “condenada” a la reemergencia de la invención, el pensamiento de la tecnicidad de Simondon corre el riesgo de convertirse en un relato, o peor aún, celebración del “progreso humano”, al que considera como inextricablemente ligado —o “fundado” sobre— la tecnicidad originaria del hombre, de su propio impulso evolutivo, ya que “la técnica es absolutamente universalizable”<sup>3</sup>. De esta manera Simondon subestima la “plasticidad” del capitalismo, subrayada al contrario por Marx: el hecho de que el capitalismo se apropia de la capacidad del hombre de cambiar sus condiciones de existencia y “modificar su propia naturaleza”.

En el pensamiento de Marx, la técnica, y más generalmente la “cultura técnica”, no puede ser *a priori* un vector de emancipación. Para él el problema de la producción del sujeto revolucionario no es técnico, sino político. Simondon, por su parte, plantea al marxismo los dos problemas decisivos de la parcial autonomía del desarrollo de las técnicas en relación a la economía, y del impacto “genético” de las infraestructuras tecnológicas sobre la sociedad. Pero todo su discurso depende de la integración de la tecnología a la cultura como solución al problema político, como si la cultura burguesa de los ingenieros pudiese en algún sentido transfigurarse en nuevos procesos de individuación colectiva y compensar sus posibles desviaciones apoyándose en la apertura constitutiva de la máquina.

En los *Grundrisse* Marx expresó un optimismo parcial en referencia a la posible liberación del tiempo de ocio a través del pasaje de las máquinas desde instrumentos de explotación del trabajo vivo a elementos de emancipación social. La reducción del trabajo humano, determinado por el capital a través de la introducción de las máquinas es en efecto la “condición de su emancipación” (*Bedingung ihrer Emanzipation*)<sup>4</sup>. En sus especulaciones Marx

<sup>1</sup> K. Marx. *Grundrisse...*, MEW 42, p. 591.

<sup>2</sup> Puede verse, por ejemplo, “Tres perspectivas para una reflexión sobre la ética y la técnica” (1983) y la tercera parte de “Psicosociología de la tecnicidad” (1960-1961)

<sup>3</sup> Simondon, “Los límites del progreso humano”, Bibliothèque du Collège international de philosophie. *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*. París, Albin Michel, 1994, p. 272.

<sup>4</sup> Cfr. K. Marx, *Grundrisse*, cit., pp. 597-598 (tr. engl. *Economic Manuscripts of 1857-58*, en K. Marx-F. Engels, *Collected Works*, vol. 29, p. 87). Las máquinas son, para Marx, la cuestión crucial de la “tendencia de la tasa de ganancia a

ofrecía un esquema sobre el rol mediador que las máquinas habían adquirido, en razón del desarrollo del capital fijo en el seno del modo de producción capitalista:

El trabajador ya no introduce el objeto natural modificado, como eslabón intermedio, entre la cosa y sí mismo, sino que inserta el proceso natural, al que transforma en industrial, como medio entre sí mismo y la naturaleza inorgánica, a la que domina<sup>1</sup>

En la aproximación de Marx, la máquina no es liberadora por sí, y no se salva del ludismo mientras no sea el objeto de una toma de conciencia política: “se requirió tiempo y experiencia antes que el obrero distinguiera entre la máquina y su empleo capitalista, aprendiendo así a transferir sus ataques, antes dirigido contra el mismo medio material de producción, a la forma social de explotación de dicho medio”<sup>2</sup>. No hay en Marx una “cultura técnica” que pueda, por sí sola, alcanzar tal objetivo. La postura optimista fue central en Simondon, desde las primeras etapas de su investigación hasta el complemento aportado, en 1989 en *La individuación psíquica y colectiva*, a la edición de su tesis principal. Allí apareció una “Nota complementaria” –datada en el período de las dos tesis principal y complementaria– particularmente reveladora de su concepción original de la máquina y de su rol central como mediadora entre el grupo social y la naturaleza:

Entre la comunidad y el individuo replegado sobre sí mismo, está la máquina, y esta máquina está abierta sobre el mundo. Ella va más allá de la realidad comunitaria para instituir una relación con la Naturaleza (p. 290)<sup>3</sup>

El proyecto político de Simondon estuvo fundado desde el principio sobre la presuposición de una apertura constitutiva del sistema social por la infraestructura técnica, desde las “redes técnicas” hasta los “conjuntos informacionales” como factores de optimismo no solamente técnico sino *político*, ya que ellos representarían en la sociedad contemporánea una posible “sinergia” de sacralidad y tecnicidad “en el dominio psicosocial” (p. 320 y sig.) y por lo tanto la posibilidad de una nueva transindividualidad.. Sin embargo en la perspectiva marciana una transindividualidad que no tematice el problema del conflicto político como conflicto de clase representa una falsa solución: la sinergia evocada bien podría ocurrir, y de hecho *está* en vías de hacerlo, al amparo del capitalismo.<sup>4</sup>

caer”, como se ha explicado tanto en los *Grundrisse* y el *Capital*. Por esta razón “en una sociedad comunista habría un ámbito muy diferente para el empleo de maquinaria que el que puede haber en una sociedad burguesa” (cfr. K. Marx, *Capital*, volumen I, en K. Marx-F. Engels, *Collected Works*, vol. 35, p. 396 n. 2, además de la edición de 1873).

<sup>1</sup> Marx, Karl. *Grundrisse*... p. 592-593.

<sup>2</sup> Marx, Karl. *El Capital*, IV.XV.5..

<sup>3</sup> Al publicar *El individuo y su génesis físico-biológica* en 1960, Simondon debió suprimir una parte considerable de su tesis doctoral (no publicada), pero agregó frases y notas. También agregó algunas líneas a la conclusión, en la que celebra el rol del individuo como “transferencia amplificadora” para los sistema sociales. En la edición de 1989 de *La individuación psíquica y colectiva*, Simondon restaura finalmente la conclusión original, en la que la referencia al rol amplificador del individuo había sido poco atendida, y agrega una “Nota complementaria” que concluye la obra insistiendo en la función de “apertura de la máquina”.

<sup>4</sup> De lo que se deriva una problematización insuficiente de la tecnocracia en Simondon. Aunque en su obra se pueden encontrarse críticas a la tecnocracia, no apuntan jamás a las causas de orden político. Quizás la lucha contra la fuerza de una mistificación tecnófoba, urgente en su época, justifique su entusiasmo por las posibilidades abiertas a las nuevas formas de individuación colectiva por el desarrollo técnico. En cualquier caso, este no induce

Sin embargo, existe otra perspectiva, según la cual el pensamiento de Simondon podría ser compatible con el de Marx. Se trata de una perspectiva que nos reconduce a su epistemología.

### Por una epistemología política de la materia

Se juega, en la obra de Simondon, una verdadera función desmitificadora y anti-ideológica, en tanto anti-identitaria, que es sobre todo epistemológica y está presente en *La individuación...* Esta epistemología anti-identitaria busca dismantlar los “pares conceptuales” (forma/materia, activo/pasivo, sujeto/objeto, libertad/necesidad) que rigieron durante siglos de falsas alternativas, en todos los niveles: físico, químico, psicológico y sociológico. Pero sobre todo, la epistemología de *La individuación...* deconstruye esta máquina conceptual que es la oposición entre libertad y necesidad, institución clave de una pretendida “diferencia ontológica” entre el hombre y la materia. Y Simondon pretende desmontar esta máquina sin reducir al hombre a un supuesto determinismo natural.

Para alcanzar tal operación conceptual, se debe abandonar la perspectiva de una defensa a toda costa de la posición estratégica que no sólo la antropología, sino también Bergson y el propio Canguilhem, le garantizan al hombre. En precisamente en relación a aquella que el pensamiento de Simondon se muestra capaz de superar el marco de reflexiones propuestas por Canguilhem: se podría recordar el cambio de sentido que Simondon le otorga al concepto de “historicidad” en *La individuación...* Este concepto, tradicionalmente utilizado con el fin de establecer una “diferencia ontológica” entre el hombre y el animal, constituye el objeto de su tesis de una ampliación que se proyecta sobre todos los campos del ser, más allá de los límites que las ciencias humanas le imponen. Lo que Simondon llama “historicidad” es precisamente la acontecimentalidad que marca todo proceso de individuación: físico, químico, biológico y no solamente psicosocial. En efecto, cuando Simondon habla de “historicidad” en *La individuación...*, habla siempre de una “relación” transductiva iniciada por una singularidad que vuelve discontinuo el funcionamiento del sistema.<sup>1</sup> Algunos ejemplos:

---

a la imposibilidad de valorar en el presente sus reflexiones sobre las relaciones entre tecnicidad e innovación social. La obra de Bernard Stiegler, por ejemplo, da testimonio de ello.

<sup>1</sup> Dada la importancia del término “singularidad” en la filosofía de Deleuze y su manera de explotar los conceptos de Simondon desde la reseña de *El individuo y su génesis físico-biológica* en 1966, es necesaria una clarificación. Para los dos filósofos, el concepto de “singularidad” designa una discontinuidad en los procesos, pero conciben de dos maneras diferentes la relación entre la “singularidad” y el “individuo”. Deleuze sitúa al individuo en una escala molar en relación de “expresión” con el régimen pre-individual de acontecimientos singulares de escala molecular que son convocados por su “empirismo trascendental”. Al contrario, para la filosofía de la individuación de Simondon, el individuo es comprendido como una parte de un proceso discontinuo que *no puede ser reducido* a una suerte de epifenómeno de realidades moleculares. En efecto, el uso por parte de Simondon del término “singularidad” es muy restringido y referido a un individuo estructurado *aunque* este último es el “germen” de un proceso nacido de un encuentro aleatorio. El carácter aleatorio de los procesos transductivos se debe precisamente al aspecto “histórico” en sus génesis: la presencia de aquello que podría definirse como una “singularidad acontecimental”. Desde una perspectiva de althusseriana, puede ser interesante entender esta ‘singularidad’ como la manifestación de una subjetividad que, lejos de ser meramente ideológica, también es intrínsecamente política. En efecto, aunque la figura del sujeto siempre está relacionada con el ejercicio del poder de clase, no se refiere a la pura pasividad, sino a una clase específica de actividad: una actividad que, en el caso de los comunistas, es decir, sujetos sin tema (sin padre, Dios y cualquier otro tipo de principios absolutos) – puede identificarse con la capacidad de romper el *continuo* que caracterizan el funcionamiento del sistema (capitalista).

- a nivel físico, habla de singularidades históricas aportadas por la materia<sup>1</sup>
- en el proceso de cristalización: “hay por lo tanto un aspecto histórico del advenimiento de una estructura en una sustancia: es necesario que el germen estructural aparezca”<sup>2</sup>, o aún: “la individuación de una forma alotrópica parte de una singularidad de naturaleza histórica”<sup>3</sup>
- a nivel biológico: “la individuación de lo vivo es su verdadera historicidad”<sup>4</sup>
- y en el plano psíquico: “creemos que cada pensamiento, en la medida que es verdadero, es una relación, es decir comporta un aspecto histórico en su génesis”<sup>5</sup>

Al participar en distintos niveles de los procesos de intercambio de información, la “historicidad” está relacionada con una modalidad que no se puede reservar sólo al campo de lo humano, confirmando una sorprendente afinidad con objetivo de Althusser de proporcionar un conocimiento adecuado del hombre mediante su deposición preventiva del trono mítico que los humanistas idealistas le asignan. De hecho, el estudio de Simondon de la historicidad se aplica sobre todos los regímenes de individuación, de las sociedades humanas a la materia, en tanto operan según las singularidades “históricas y locales”<sup>6</sup>.

Siguiendo esta dirección, podríamos intentar cruzar los pensamientos de Simondon, Marx y Althusser, ya que constituyen el esfuerzo de leer el conjunto de planos que naturalmente e históricamente produce lo humano. Ambos contribuyen a la cartografía de los procesos que, en conjunto, constituyen y abren el campo de lucha por la institución y la organización “técnica” de lo humano en el sentido más amplio, a la vez económico, político y simbólico<sup>7</sup>. La ontología de la sociedad ha sido durante mucho tiempo un campo de lucha en el que el materialismo ha jugado su parte a veces de manera crítica y a veces de manera conservadora. En esta lucha se juega un parte decisiva de los combates propios del dominio del imaginario colectivo, cuyos efectos materiales son casi insalvables, precisamente porque parece constituir “la evidencia” de aquello que se afirma plenamente “ser”, como bien lo ha explicado Marx, seguido no sin originalidad por Althusser – de una forma definitiva– gracias al concepto de ideología.

La filosofía de Simondon nos ofrece numerosas herramientas para una “ontología difícil”. Y una ontología –después de Descartes– no puede ser sino una epistemología que conciba la brecha que constituye al pensamiento *frente* a la realidad, la diferencia entre la materia y cada representación posible de la materia, incluso matemática o más generalmente científica. Este salto epistemológico abre un verdadero campo de lucha ideológica contra esa forma escondida de idealismo que es el determinismo<sup>8</sup>. De hecho, una ontología determinista, que

<sup>1</sup> *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. op. cit., p. 57.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>7</sup> El Estado como una máquina –y, por lo tanto, como una técnica– es un topos de teoría marxista (cfr. L. Althusser, *Marx dans ses limites*, in *Écrits philosophiques et politiques*, cit., tomo I, al menos las pp. 428-499).

<sup>8</sup> El vínculo entre Canguilhem y Simondon es un tema explorado en A. Bardin, *On Substances and Causes Again: Simondon’s Philosophy of Individuation and the Critique of the Metaphysical Roots of Determinism*, en A. Sarti et al. (eds.), *Morphogenesis and Individuation*, Springer International Publishing 2015, pp. 3-31. Según Althusser, el filósofo materialista “registra las secuencias de encuentros aleatorios, y no, como el filósofo idealista, las consecuencias extraídas de un Origen fundador de todo Sentido, o de un Principio o de una Causa primeras y absolutas” (L. Althusser, *Philosophie et marxisme. Entretiens avec Fernanda Navarro (1984-1987)*, in *Sur la philosophie*, Gallimard, Paris 1994, p. 65; ver también *Thèses de juin, 1986* texto inédito, Archive Imec ALT2. A29-06.04, f. n. 6). A pesar de la contingencia, esto no pasa inadvertido para el idealismo (p.e. en el sistema de

concibe a la naturaleza como una máquina calcada sobre la máquina ideal pensada o imaginada por el hombre, es una ontología antropológica –por lo tanto, idealista: el idealismo es, de hecho, no reduce solamente la naturaleza al modelo del pensamiento o la imaginación, sino que la reduce también al modelo de la *praxis* y de la *techné* humanas, a los esquemas que los hombres utilizan para organizar lo que llaman “realidad”: una verdad de la que los marxistas deben ser bastante conscientes, al menos desde las *Tesis sobre Feuerbach* y que, por el contrario, tienden a olvidar. Y aquella se aplica tanto al paradigma hilemórfico como a la máquina euclidiana que marca la concepción moderna, cartesiana, de la materia. Esto es porque a los ojos de la mayoría de los pensadores de comienzos del siglo pasado la física cuántica parecía realmente una “maravilla” en el sentido aristotélico, ya que presentaba la materia de manera “no imaginable”, distanciado radicalmente de cualquier forma de imaginación concreta y abstracta.

En uno de los raros textos citados en la muy corta bibliografía de *La individuación...* (¡apenas dos páginas para un libro de tal dimensión!), se encuentra el libro de De Broglie. Física y microfísica, en el que se puede ubicar el ensayo “Las concepciones de la física contemporánea y las ideas de Bergson sobre el tiempo y el movimiento”, en el que explica que la “la cuestión radica en saber si esta nueva física [la física cuántica] no estaría más de acuerdo que la doctrina relativista con ciertas ideas de Bergson [...] pareciera que la respuesta es afirmativa”<sup>1</sup>. En su texto, De Broglie señala una nota de Bergson en *El pensamiento y lo moviente*, según la cual la percepción “macroscópica” de los seres vivos solo “reina el determinismo aparente que hace posible su acción sobre las cosas”<sup>2</sup>. Es a partir de este “maravilla” de una “realidad” que niega al hombre (y su mecanismo determinista) que se puede allanar el camino para una lectura de Simondon que reenvíe el pensamiento político al trazado de una nueva filosofía materialista, pero que en cualquier caso:

supone un encadenamiento desde la realidad física hasta las formas biológicas superiores, sin establecer distinciones de clase y género [pero con una ] discontinuidad [que] parece estar relacionada con el carácter cuántico que aparece en la física<sup>3</sup>

En las *Tesis sobre Feuerbach* Marx nos invita a abandonar la oposición entre materialismo e idealismo concebidos en sus formas modernas: de un lado, el materialismo de Feuerbach, que no abordaría “el objeto exterior, la realidad”, en tanto que actividad humana sensible, práctica [*praxis*]; del otro, el idealismo que desarrollaría “el costado activo” en oposición al materialismo, pero “abstractamente”, es decir concibiendo a la naturaleza como manifestación del espíritu<sup>4</sup>. De forma diferente, pero yendo en la misma dirección, en Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Engels parecía abrir un verdadero campo de lucha en el dominio de la ontología. Su objetivo era obligar a la imaginación filosófica a modificarse sin cesar, con el fin de evitar cualquier intento de apropiación ideológica del concepto de materia:

---

Hegel), donde la historia, desde la óptica idealista, está impulsada por un principio teleológico que debe conceder –en el plano ideológico por supuesto– la absoluta auto transparencia del Geist, como si se pudiese finalmente liberarse (a través del esfuerzo del concepto) del inconsciente y de las infinitas tendencias aleatorias generadas por su propio desarrollo.

<sup>1</sup> De Broglie, Louis. *Física y microfísica*. París, Albin Michel, 1947, p. 199.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 210-211. La nota a la que se refiere está en la página 61 de Bergson, Henri. *La pensée et le mouvant*. París, PUF, 1934.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>4</sup> Marx, Karl. “Thèses sur Feuerbach”, en *L’idéologie allemande, op. cit.*

“[el materialismo], marcando la pauta con cada descubrimiento en el campo de las ciencias de la naturaleza, debe inevitablemente modificar su forma”<sup>1</sup>. Se trata de un buen ataque contra la filosofía espontánea de los científicos, como Althusser mantiene siguiendo las huellas de los “obstáculos epistemológicos” de Bachelard<sup>2</sup>, pero que Engels contiene en el orden del determinismo.

Es cierto que algunos pasajes del *Feuerbach* de Engels pueden leerse desde una perspectiva diferente, no totalmente determinista, como su afirmación de que, aunque la historia depende de leyes, la existencia del ‘accidente’ se puede apreciar, al menos en la superficie, porque “se desean los fines de las acciones, pero no se desean los resultados que realmente éstas tienen”<sup>3</sup>. Esta frase parece acercarse a lo que debe ser considerado “aleatorio” según Althusser, es decir, no algo desprovisto de causa, sino más bien la aparición de efectos que no pueden preverse de modo determinista. Y sin embargo, también es cierto que, según Engels, las leyes deterministas subyacen a cualquier aparente aleatorización de acontecimientos históricos que –aunque resulta muy poco probable que se trate de las leyes del mecanicismo determinista, como por desgracia fue asumido por la II internacional y el estalinismo– todavía se ajustan a una concepción de la historia cuya naturaleza dialéctica se basa en raíces idealistas que apenas se superan por su profesado materialismo. Esta forma de determinismo histórico-dialéctico ha sido tan fuertemente incorporada en la tradición marxista que, en contra de ella, Althusser siente la necesidad de aclarar que es, de hecho, una forma oculta de idealismo:

un *materialismo del encuentro*, es decir, aleatorio y de la contingencia, [que] se opone como un pensamiento completamente diferente a los diferentes materialismos que hemos identificado, comprendiendo por tal al materialismo corrientemente tomado de Marx, de Engels y de Lenin, que, como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la

<sup>1</sup> F. Engels. *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*.

<sup>2</sup> Cfr. L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*, Maspero, Paris 1974. Vale la pena recordar que Althusser obtuvo su MA con Bachelard, y su interés en la mecánica cuántica se muestra a lo largo de sus textos, en particular cuando se refiere a una intuitiva caracterización de los átomos que implican la primacía del encuentro: “el encuentro no crea nada de la realidad del mundo, que no es sino átomos aglomerados, pero que da su realidad a los átomos mismos que sin la desviación y el encuentro no serían nada más que elementos abstractos, sin consistencia ni existencia. Al punto que podemos sostener que la existencia misma de los átomos no les viene sino de la desviación y del encuentro ante el cual sólo mantienen una existencia fantomática” (L. Althusser, *La courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, cit., pp. 555-556).

<sup>3</sup> Cfr. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in MEW vol. 21, pp. 296-297 (tr. eng. *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, in K. Marx-F. Engels, *Collected Works*, vol. 26, p. 387). Habría mucho que decir acerca de la importancia del texto de Engels para Althusser, porque resuena a lo largo de su producción de nota sur le matérialisme dialectique, “Revue de l'enseignement philosophique”, IV, 1-2, octubre-noviembre de 1953, págs. 11-7, a la *La transformation de la philosophie – Conférence de Granada*, in *Sur la philosophie*, cit., pp. 139-178, pasando por *Pour Marx* y dos textos de 1970 no publicados hasta hace poco: L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Puf, Paris 2014, and *Être marxiste en philosophie*, Puf, Paris 2015). Además junto con *Matérialisme et Révolution* [1946] de Sartre (in *Situations, III. Lendemain de guerre*, Gallimard, Paris 1976<sup>2</sup>, pp. 135-225), el *Feuerbach* de Engels es crucial para sus reflexiones críticas de las relaciones entre idealismo y materialismo. Por un lado, uniéndose a Engels, Althusser recuerda que “es el progreso de las ciencias y de la industria el que conmueve a los filósofos” (cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, cit., p. 90 n. 5 y también *Lénine et la philosophie* suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, Maspero, Paris 1972, p. 32), mientras que por otro lado no deja de notar “la diferencia ininteresante entre Engels y Lenine es que en Engels subsiste la exigencia clásica del sistema (cf. *Ludwig Feuerbach*[...]), mientras que en Lenin (Macherey tiene razón) no hay rastro de sistema” (L. Althusser, *Notes sur la philosophie (1967-1968)*, in *Écrits philosophiques et politiques*, cit., tome II, p. 334).

necesidad y de la teleología, es decir una forma transformada y maquillada de idealismo<sup>1</sup>.

En el frente opuesto, a pesar de sus duros ataques a la teoría determinista de la conciencia “refleja”, Sartre parece atribuir de otro modo una función importante al determinismo concebido como un efecto del “trabajo” que “ofrece un comienzo de liberación concreta [...] porque es de entrada negación del orden contingente y caprichoso que es el orden del amo”, o de la naturaleza. En otras palabras, el trabajador aprende la posibilidad de liberación precisamente porque, a través de la transformación de la materia, entiende que el mundo en que vive no es necesario, sino más bien una construcción de la burguesía y el capitalismo. Por lo tanto pueden cambiar las relaciones de poder que caracteriza a este mundo a partir de la conciencia alcanzada de los trabajadores de su propia libertad<sup>2</sup>. Siendo aquí imposible analizar la complejidad (a veces contradictoria) del análisis de Sartre<sup>3</sup>, y dejando de lado la relación de Althusser (y quizá de Simondon) con él, vale la pena señalar que el determinismo aparece ahí por un lado prácticamente reconocido y, por otro lado, ontológicamente criticado, pero sin salir nunca de la perspectiva, en última instancia idealista, de la libertad de conciencia subjetiva, que define el punto de inserción del trabajador en la comprensión-de y en-la acción implicada. Esta libertad es lo que debe conducir al trabajador hacia la construcción de un nuevo mundo y eventualmente reemplazar la relación mando-obediencia entre el dueño de los medios de producción y el propietario de la energía de trabajo. En definitiva, para el Sartre de *Matérialisme et Révolution* la libertad parece ser el antídoto contra el determinismo histórico (como en las interpretaciones de *clinamen* de Lucrecio o la libertad que, aunque presentes en la tesis de Marx sobre Demócrito y Epicuro, Althusser rechaza), mientras que para Althusser y Simondon la necesaria existencia de una indeterminación parcial puede decirse que caracteriza tanto los procesos humanos como los materiales, y no hay lugar para cualquier metafísica, abierta o encubierta de la libertad humana<sup>4</sup>.

Desde esta perspectiva, Althusser en su intento de pensar la historia no de manera determinista parece ser mucho más radical que Sartre cuando aclara que en la historia, como en

<sup>1</sup> (L. Althusser, *Notes sur la philosophie (1967-1968)*, in *Écrits philosophiques et politiques*, cit., tome II, p. 334).

<sup>2</sup> Cfr. J.-P. Sartre, *Matérialisme et Révolution*, cit., pp. 158-159, 198-200. Nos limitamos a subrayar que en el propio Sartre, la “filosofía de la libertad”, “el principal carácter de la realidad es lo que no aparece nunca del todo con ella y que las consecuencias de nuestros actos son solamente probables”. *Ibid.*, pp. 214 y 217.

<sup>3</sup> Nos limitamos a subrayar que en el propio Sartre, la “filosofía de la libertad”, “el principal carácter de la realidad es lo que no aparece nunca del todo con ella y que las consecuencias de nuestros actos son solamente probables”. *Ibid.*, pp. 214 y 217.

<sup>4</sup> En el llamado materialismo aleatorio, el tema de la libertad se relaciona con el concepto atomístico de *clinamen*. Esto se refiere a una dinámica no lineal y no-determinista que Althusser concibe más como una figura de la necesidad, en lugar de la libertad (cfr. L. Althusser, *La courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, cit., p. 554 y el inédito de 1983 *Conversación con Richard Hyland*, Archivo Imec, ALT2. A46-05.0. Por ejemplo, sostiene que la “Desviación [es] originaria” (L. Althusser, *La courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, cit., p. 555), lo que significa que no tiene ningún principio absoluto porque siempre existió, y la imagen de la caída paralela de átomos es engañosa si se entiende como una norma o ley frente a la cual el *clinamen* constituiría una excepción. Por el contrario, las normas y leyes son la “co-yuntura” de las múltiples desviaciones. Se podría decir que, para Althusser, necesidad (coyuntura, ley o estructura) es siempre una producción contingente, y la contingencia es una necesidad natural de la historia: la desviación (*clinamen*) es en este sentido es necesaria, aunque imprevisible. Y en efecto Althusser habla de la “invariante aleatoria” de los procesos históricos (cfr. *Machiavel et nous*, en *Écrits philosophiques et politiques*, cit., tomo II, p. 104), según la cual la “necesidad de las leyes salidas de la cristalización (*prise*) del encuentro es, hasta en su mayor estabilidad, asediada por una inestabilidad radical, que explica que las leyes pueden cambiar [...] a cada momento, revelando el fondo aleatorio del cual ellas se sostienen, y sin razón, es decir, sin fin inteligible” (L. Althusser, *La courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, cit., p. 583).

el psicoanálisis, “no hay sino [...] los ‘casos’ [...] *singulares* y *en consecuencia diferentes*”, y por lo tanto, “no es en la vida individual y social que las singularidades (nominalismos), realmente singulares resultan universales porque estas singularidades están como atravesadas y como asediadas de invariantes repetitivas o de constantes” que permite su “tratamiento (teórico o práctico, poco importa)”, pero no su repetibilidad y previsión<sup>1</sup>. Semejantes invariantes no son estrictamente antropológicas (o, al menos, no totalmente), porque cada modo de ser y de actuar se rige por sus propias leyes, y de ese modo Althusser se acerca cada vez más a la comprensión de Simondon de la indeterminación y la “historicidad” de todos los procesos. En opinión de Althusser la historia surge de la combinación aleatoria de estos invariantes y, por lo tanto, tiene ni un telos ni es comprensible en términos exclusivamente humanistas (como en Sartre):

nada asegura nunca que *la realidad del hecho cumplido sea la garantía de su perennidad*: al contrario, todo hecho cumplido [...] no es sino encuentro provisorio, porque todo encuentro siendo provisorio, incluso cuando dura, no es punto de eternidad en las “leyes” de ningún mundo y de ningún Estado. La historia no es ahí sino la revocación permanente del hecho cumplido por otro hecho indescifrable por cumplir, sin que se sepa de antemano ni nunca, ni dónde, ni cómo el acontecimiento de su revocación se producirá<sup>2</sup>.

La historia siempre ocurre como una “coyuntura, es decir encuentro aleatorio de elementos, en parte existentes, pero también imprevisibles”<sup>3</sup>. Desde esta perspectiva, el materialismo aleatorio es la postura filosófica con la cual Althusser puede proporcionar una crítica del determinismo dialéctico –tanto histórico como político– visitando los imaginarios de los partidos comunistas y del movimiento internacional de trabajadores que, a través de esta versión ‘idealista’ del materialismo, está seguro de su triunfo sobre la burguesía. Además, es la postura que interrogar la noción del propio sujeto político, exigiendo una nueva filosofía en favor de una nueva política.

De modo similar, si hay una lucha anti-ideológica en la cual en el pensamiento de Simondon nos compromete, es precisamente el combate que conduce en el plano epistemológico contra esa forma escondida de idealismo que es el determinismo. La crítica de Simondon contra “el humanismo fácil” se torna necesariamente una crítica de “las ontologías fáciles” de la identidad y de la necesidad, que –tanto en el plano epistemológico como en el plano político– fijan el ser a su esencia y a su destino. Más allá de toda posibilidad de una antropología fijada –más allá de toda forma, incluso abierta, de *Gattungswesen* sobre la cual se pueda *fundar* una teoría o un proyecto político–, la reflexión de Simondon nos invita a tratar la epistemología moderna *tout court* como campo de lucha ideológica y política, como Bachelard mismo, seguido por Althusser, lo había hecho. Se trataría de una epistemología capaz de reconstruir la concepción imaginaria de una naturaleza humana esencialmente idéntica a ella misma, y de suprimir su privilegio ontológico, sin por ello encadenar al hombre a cualquier determinismo natural o histórico. Ya se trate del “destino” de la metafísica, de la técnica, de la división del trabajo o de la economía de mercado, la epistemología de Simondon apunta en

<sup>1</sup> Cfr. L. Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, “Lignes”, 18, 1993, pp. 82-83.

<sup>2</sup> L. Althusser, *La courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, cit., p. 561.

<sup>3</sup> L. Althusser, *Philosophie et marxisme*, cit., p. 45.

otra dirección: participa de la elaboración de una vía alternativa a la oposición ontológica de los pares espíritu/libertad y materia/necesidad.

A través del pensamiento de Simondon se percibe otra concepción de la materia, para la cual los hombres, así como los animales y las máquinas, no se reducen a partes de un mecanismo tal como había sido “imaginado” por el pensamiento moderno en su momento inaugural, en el pensamiento cartesiano de la máquina-naturaleza o en el pensamiento hobbesiano del cuerpo-máquina del Estado<sup>1</sup>. De hecho, la perspectiva dominante del pensamiento político moderno implicaba siempre una teoría política, que, finalmente, se pretendía fundada sobre una antropología a su vez derivada –por deducción u oposición– de una ontología determinista de la naturaleza material. Al contrario, una teoría política coherente con una filosofía de la individuación exige sobre todo la reconfiguración continua y, conjuntamente, una antropogénesis en el doble sentido de descubrimiento e invención del dominio de lo humano. Así es como la filosofía de Simondon podría inducir, una vez más, un pensamiento materialista, pero no determinista ni dialéctico. Es a esta línea de combate que la “epistemología política” de Simondon nos invita a ingresar, y donde Althusser, más allá de las diferencias, puede resultar un valioso aliado.

---

<sup>1</sup> A. Bardin, “The Monstrosity of Matter in Motion: Galileo, Descartes, and Hobbes’s Political Epistemology”, *Philosophy Today* 60/1, 2016, pp. 7-26.