

# Transindividualidad e (in)consistencia de lo colectivo: lo demoniaco, probablemente

Bernard Aspe

Traducción de Andrés Abril

## 1. Aspectos de lo transindividual

Quisiera abordar la pregunta «¿qué es un colectivo?» a partir del enfoque que ha propuesto Gilbert Simondon de lo que él ha denominado «la relación transindividual». La expresión indica de entrada que para pensar la «relación» del individuo con la colectividad no se puede partir de su exterioridad recíproca. El individuo y lo colectivo no son términos dados antes de su puesta en relación: tal es el leitmotiv que permite identificar la noción de «transindividualidad».

Cabe señalar que las nociones de «colectivo» y «sociedad» no se superponen. O más exactamente, que «sociedad» designa una forma específica de la vida colectiva —aquella en la que la relación transindividual está ausente—. En la medida en que Simondon rechaza los sustancialismos sobre los cuales se apoyan los psicólogos y sociólogos de su tiempo, pareciera que él no pudiese oponer «individuo» y «sociedad». Es interesante, por tanto, partir aquí de uno de los muy raros pasajes en donde estos dos términos se contraponen. Esta oposición se dibuja a partir de la relación con el tiempo.

### a) La flecha del tiempo

Justo al comienzo de la segunda parte del libro que fue inicialmente publicado como un estudio separado (*L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 1989), en la sección titulada «Tems individuel et tems social», Simondon habla de la contradicción en la que se encuentra el individuo desde un primer momento (el individuo «no social considerado hipotéticamente», *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, 435-436)[1]. Se podría decir que en el pasaje del tiempo individual al tiempo social hay una inversión de la flecha del tiempo. La consecuencia de esta inversión es que el futuro en el mundo social tiene la misma figura que el pasado para el individuo; el futuro social es isomorfo al pasado individual. «El futuro del individuo en la sociedad es un futuro reticulado, condicionado según puntos de contacto, y que posee una estructura muy análoga a la del pasado individual» (*La individuación*, 435). Para comprender esto hay que volver sobre lo que se dice al final de la primera parte. Si se considera la individuación, hay que revertir el punto de vista habitual sobre lo que parece caracterizar a todas luces la flecha del tiempo: esta no encuentra su origen en el pasado, como pretende el punto de vista determinista, sino que por el contrario: «La realidad del ser viene del porvenir hacia el presente deviniendo alma, y se reincorpora al pasar» (*La individuación*, 428). En lo relativo al «alma», señalemos aquí solamente que ella designa eso que es en el presente, o más bien: ella es presencia en el presente. Esto significa que el alma nunca está dada: es bien posible que un existente pierda su alma (es decir, que sea incapaz de ser en el presente, sea porque lo esquite, o bien porque este se le revele irremediabilmente obstruido). Desde el punto de ese presente, el pasado aparece como un «conjunto de puntos individualizados, localizados, definidos» a través de una constelación de recuerdos. Y el futuro aparece como un «inmenso campo posible, un medio de virtualidades». El presente, que solo existe si hay un «alma», es decir una individuación, es entonces la «transducción

entre el campo del porvenir y los puntos en red del pasado».

La transducción está en el centro de toda operación de individuación, aquella operación a través de la cual un individuo llega a existir, indisociable de su medio de existencia. El tiempo, nos dice Simondon, es el «esquema de transducción real» (*La individuación*, 429) —lo que significa, ante todo, que el tiempo no es el marco o el receptáculo—. Para que haya operación transductiva tiene que haber ante todo metaestabilidad; esta puede ser ilustrada por el fenómeno de la cristalización, que será para Simondon el paradigma de la transducción. «Se dirá de un sistema físico que está en equilibrio metaestable (o falso equilibrio) cuando la menor modificación de los parámetros del sistema (presión, temperatura, etc.) basta para romper ese equilibrio. Es así que, en el agua subfundida (es decir el agua que se mantiene líquida a una temperatura inferior al punto de congelación) la menor impureza que tenga una estructura isomorfa a la del hielo juega un papel de germen de cristalización, y basta para convertir el agua en hielo» (Muriel Combes, *Simondon, individu et collectivité*, París, PUF, 1999, —ver: [http://www.cip-idf.org/article.php3?id\\_article=4433](http://www.cip-idf.org/article.php3?id_article=4433)—, p. 11; en lo que sigue retomo elementos de la síntesis propuesta en este trabajo).

Retengamos simplemente que el estado metaestable o «sobresaturado» es aquel en el que la intrusión de un elemento exterior puede desembocar en la modificación completa del medio en el que el elemento es introducido. Se notará que este paradigma es trasladable a situaciones «sociopolíticas» que pueden ser denominadas «metaestables», sobre todo cuando son preinsurreccionales o prerrevolucionarias: «*un estado prerrevolucionario*, esto es lo que parece el modelo mismo del estado psicosocial a ser estudiado con la hipótesis que presentamos aquí; un estado prerrevolucionario, un estado de sobresaturación, es aquel en el que un acontecimiento está presto a producirse, en el que una estructura está presta a brotar; basta con que el germen estructural aparezca y ocasionalmente el azar puede producir el equivalente del germen estructural» (*L'individuation psychique et collective*, 63). Simondon, en este pasaje, evoca el Gran Miedo, que tuvo como consecuencia las decisiones tomadas la noche del 4 de agosto de 1789; pero habrá que preguntarse tal vez por aquello que, en varios países actualmente (de Túnez a Yemen), ha podido jugar el papel de germen estructural.

La operación de transducción se reconoce entonces en que permite describir la manera en que un *campo de potencial* (caracterizado por su metaestabilidad) se convierte en *red estructurada*. Pero en eso que es designado como «esquema de transducción real», a saber el paso del tiempo, la red que da forma al pasado se reduce a un conjunto de puntos aislados («entre los puntos hay vacío») que se pueden combinar de manera arbitraria sin poder modificar, por tanto, los puntos como tal. Esto significa que este conjunto de puntos es a la vez integralmente disponible (él está en migajas o «en pedazos») y estrictamente intangible en cuanto es enteramente despotencializado. «Sólo puede devenir parcialmente sistema a través del presente que lo reactualiza, lo reasume, le da tendencia y corporeidad viviente» (*La individuación*, 429-430). El futuro, por el contrario, como campo de potencial, no puede de ningún modo ser reducido a un conjunto de puntos articulados en red; todo lo contrario: su energía existe «entre los puntos posibles». Por ello no se deja «ni condensar, ni detallar, ni aun pensar: sólo puede anticiparse a través de un acto real» (*La individuación*, 430). El futuro, en otras palabras, no tiene que ver nunca con las proyecciones a través de las cuales pretendo asirlo. Estas proyecciones a través de las cuales creo querer dominarlo solo tienen sentido en la medida en que ellas son sistemáticamente invalidadas, y en la medida en que esa invalidación restituye cada vez la realidad del futuro en cuanto yo no puedo nunca imaginarlo, ni siquiera pensarlo.

Conclusión de Simondon: «*el ser se preexiste a través de su presente*» (*La individuación*, 430). Es solamente porque hay un presente, una presencia en el presente, que puede haber un futuro —que puede haber apertura en acto(s) a ese campo inimaginable e incluso impensable—. Y es en la medida en que hay un presente (un alma) que la flecha del tiempo puede encontrar su dirección: del futuro hacia el pasado *a través* del presente.

## b) La puesta en común<sup>[2]</sup>

Si volvemos ahora a lo que se dice sobre la relación entre el tiempo del individuo (es decir el tiempo real, el tiempo de la individuación) y el tiempo social, se puede decir que este último, al invertir la flecha del tiempo, bloquea el proceso de individuación. El individuo se encuentra frente a un futuro que tiene el aspecto del pasado: puntos en red, constituidos por los objetivos y los roles de entre los cuales él tiene para elegir. De ahí que el individuo pueda estar tentado a rechazar el tiempo social, los roles que lo definen, los objetivos que se supone que lo saturan, los puntos entre los cuales él se ve obligado a insertar su vida.

Pero en realidad, incluso si tal sentimiento puede existir (y veremos en qué medida este no es pura y simplemente el fruto de una ilusión), las cosas son más complicadas: de nuevo, la tesis central de Simondon es que el individuo y la sociedad no se encuentran jamás en un simple vis a vis. Pero, como se ha dicho, la sociedad es solo una de las formas de la existencia colectiva, aquella que corresponde a lo que él denomina «grupo de exterioridad». Entre el individuo y el grupo de exterioridad se sitúa el «grupo de interioridad». Este puede designar tanto a una comunidad definida por las tradiciones cuya perpetuación ella misma asegura como a un colectivo de investigadores orientado hacia un objeto privilegiado, o incluso un colectivo agrupado alrededor de algunas exigencias políticas percibidas como fundamentales. En cualquier caso, «el grupo de interioridad nace cuando las fuerzas de porvenir contenidas por varios individuos vivientes desembocan en una estructuración colectiva» (*La individuación*, 443). Se puede concluir al respecto que es solamente en el grupo de interioridad donde el individuo puede ver restituida la percepción del futuro, la percepción del tiempo. El grupo de interioridad es ante todo aquello que puede operar la compartición de la percepción del tiempo como *inminencia*.

Solo hay grupo de interioridad allí donde se opera una individuación colectiva: allí donde se ponen en común los campos de potencial que acompañan a los individuos, y donde esa puesta en común modifica simultáneamente a los individuos mismos y al grupo que ellos constituyen. Los individuos que devienen elementos del proceso de individuación colectiva son necesariamente dispares, y así permanecen; pero lo colectivo es justamente eso que solo puede existir «por superposición en un sistema único de seres que son dispares uno por uno» (*La individuación*, 464). Lo colectivo es de este modo el espacio de resonancia de las problemáticas individuales; pero, simétricamente, cada uno en su seno se constituye a sí mismo en el espacio de resonancia de aquello que ha tenido lugar en lo colectivo.

Es así que la relación transindividual puede aparecer solamente en el grupo de interioridad. Si ella es *transindividual* es porque no está fuera del sujeto ni en él, sino a través de él, e, indisociablemente, indiscerniblemente, a través de otros seres. Empleo aquí el término «sujeto» y no «individuo»: el sujeto para Simondon designa, en efecto, el individuo y algo más que sí mismo, el individuo al que se agrega su parte de «preindividualidad», el campo de potencial que le es vinculado y que no está estructurado; su «reserva de devenir», dice Simondon.

Pero esta reserva de devenir nunca está puramente «en reserva», como algo de lo que yo dispondría y que podría actualizar a mi antojo: ella es eso que apela a ser puesto en común con otros seres. Esta puesta en común no significa que los potenciales estén pura y simplemente «realizados». Al contrario, la riqueza de la relación transindividual radica en que la puesta en común conserva el campo de potencial como tal (a saber, en nuestro ejemplo: el futuro como futuro). Se podría decir que en el colectivo transindividual lo que los individuos comparten es eso que ellos no pueden aprehender en cuanto individuos; o sea, eso que de alguna manera permanece *antes de [en amont]* cada uno de ellos, incluso después de que lo hayan compartido con otros. Lo único que el colectivo transindividual puede efectuar es la puesta en común de lo que nos precede y que continúa precediéndonos en el seno mismo de ese compartir.

## c) La zona oscura

Decía que la relación transindividual no está fuera del sujeto ni en él mismo: es decir que no hay un individuo ya constituido que entraría a posteriori en una relación colectiva o social; y tampoco un proceso condenado a permanecer abstracto, y que solo se encuentra en las descripciones de los sociólogos que pretenden dar cuenta de «la interiorización de las estructuras sociales». El error es abordar el proceso de individuación a través del individuo o de lo social. Para Simondon, por el contrario, hay que partir del medio, de la «zona oscura», «intermediaria», que es aquella en donde se desarrolla propiamente la operación de individuación. Es una zona oscura tal que no puede adoptar ni la psicología, aun allí donde es «social», ni la sociología, aun allí donde es «micro».

La zona oscura de la relación del individuo con la colectividad es al mismo tiempo la zona oscura de la relación denominada «psicosomática»; ella corresponde a lo que Simondon llama «la capa afectivo-emotiva». Esta constituye el foco relacional de cada ser, el centro de cada sujeto, de tal manera que se puede decir acertadamente del individuo que es «periférico respecto a sí mismo». En el centro del sujeto no está la consciencia, ni el cuerpo que sería su opuesto, sino el desbordamiento de los límites individuados. La emoción es «el cuestionamiento del ser en cuanto individual», el cuestionamiento de los límites del ser individuado. Cada uno se enfrenta con el desbordamiento singular de sus límites y se reconoce en su manera de hacer con ese desbordamiento. La individuación colectiva es la sincronía de esos cuestionamientos —sincronía en la disparidad—.

Para constituirse en un cuestionamiento del ser individuado, la emoción debe ser lo que permanece inestructurado en nosotros, eso que corresponde entonces a un campo de potencial que es real en cuanto tal, en cuanto potencial. Pero la relación transindividual es justamente lo que permite poner en marcha tal potencial. «Hay colectivo en la medida en que una emoción se estructura» (*La individuación*, 468). Y ella solo puede estructurarse —quiero decir: ser mantenida como tal en la estructuración que de ella procede— en el colectivo considerado como grupo de interioridad, distinto del grupo social («grupo de exterioridad»). La experiencia de la transindividualidad puede ser comprendida como aquello que conduce al individuo a extender sus propios límites. Si es verdad, como dice Kierkegaard, que «la libertad es eso que expande», entonces la individuación colectiva puede ser vista como la experiencia concreta, física, de la libertad.

#### **d) Vivir libre**

Se dirá que para Simondon hay una especie de vocación del individuo a la transindividualidad. Lo que no quiere decir: vocación del individuo a existir en grupo. El sujeto «es a la vez único y no único; es preciso que posea las dos dimensiones» (*La individuación*, 373). La vida colectiva no es en cuanto tal una norma a la que el individuo debería someterse. Todo lo contrario, solo hay transindividualidad allí donde la prueba de la soledad puede ser mantenida por cada uno —y esta «prueba» no debe tomarse aquí en un sentido negativo—.

El individuo, no obstante, permanece fundamentalmente «incompleto» si no entra en una relación transindividual. La individuación colectiva prolonga la individuación del viviente: ella es la efectuación de un nacimiento perpetuo. El individuo solo prolonga la individuación vital de la que él procede, solo la mantiene, si encuentra las vías para continuar naciendo (ver Muriel Combes, «Une vie à naître», publicado en *Simondon*, París, Vrin, 2002, pp. 31-51). Se comprende entonces que el hecho de incorporar un colectivo transindividual (y de modificarlo a su vez a través de esta incorporación) pueda ser vivido como un renacimiento (*La individuación*, 443-444).

De ahí que, a la inversa, pueda aparecer una patología allí donde esta vocación no se cumple. «La patología mental existe al nivel de lo transindividual; aparece cuando ha faltado el descubrimiento de lo transindividual» (*La individuación*, 460). La patología puede ser entendida como colapso individual —y de hecho, uno puede optar por leer el colapso del mismo Simondon como plena parte de su obra—. Pero también puede ser entendida desde una vertiente social e institucional. Así la ciencia y la fe, y las instituciones que las representan, aparecen como «los vestigios de una

espiritualidad que ha fracasado»; como «dos maneras de ser que niegan la transindividualidad bajo su forma real» (*La individuación*, 377). La ciencia, puesto que no ve relación con el mundo más que bajo el ángulo de una acción posible sobre él; la religión, ya que renuncia, por el contrario, a toda acción, se desvía así del mundo y se refugia en la emoción puramente «interior». Humanismo y teísmo son las dos vertientes de una vida mutilada.

Habría que preguntar entonces: ¿qué se puede oponer a tales fracasos? Lo que equivale a preguntar: ¿cuál es el criterio efectivo de una relación transindividual? La respuesta es simple: para que haya espiritualidad, es decir transindividualidad, debe darse una circulación entre la emoción y la acción. El contraejemplo radical es expuesto por Simondon en su descripción de la experiencia de la angustia (*La individuación*, 378-381). La angustia es la emoción que ejemplarmente no puede ser reemplazada por ninguna acción. Ella es la prueba de todo lo que no podrá ser vivido y que apela intensamente, por tanto, a ser vivido; ella es ese momento en el que el individuo se encuentra sobrepasado por el potencial real como tal. La angustia es el lugar de una emoción incompañable que sin embargo llama incesantemente a ser compartida. Ella es prueba del borramiento de los límites del individuo, sin que ese borramiento dé lugar a una composición con otros seres.

Por el contrario, allí donde el desbordamiento de los límites individuados logra componerse con algunos otros hay circulación entre la acción y la emoción y, por ende, disipación de la angustia. La emoción y la acción pueden aparecer entonces como los dos aspectos inseparables de una individuación colectiva: «la acción es individuación colectiva captada del lado de lo colectivo, en su aspecto relacional, mientras que la emoción es la misma individuación de lo colectivo captada en el ser individual en cuanto participa de esta individuación» (*La individuación*, 375). El colectivo transindividual es, por tanto, el lugar en el que se puede hacer concordar eso que en todas partes es dejado a una disparidad invivible (lo que no impide que ella sea vivida; de hecho, eso es el capitalismo para cada sujeto: lo invivible vivido cotidianamente) y donde esa concordancia se realiza a la vez *en* cada uno y *entre* algunos. La operación que define la individuación colectiva es la resolución de una doble disparidad: entre el individuo y otros seres individuados, por un lado, y al interior del individuo, por otro.

## 2. El obstáculo

Si decidí comenzar por la contradicción entre tiempo social y tiempo individual, aun cuando esta da una imagen inexacta del enfoque de Simondon, es porque ella permite plantear la cuestión de lo que puede ser un colectivo revolucionario —digamos: un colectivo que tiene como objetivo una acción transformadora, una acción susceptible de alterar lo más radicalmente posible la situación política—.

Supongamos que un colectivo transindividual (si tal cosa existe, habrá que volver sobre este punto) es un «grupo de interioridad» construido sobre la base de cierto voluntarismo, en la medida en que, al menos, no es sostenido por tradiciones fuertemente ritualizadas. Siendo así, es necesario preguntarse: ¿qué ocurre con un colectivo transindividual que no quiere otra relación con el mundo social que aquella de la conflictividad?

Habría que hacerse cargo, cuando menos, de la integralidad de la relación constructiva que el individuo puede tener con el mundo existente. Ciertamente es solo a través de y en una relación transindividual que el individuo puede mantenerse, incluso en la relación consigo mismo. Pero la cuestión es saber lo que puede suceder cuando no hay más que relación transindividual. Cuando no queda, por lo tanto, más que una comunidad que lleva a cabo su desenganche de las estructuras de lo social. Y aún más: cuando esta comunidad no solamente busca sustituir aquello que permite lo social, sino que además debe proveer la energía necesaria para combatirlo —sabiendo lo que un combate semejante puede tener de profundamente asimétrico—.

Desde luego, las preguntas que acabo de plantear son enunciadas aquí de manera abusivamente unilateral. En realidad, siempre hay composición con lo social (mediante el dinero, etc.). Pero la

pregunta es, no obstante: ¿qué sucede en la medida en que los *apoyos esenciales* para la existencia se encuentran exclusivamente en el colectivo transindividual —y no en lo social, con el que las relaciones son exclusivamente o bien de composición forzada o de conflictividad más o menos directa—? Lo que conlleva inevitablemente esta otra pregunta: ¿qué sucede cuando tales apoyos, por cuanto habían sido prometidos, llegan a faltar? O incluso, para resumir: ¿es capaz un colectivo transindividual de ser aquello que los miembros de un grupo revolucionario le exigen que sea?

Si este no es el caso, estaríamos frente a una de las razones que constituyen la inconsistencia estructural de los colectivos políticos —al menos cuando no combaten esta inconsistencia con una rigidización formal que deja pocas posibilidades de pasaje hacia lo transindividual—. Es bien claro, por tanto, que algo así como una confianza revolucionaria supone lo contrario: creer que un colectivo es capaz de ser todo lo que se espera que sea; capaz por tanto de sustituir las mediaciones de lo social y capaz de mantener una relación de conflictividad con ellas. En ese sentido, se podría decir que el colectivo transindividual es a su vez la condición de la política (ya que sin él no puede haber acción colectiva en sentido estricto) y al menos el índice de su horizonte (el colectivo apunta a la amplificación de aquello que ejemplifica). Condición y horizonte, pero también apuesta [*enjeu*] de la política: el que pueda existir un colectivo tal es lo que niega activamente la política del capital y sus relés instituidos que constituyen el mundo social. Y, de hecho, hay que reconocer que el punto de vista defendido por esta política es verificado la mayoría de las veces. La duración de los colectivos políticos generalmente no excede unos cuantos años, incluso unos cuantos meses.

Regreso aquí a la pregunta dejada en suspenso: ¿existe verdaderamente algo así como un colectivo transindividual? La inconsistencia estructural de los colectivos tiene probablemente razones «psicológicas», o más bien subjetivas. Ellas se condensan en eso que puede ser llamado el deseo de decepción, la necesidad de ser decepcionado y de verificar que nuestra desconfianza inicial tenía su razón de ser; en la nostalgia anticipada de lo que hubiera sido importante «a pesar de todo» en tal o cual experiencia (es decir, eso que es reducido a ser solo una «experiencia»); en el goce que se encuentra en el hecho de conocer bastante bien los límites de los otros, y de poder prever sus errancias; en el goce que hay, también, al deshacer eso que uno mismo había construido. En suma, en eso que Kierkegaard llamaba «lo demoníaco», o la angustia ante el bien. Lo demoníaco rechaza aquello que él presente puede aportarle un bien bastante grande, algo que lo obligaría a extender sus límites, a ser un viviente más amplio, un viviente más lleno de vida, y por ende más expuesto. Hemos sido educados para que cada vez queramos regresar lo más rápidamente posible a las estructuras ya exploradas, ya sabidas (aunque se trate de un saber ignorado). Pero el regreso a las estructuras es el regreso a lo ya individuado, a lo «puramente» individuado —y como también lo dice Simondon, el único individuo «puro» es la muerte—.

Así pues, la angustia ante el bien no es otra cosa que la angustia ante la libertad. «Lo demoníaco no se encierra en su clausura con alguna otra cosa que lo acompañe allá dentro, sino que se encierra sólo; y en esto consiste la profundidad peculiar de la existencia, a saber, en que la propia esclavitud se haga a sí misma prisionera» (Soren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, traducción de Demetrio G. Rivero, Madrid, Alianza, 2007, p. 220). Lo demoníaco busca el redoblamiento de la no libertad como la garantía de que en lo sucesivo ninguna salida será posible —que ya no se recuperará o siquiera se esperará—. Si la libertad es aquello que expande, lo demoníaco es eso que en nosotros desea el retorno a la estrechez, y el encerrojamiento en esa estrechez. Esta estrechez no se confunde necesariamente con el repliegue sobre la individualidad: ella bien puede experimentarse —y generalmente es el caso— en el seno mismo de los colectivos en cuanto no transite más, o de manera excesivamente enrarecida, por la relación transindividual.

Queda a cargo de los colectivos revolucionarios —es decir aquellos que correrían el riesgo de tomar nuevamente en serio lo que indica el vocablo tan a menudo abandonado al desuso de «revolución»— encontrar los medios para luchar contra lo demoníaco.

### 3. El objeto

Existe una dimensión que no aparece en el enfoque de la transindividualidad que propone Simondon: aquella del objeto. ¿Qué lugar y qué función puede tener un objeto al interior de un colectivo? Y: ¿no pueden este lugar y esta función arrojar una luz sobre lo que sería la clave de la consistencia de un colectivo transindividual?

### **a) Fútbol**

Se podría decir que un colectivo solo mantiene, obtiene su consistencia, del objeto alrededor del cual sus miembros se reúnen. El objeto es exactamente lo que se interpone entre esos miembros; él es, por tanto, conforme a su etimología, eso que obstaculiza, eso que es lanzado hacia adelante, y que no se puede eludir. ¿Cuál podría ser el ejemplo de un objeto tal para un colectivo transindividual? En un texto titulado «L'économie politique de l'appartenance et la logique de la relation» (publicado en *Deleuze, Vrin, 1998*), Brian Massumi propone tomar como ejemplo el balón de fútbol (es cierto que, por su parte, él lo designa más bien como «un sujeto parcial»). En un partido de fútbol, el balón redefine constantemente el campo de potencial que corresponde a la superficie de juego. El balón es el punto en desplazamiento que permite rediseñar a cada golpe las líneas de intensidad que recorren ese campo. «Dónde y cómo rebota potencializa o despota potencializa de modos diferenciales el terreno entero, hace incrementar o descender la intensidad de los esfuerzos de los jugadores y del movimiento del equipo» (p. 124). El golpe de un jugador es una operación transductiva que transforma una energía potencial en trayectoria física; pero esta viene inmediatamente acompañada de la recomposición de un nuevo campo de potencial. Los arcos son los atractores que polarizan el campo. Ellos son los «inductores de movimientos direccionales cuyos límites exteriores marcan» (p. 123). El balón no induce el juego, lo «cataliza». Si el potencial es modificado permanentemente, el balón no sufre modificación alguna (salvo que se use, si no puede desinflarse). O más exactamente: el balón, en cuanto entidad física, no cesa de desplazarse, pero en cuanto objeto permanece igual a sí mismo, no se transforma —y por lo tanto, de cierta manera, no se mueve—.

Digamos que el objeto es aquí lo que permite que los gestos concuerden («el balón es el foco de cada jugador y el objeto de cada gesto» - p. 124); y que los gestos concuerden de una manera que se podría denominar espontánea, si la espontaneidad designa una concordancia [*accordance*] antes que un acuerdo [*accord*]. Es decir, para atenerse al ejemplo de Massumi, que si los jugadores concuerdan no es a la manera de sujetos que establecen contratos entre ellos o que deciden convenciones comunes. Ellos concuerdan de una manera que depone la primacía de la consciencia: «un jugador que es consciente de sí mismo en el momento en que patea, fallará» (p. 123). Ajustarse a los desplazamientos del balón, es decir a la reorganización permanente del campo de potencial, supone pensar en sí mismo lo menos posible —a la manera del Dios de Schelling—.

Podemos extrapolar a partir del ejemplo dado por Massumi, y decir en primer lugar que el objeto no está delante del sujeto, sino antes que él. En cierto sentido, permanecemos aún en el espacio de pensamiento abierto por Simondon, cuyo gesto ha podido ser resumido como un desplazamiento de la trascendencia, de la exterioridad hacia la anterioridad (J.-H. Barthélémy). Solo resta decir que el potencial real no es lo que excluye el objeto, sino por el contrario, eso que se enrolla alrededor de uno o varios objetos. Notemos que es también Simondon quien da a entender lo anterior a partir de su manera de concebir el objeto técnico; pero extrañamente, él no concibió la relación entre el objeto así entendido y el colectivo transindividual.

El objeto es entonces esa realidad que llega a situarse antes de nosotros mismos. Y esto, incluso si él es construido (paradoja «constructivista» cara a Nathan, Latour y Stengers). El objeto se sitúa entonces en el lugar mismo donde se despliega la relación transindividual.

### **b) Por doquier, siempre**

Es cierto que en el ejemplo tomado por Massumi no nos encontramos frente a un colectivo revolucionario. El equipo de fútbol, si bien es un colectivo transindividual, no lo es más que cuando se encuentra sobre un terreno. De ahí que un colectivo tal puede concordar con el capital. El capital no tiene como objetivo deshacer los colectivos transindividuales —él desea, por el contrario, ponerlos a su servicio *en cuanto tales*—. De ahí la precisión de la sentencia de Massumi: el capital es «la inmanencia de la inmanencia». No es, en la medida de lo posible, lo que se impone desde el exterior, o desde lo alto, es lo que viene del interior a investir los campos de potenciales que algunos sujetos reunidos han podido desplegar. Solo le importa decretar en qué momento y en qué lugar esos campos pueden manifestarse. Dicho de otra forma, al capital le importa localizar, en el espacio y en el tiempo, la existencia de los colectivos transindividuales. Se trata de hacer que ellos sean siempre provisionales, o al menos intermitentes, o asignados a un lugar (la sala de redacción, el laboratorio de investigación).

Ahora bien, lo que define a un colectivo político es que no puede, o más bien que rechaza activamente, ser localizado. Dicho de otra forma, él se define al negarse a tener un tiempo y un espacio circunscritos de antemano. Él quiere tener un tiempo y un espacio propios —esos que él insta, lo más lejos posible del «tiempo puntillista» de los sujetos del capital—. Más aún: lo que el colectivo político quiere instaurar es una experiencia cuya duración sea propiamente *ilimitada* y su duración, *inasignable*.

Por lo que encontramos de nuevo lo que se dijo anteriormente: el colectivo transindividual aparece a la vez como la condición, el horizonte (el índice de un horizonte, al menos) y la apuesta de la política.

### c) El objeto común

Retomemos entonces la pregunta: ¿cuál puede ser el objeto de un colectivo transindividual consagrado a la acción política? Entre los objetos posibles: un lugar, una obra a ser escrita, una casa tomada, una película, un folleto de intervención —ya sea que estén aún en construcción, como puede ser una casa o un libro, o que hayan sido terminados; lo esencial es que en cada caso la fase procesual aspire a la estabilización del objeto—. Sin embargo hay que preguntar ahora: ¿existe un objeto común que circula entre todos estos objetos, o que los acompañe en todo momento? Lo que supone preguntar: ¿existe un objeto común a todos los colectivos políticos existentes —a todos aquellos, al menos, que se reclaman de una línea revolucionaria, y que portan esa herencia con un mínimo de sinceridad y justeza—?

¿Qué podría ser tal objeto? ¿La idea de revolución? Esta puede constituir un horizonte para el colectivo, no uno de sus objetos. ¿La política? Ella designa más bien su modo de existencia, el tipo de actividad que lo define. ¿El proceso revolucionario? No exactamente, o más bien solamente a condición de agregar: en cuanto no existe. Lo que existe son emergencias, «movimientos», o más exactamente aquello que Rancière denomina «momentos comunistas». El objeto de los colectivos revolucionarios no son esos momentos de los cuales ellos participan, es lo que queda una vez estos momentos han desaparecido. El objeto, por lo tanto: *lo que queda entre los momentos comunistas*.

Hace algunas décadas, los revolucionarios tenían una solución ya dada de antemano para designar aquel resto: el Partido, en cuanto quedaba por ser construido —a la imagen de los grandes Partidos revolucionarios que habían alterado el curso de la historia—. El Partido revolucionario, en contraposición a los partidos parlamentarios —o bien arriesgándose a seguir su juego, a expensas de disolverse—. El Partido era el nombre de la instancia que se mantiene entre los momentos comunistas y los lugares de emergencia revolucionaria, y lo que se propone a conectarlos.

Pero esta objetivación del objeto también constituyó la traición. El objeto, que debía permanecer en posición de anterioridad [*en amont*] para ser aquello *desde lo que* se puede hablar, se convirtió en estructura instituida, *en nombre de lo que* hay que hablar.

De ahí la proposición de *Tiqqun*: retomar el vocablo del Partido para nombrar lo que él es incapaz de asir, a fin de mantener bajo la vista aquello hacia lo que no se quiere ir; y simultáneamente dejar el objeto a su pura virtualidad. Es decir: hacer que el tejido que conecta las evidencias comunes tenga lugar «a espaldas» de todas las formas instituidas, de todas las instancias representativas. Pero este desdoblamiento deleuziano de lo virtual —al que se vincularía exclusivamente el grupo de interioridad revolucionario— y de la actualidad —que solo designaría por consiguiente el conjunto de las mistificaciones «representativas» que conviene evitar— tiene una desafortunada consecuencia. Pues, finalmente, él conduce a un *double bind*: hay que ser a la vez plenamente libre con respecto a un Partido que jamás se solidifica en el proceso y más sometido aún a eso que se recoge y se impone como el conjunto de evidencias que conviene compartir si no queremos atenernos a su «subjetividad» ficticia. La voz del Partido es más autoritaria por cuanto se presenta como la voz de lo impersonal (la voz «de la época»). Aquellos que no escuchan esa voz no son excluidos, son solamente percibidos como si nunca hubieran pertenecido al partido, como si, por el contrario, hubieran estado fuera de él desde siempre. El error de *Tiqqun* es oponer lo virtual (prepersonal, por debajo de toda identidad) y lo actual (eso que por ser visible, identificable, es, como tal, perversión de lo real, falsedad ontológica). Curiosa manera, se puede decir, de asociar lo que no puede ser asociado: el deleuzismo de un lado, el pensamiento crítico («filosofía negativa») del otro. Pero el problema, más allá de la pertinencia de este tipo de aplicación de las categorías deleuzianas, consiste en *moralizar* la dicotomía virtual/actual: tenemos por un lado el buen virtual (el «plano de consistencia», que es pensado como un plano de percepción que revela lo que opera por debajo de las identidades) y por el otro la siempre malvada actualidad (las instancias de representación, la «política clásica»).

Si se desmoraliza esta dicotomía las cosas se complican: lo actual ya no es eso de lo que hay que sustraerse, aquello en lo que se evita recaer. Es, por el contrario, eso en lo que deben inscribirse siempre los efectos de una política (se podrían leer las aporías del deleuzismo político a partir de este punto: no hay política de lo virtual, si esta última es definida como lo que se «desprende» de los estados de las cosas y se mantiene a distancia de ellos). Dicho de otra forma, para la política es imposible considerar como operacional la dicotomía virtual/actual, al menos si esta dicotomía se pretende investida de un sentido moral. Si ella indica algo fundamental, sin embargo, es en la medida en que es pensada desde el esquema de la transducción. Pero se preferirá entonces abandonar la distinción operada por Deleuze entre lo virtual y lo potencial (*Diferencia y repetición*), que nos consagra a la elaboración de una metafísica especulativa, y regresar a las proposiciones de Simondon (que, desde este punto de vista, son más ambivalentes, y por eso mismo más abiertas). Dicho de otra manera: lo potencial y lo actual siempre deben ser pensados conjuntamente. Lo potencial no es lo que se desprende de lo actual y se mantiene puro de toda relación con este; es eso que existe solo para modificar las actualidades; y más aún, es aquello que tiene necesidad de *entidades actuales* —para tomar prestado de Whitehead uno de sus conceptos, sin convocar por ello su metafísica— para poder existir como tal.

#### **d) Rareza**

Existe una paradoja: si el objeto se sitúa no frente al sujeto sino antes de él, aquel se encuentra entonces en esa región de la realidad que no corresponde justamente a eso que es susceptible de ser «objetivado». Él se encuentra inserto en el corazón mismo de lo que parece poder definirse como una potencia de desobjetivación, de desactualización. Pero una vez más, el objeto, de la manera en que yo lo entiendo aquí, no tiene que ver con el objeto-de-conocimiento, o con «el ente ahí-delante» del que nos habla la tradición heideggeriana; él no está delante nuestro, sino antes que nosotros. La paradoja que parece estar ligada a una consideración tal del objeto es en realidad lo que puede aclarar su definición: el objeto es precisamente *lo que, en su actualidad, continúa situándose antes de nosotros mismos*.

Lo mismo va para el balón de fútbol: este es una realidad física, o más bien, una entidad actual.

Pero esto último no basta para que haya un objeto. El objeto no es la entidad actual en cuanto tal, sino esa entidad investida con el poder de modificar el campo de transindividualidad, o de ser el origen estable, intangible por cuanto *interpuesto*, de sus modificaciones.

El balón es exactamente en ese sentido el punto de inflexión que permite que se opere una transducción; él no es en sí mismo el operador de la transducción. El balón no es exactamente aquello que tiene el papel de germen estructural: él es más bien el índice de una tensión. Pero un índice sin el cual la tensión misma no existiría —en la medida en que, para existir, ella tiene necesidad de puntos con los que se pueda acoplar—. El objeto se sitúa entonces en la articulación exacta de lo actual y lo potencial. Él es, de este modo, lo que permite conservar el carácter *polifásico* de toda individuación colectiva.

No se concluirá que tenemos aquí los principios susceptibles de describir metafísicamente lo que puede ser «la realidad en su conjunto». Dicho de otra forma, no tenemos que dejarnos llevar aquí por la tentación, de nuevo muy extendida en la filosofía contemporánea, de reactivar el mito de «la ontología». El pensamiento de Simondon no debe conducirnos a querer aplicarlo en toda situación (ver sobre esta cuestión los textos que Isabelle Stengers ha consagrado a Simondon, y en particular el artículo titulado «Résister à Simondon ?», publicado en *Multitudes* – <http://multitudes.samizdat.net>).

El pensamiento de Simondon nos ayuda solamente a aprehender ciertas situaciones: aquellas en donde es necesario contemplar un acoplamiento entre campo de potencial y estructuras reticuladas. Aquellas en donde puede existir cierta experiencia del tiempo, que corresponde a lo que Simondon contempla cuando dice que el tiempo es «el esquema de la transducción». Los objetos son raros. Los campos de potencial lo son igualmente. Lo mismo cabe decir de una experiencia tal del tiempo.

#### e) Por venir

Ciertamente los revolucionarios deben concordar sobre este punto: las estructuras instituidas no son, al menos por sí solas, la adecuada expresión de un objeto. Ellas comportan trampas en las que muy a menudo se pierde eso que se trata de mantener —*el comunismo de los momentos comunistas*—. A pesar de ello, existe un objeto irreductible a esos momentos y a los seres que componen los colectivos; un objeto que, incluso si es inventado, incluso si es puro artificio, usado como tal por algunas voluntades, continúa situándose antes de los sujetos que hacen los colectivos.

Los revolucionarios, por supuesto, tienen que ponerse de acuerdo sobre la autoridad que le confieren a ese objeto; pero ante todo, tienen que ponerse de acuerdo sobre su existencia misma, y sobre el modo de esa existencia. Por tanto, tienen que ponerse de acuerdo sobre las modalidades a través de las cuales podrá constituirse eso desde lo que hablamos y actuamos, sin jamás volver a ser eso en nombre de lo que creemos hablar. El objeto común de los colectivos revolucionarios sería, a semejanza del balón de fútbol en cuanto él está investido de la potencia de redefinir permanentemente un campo de potencial, el punto de apoyo que permite transformar una metaestabilidad local en una serie de efectos que se inscriben en lo real —solo hay un real para la política, ese que aparece como tal para todos—. El objeto es, en ese sentido, la condición de una operación transductiva. Los gestos de los sujetos, en la medida en que se hagan concordar, son los verdaderos operadores de la transducción.

Para un colectivo transindividual, el objeto es siempre *la base* que permite el compartir de la acción —y por tanto la circulación entre la emoción y la acción—. Hay que deshacerse, por consiguiente, de la ilusión según la cual los colectivos transindividuales pueden existir, y mantenerse como tales, si no están en capacidad de indicar con precisión cuáles son sus objetos; y ciertamente tampoco pueden existir si hacen de ese objeto algo susceptible de ser integralmente «objetivado», identificado con estructuras instituidas. El problema del defecto de consistencia de tales colectivos con relación a la exigencia política de su ilimitación se debe entonces, al menos en parte, a la relación que sostienen con sus objetos, sean estos demasiado evanescentes («virtuales») o

ilegítimamente solidificados.

Se puede decir que existe otra razón para ese defecto de consistencia, aquel que ha sido indicado más arriba: lo demoníaco, en el vocabulario de Kierkegaard (en correspondencia quizás con el «goce maligno», en el vocabulario de Lacan). Pero tal vez estas dos razones no constituyen más que una sola: tal vez hay que velar siempre por no dejar a los humanos entre ellos, y en esa medida por insertar en ese «entre» algunas mediaciones (ver Josep Rafanell i Orra, *En finir avec le capitalisme thérapeutique*, Les empêcheurs de penser en rond, 2011). Para no dejarlos entre ellos, para no abandonar a los humanos a las relaciones demasiado humanas, para que pueda existir una relación sobrehumana, como lo es al fin de cuentas la relación transindividual, es necesario que algo de lo no humano sea insertado entre los humanos. Y que el entre, el *trans-*, sea de este modo siempre vinculado a entidades actuales, a condición de que estas no absorban toda la realidad de los objetos que son los únicos que hacen la consistencia de lo colectivo.

## Notas

---

[1] Las citas textuales aquí presentes han sido extraídas de *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (en adelante *La individuación*), título publicado por Ediciones La Cebra y Editorial Cactus en 2015 con base en el plan original de la tesis que fue sostenida por Gilbert Simondon en 1958. Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, traducción de Pablo Ires, Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Editorial Cactus, 2009, 504 p.

[2] En el texto original en francés, Aspe nos habla de *mise en partage*, una expresión que comporta cierta dificultad a la hora de ser traducida al español. Aunque la traducción literal sería algo así como “puesta en compartición” (donde “compartición” funciona como un sustantivo equivalente a *partage*), aquí hemos decidido usar “compartición” y “puesta en común” como términos equivalentes a la noción movilizada por Aspe. Estas expresiones resultan mucho más fluidas y conservan el sentido de *mise en partage*, pues el compartir implica, en mayor o menor medida, una puesta en común. Así pues, dependiendo del contexto, es posible encontrar alguna de estas dos expresiones que, en última instancia, refieren a una dinámica de resonancia en la que participan energías transindividuales.