

GÉNESIS Y ESTRUCTURA DE LO COLECTIVO: CREENCIA, TRABAJO Y LENGUAJE. LO TRANSINDIVIDUAL¹

ANDREA BARDIN

Introducción

En la filosofía de Simondon no se pone en juego una antropología encaminada a definir el dominio humano como opuesto al de los animales, aunque pretende entender a la “sociedad” humana, específicamente en *Individuation* y en *Note complémentaire*, diferenciándola de la “comunidad” biológica. Simondon adopta abiertamente algunos conceptos de la psicología social, de Kurt Lewin y Gordon Allport en concreto, como *in-group* y *out-group*, que le permiten describir los procesos fundamentales al delimitar el dominio de la individuación colectiva, y cuestionar la distinción que hace Bergson entre una comunidad “cerrada” y una sociedad “abierta”. Es necesario reconstruir las fuentes de Simondon para comprender cómo pretende aportar un análisis del sistema social sin presuponer una antropología determinada, sino más bien explorando perspectivas diferentes del umbral entre humano y naturaleza a través del concepto de transindividual.

En *Individuation* Simondon, de manera progresiva, da estructura conceptual a los procesos que denomina como transindividuales gracias al análisis ontogénico de los fenómenos de creencia, trabajo y lenguaje. En todos estos campos, una “comunidad básica” emerge justo por encima del umbral del grupo biológico, pero es evidente que sólo por medio de las “significaciones”, la “tecnicidad” y la “creencia implícita” es que se hace clara la ambivalencia estructural entre lo simultáneamente abierto y cerrado de todos los procesos

1 Traducción realizada por Laura Melissa Rey Bermúdez, bajo la supervisión de Silvia Flórez dentro del Programa de prácticas de traducción Inglés-Francés-Español y la revisión de Luca Tommaso Catullo MacIntyre del Programa de fomento al Plurilingüismo, de la Escuela de Idiomas de la Universidad de Antioquia, a quienes agradecemos su colaboración.

Corresponde al capítulo “Genesi del collettivo: credenza, lavoro, linguaggio”, del libro *Epistemologia e politica in Gilbert Simondon. Individuazione, tecnica e sistemi sociali*. Vicenza, Edizione FuoriRegistro, 2010. Para la traducción se tomó como referencia la edición original autorizada por Andrea Bardin y se cotejó con las versiones traducidas disponibles. Se realizan algunos ajustes para su inclusión en este monográfico, bajo consentimiento del autor.

colectivos. Por consiguiente, mi análisis de la *Note complémentaire*, en donde Simondon adopta la distinción entre una comunidad “cerrada” y una sociedad “abierta” con el fin de describir el campo de tensiones que atraviesa un sistema social, confirmará finalmente la dependencia de Simondon del paradigma bergsonian cerrado/abierto, y delimitará su llamado a una teoría de la regulación de los procesos sociales.

Los términos del problema: comunidad y sociedad

Al analizar los procesos de adaptación en las sociedades animales, Simondon pregunta de manera retórica: “¿Es necesario declarar que el gregarismo reside en las características de las especies?” (Simondon, 2005, p. 300). Apoyándose en ejemplos muy antiguos, Simondon afirma que solo se puede localizar el “gregarismo” en la caracterización de una especie cuando una distinción morfológica y funcional obliga genéticamente a los individuos a pertenecer de forma permanente a un grupo, como ocurre con las hormigas. En especies con individuos menos diferenciados, como los mamíferos, por el contrario “el grupo puede ser intermitente”: en este caso los individuos, dada su carencia de especialización biológica, conservan un cierto margen de independencia del grupo. Las sociedades de insectos forman un conjunto mucho más cohesivo que las sociedades de mamíferos y por tal motivo solo estas últimas están abiertas a más individuaciones. Cuanto menos se pueda reducir un comportamiento a la expresión de patrones predeterminados, más independiente del grupo es el desarrollo individual: de esta forma Simondon puede caracterizar al homo sapiens como el ser vivo de quien, de manera extraña, no se logra la especialización funcional, y cuyo desarrollo es “evolutivo individuo por individuo” (Simondon, 2005, p. 301).

Ahora bien, Simondon desarrolla los conceptos para la comprensión de sistemas sociales complejos que emergen junto a la individuación psíquica y colectiva sólo cuando logra el estudio de la individuación de los seres vivos en su obra *Individuation*. Con el fin de evitar la reducción de lo colectivo al producto o a la función de una especie biológica, su estrategia consiste en definir

los diferentes procesos relacionados con la formación de grupos, sin presuponer su identificación ni su oposición a lo que sería “específico”, “comunitario” o “individual”, es decir, sin reducir nunca la cohesión grupal a un resultado genético o al resultado virtuoso de la iniciativa de algunos individuos. Esta labor conceptual se conjuga con un proceso de reforma terminológica que determina la oscilación de muchos de los términos que Simondon usa a menudo sin definirlos de manera unívoca. Por esta razón el uso restringido del término “comunidad” en la tercera parte de *Individuation*, puede ser un buen momento para ajustar los instrumentos para el análisis de las dinámicas particulares abierto-cerrado que caracterizan la individuación transindividual que desarrollaré en este texto.²

En *Note complémentaire* podemos encontrar una diferenciación clara entre “comunidad” y “sociedad” a nivel de la individuación psíquica y colectiva: “la comunidad es biológica, mientras que la sociedad es ética” (Simondon, 2005a, p. 508). La indiscutible anterioridad de la comunidad parece confirmar en este punto a la etología como el campo privilegiado para la comprensión de la ontogénesis social, dado que las sociedades no pueden existir sin las comunidades (biológicas), mientras que —afirma Simondo— “asumir lo contrario sería incorrecto” (Simondon, 2005a, p. 508). La misma estructura de *Individuation* —en la que el uso del término “comunidad”, fundamental en la segunda parte sobre los seres vivos, suele dejarle un lugar al término “sociedad” en la tercera parte sobre la individuación psíquica y colectiva— parece confirmar la hipótesis de una caracterización biológica de comunidad, compartida entre seres humanos y animales: en esta base biológica, la incidencia de lo que uno asume como propio de lo humano (el lenguaje, el trabajo o algo más) contribuiría de manera consecuente al surgimiento de un sistema social más complejo.

2 En toda la parte dedicada a *Les fondements du transindividuel et l'individuation collective* el término aparece solo una vez, en la expresión “comunidad de creencia” (Simondon, 2005, p. 294). En otros casos aparece en la parte relacionada con la individuación psíquica: primero, en las expresiones “comunidad de acción”, “comunidad afectiva” y “comunidad de yugo” (Simondon, 2005, pp. 248-249); posteriormente en estricta conexión con las nociones de “personalidad” y de “relación interpersonal” (Simondon, 2005, p. 265); y finalmente como un adjetivo, calificando una “desviación” que parece ser “comunitaria” (Simondon, 2005, pp. 281-282). El concepto es por otra parte crucial —como lo explicaré— para la *Note complémentaire*, en especial en la sección sobre *Individuation et invention*.

Pero este no es el caso. De hecho la “comunidad” de la que nos ocupamos en el nivel transindividual *no es* la comunidad biológica. Por el contrario, en este nivel los términos “comunidad” y “sociedad” denotan, según el argumento de Simondon, tensiones diferentes que únicamente cobran sentido como tendencias internas simultáneas del mismo sistema que implican niveles diferentes de cohesión. Esto es lo que Simondon pretende representar con una imagen simple: los metales magnetizados —dice— tienen diferentes grados de resistencia a la desmagnetización, dependiendo de si se esmaltaron por encima o por debajo de su temperatura de Curie.³ Él habla de una escala diferente de cohesión que produce efectos estructurales diversos: por un lado tenemos un “fenómeno de grupo” simple, mientras que por el otro lado tenemos una “magnetización y orientación de cada una de las moléculas consideradas individualmente” (Simondon, 2005a, p. 508). Lo que Simondon pretende sugerir con esta “analogía estructural”⁴ es que la cohesión generalizada que mantiene unidos los sistemas sociales no se puede describir simplemente con términos estructurales, dado que aquello que en realidad se presenta como una identidad de estructuras puede esconder procesos de individuación diferentes y, por consiguiente, representaciones bastante diferentes. Por lo tanto, es imposible sostener que, para Simondon, la sociedad está compuesta simplemente de la naturaleza biológica de comunidad *más* algo más, puesto que tanto la comunidad como la sociedad coexisten como tendencias diferentes en el mismo sistema social.

El camino hacia la comprensión de aquello que está en juego en esta oposición aparentemente simple entre comunidad y sociedad como tendencias internas del sistema social es bastante sinuoso. Ciertamente, el análisis de la individuación colectiva de Simondon es complicado por tantos factores, que uno no puede esperar comprender completamente su punto sin conocer

³ El “punto de Curie” es la temperatura en la que el magnetismo inducido cambia el magnetismo original de un material determinado.

⁴ Esto es —dice Simondon— “solo una analogía estructural”, una imagen explicativa carente de cualquier valor científico o filosófico. Simondon se refiere evidentemente a la manera en que Rabaud explica, según un esquema claramente durkheimiano (solidaridad mecánica/orgánica), el funcionamiento de las sociedades animales (Rabaud, 1951, p. 269) con el objetivo de resaltar que cualquier intento de estudiar el origen, la naturaleza o el significado de la vida social como algo exclusivamente humano, carecería de todo fundamento (p. 263).

las fuentes y los debates filosóficos de los que proviene su jerga relacionada con la individuación transindividual. Esto se moldea principalmente en el párrafo *Groupes d'intériorité et groupes d'extériorité* [Grupos de interioridad y grupos de exterioridad], en donde Simondon promulga una polémica directa y explícita contra la distinción de Bergson entre sociedad “cerrada” y “abierta” en *Les deux sources de la morale et de la religion* [Las dos fuentes de la moral y de la religión] (1932). La afirmación de Simondon de que “es inútil sumarse a la idea de Bergson, al separar grupos abiertos y cerrados”, señala el hecho de que la distinción conceptual de Bergson no puede revelar la “zona central” operativa de los sistemas sociales, precisamente porque esta distinción convierte dos tensiones coexistentes internas en principios opuestos, aunque “lo social es abierto a corta distancia y a larga distancia cerrado” (Simondon, 2005, p. 294). Tal y como lo mostraré a continuación, un paradigma básico de abierto/cerrado brinda también conocimientos al funcionamiento de la “comunidad” y la “sociedad” en el estudio de las dinámicas de los sistemas sociales de Simondon.

In-Group, Out-Group y personalidad grupal

Con el fin de concebir correctamente a la sociedad como un proceso, Simondon propone las expresiones “In-Group” y “Out-Group”, las cuales, declara, provienen de algunos “académicos estadounidenses”.⁵ Los términos, que remiten pero no iguala la “diada” de Bergson —*sociedad abierta* y *sociedad cerrada*— son traducidos por Simondon como “grupo de interioridad” (*group d'intériorité*) y “grupo de exterioridad” (*group d'extériorité*). La distinción se hace más complicada por la referencia de Simondon a los conceptos de “personalidad” y “personalidad grupal”, que probablemente tomó de Abram

⁵ En 1952 Simondon pasó un tiempo en la Universidad de Minneapolis (Minnesota), en donde asistió a un curso de psicología social (Cuviller, 1962, p. 157).

Kardiner a través de su amigo Michel Dufrenne.⁶ Intentaré reensamblar el rompecabezas antes de presentar la imagen completa.

En la psicodinámica de la organización social propuesta por Kardiner, la “estructura de la personalidad básica” es en el homo sapiens —el más “plástico” de los animales— la “constelación” que moldea la forma primaria de la identidad colectiva. Esta base individual y colectiva constituye el “sentido de la realidad” del individuo y el soporte para cada reestructuración subsecuente de la personalidad en busca de adaptación (Kardiner, 1939, p. 469). A pesar del efecto de los procesos colectivos, Kardiner asume esta estructura básica como un resultado individual de diferentes “formaciones endogrupales”, la cual identifica en mayor medida con las instituciones primarias, como las familias o los clanes (21-22).

Simondon acoge y reelabora este concepto de “personalidad”, unido de manera más amplia a los procesos de individuación, una operación que Dufrenne ya había tomado de Merleau-Ponty: “no somos el grupo, nos *convertimos* en él, y es precisamente en esta transformación que la realidad del grupo es coherente; nos convertimos en lo constitutivo en cuanto nos convertimos en lo constituido” (Dufrenne, 1953, p. 12).⁷ Por tal motivo, con el fin de evi-

6 El psicoanalista Abram Kardiner fue el autor de “*El individuo y su sociedad: la psicodinámica de la organización social primitiva*” (1939). En 1953 Dufrenne escribió *La personnalité de base*, en donde propuso una lectura fenomenológica del libro de Kardiner; C. Lefort había abierto la discusión sobre este mismo libro desde 1951 con su artículo *Notes critiques sur la méthode de Kardiner* (incluido posteriormente en Lefort, 1978, pp. 113-130). Según Lefort, a través del concepto de “estructura de la personalidad básica” “[Kardiner] se interesa por individuar dentro de una cultura el equivalente a un Sujeto o, por decirlo de otro modo, una experiencia general del mundo que sería la matriz de cualquier experiencia individual” (Lefort, 1978, p. 55). Finalmente, en 1969 Lefort editó la primera edición en francés del libro de Kardiner, continuando así la discusión en su introducción: *Ambigüités de l’anthropologie culturelle: introduction à l’oeuvre d’Abram Kardiner* (Lefort, 1978, pp. 131-87). Sin embargo, el origen de la deuda de Simondon también se puede rastrear desde Durkheim: “decimos *nuestra individualidad* y *no nuestra personalidad*. Pese a esto, los dos términos son a menudo confundidos y es necesario diferenciarlos de manera explícita. La personalidad está fundamentalmente hecha de elementos supraindividuales” (Durkheim, 1914, p. 215, n. 1). El término también aparece en Leroi-Gourhan (1943) refiriéndose a grupos.

7 Según el estudio fenomenológico sobre “invariantes” en la naturaleza humana —por medio de los conceptos de “significación”, “intencionalidad” y “relaciones intersubjetivas”— Dufrenne utiliza el concepto de “personalidad básica” para formar “el universal humano” (Dufrenne, 1953, p.p. 34, 321). Sin embargo, con la expresión “naturaleza humana” Dufrenne no se refiere a la biología del homo sapiens ni al producto de instituciones primarias, sino a lo que se denomina “humano como un brote o una posibilidad, más que como algo dado” (Dufrenne, 1953, p. 71), donde “posibilidad” significa algo “no tan alejado de la idea de estructura, como la que Merleau-Ponty opone a la idea de sustancia” (Dufrenne, 1953, p. 69, n. 2).

tar cometer errores garrafales, no se puede entender la manera en que Simondon concibe la “personalidad” sin hacer referencia a la individuación grupal, y especialmente sin enfocarnos en su modo de concebir el funcionamiento del endogrupo. Y esto no se puede analizar satisfactoriamente sin hacer referencia directa a los “académicos estadounidenses” a los que Simondon se refiere en su obra *Individuation* (Simondon, 2005, p. 294).

No es tarea fácil descubrir las fuentes precisas de Simondon para la expresión “endogrupo”, que aparece antes en el libro de Kardiner (1939), y es utilizada durante los años cuarenta en los estudios de Kurt Lewin sobre dinámicas de grupos y la formación de estereotipos, y que se extiende con rapidez en la literatura técnica pasando a ser finalmente un término de uso común.⁸ En el artículo “*Conduct, Knowledge, and Acceptance of New Values*” (1945), Lewin y Grabbe, adoptando una postura pedagógica de la ingeniería social, presentan la hipótesis de que “los procesos que rigen la adquisición de lo normal y lo anormal son fundamentalmente similares” y por lo tanto las normas en general pueden ser aceptadas o refutadas por los individuos gracias a la mediación del grupo, las interacciones que determinan “lo que existe como ‘realidad’ para el individuo” (Grabbe y Lewin, 1945, p. 57). Según los autores, el hecho de que la estructura cognitiva, las valencias y los valores dependan de leyes *diverentes*, hace particularmente difícil cualquier intervención de “reeducación” (Grabbe y Lewin, 1945, p. 59): para un cambio efectivo y permanente, todo el sistema de valores de los individuos debe de estar implicado, a saber, lo que alguien llama “un cambio en la cultura del individuo; por otros, es llamado un cambio de su superego” (Grabbe y Lewin, 1945, p. 64). En el modelo de Lewin-Grabbe el concepto de *endogrupo* responde por lo tanto a la pregunta: “¿cómo puede entonces la aceptación de los nuevos valores establecerse si no es

8 Una vez más, la simple bibliografía de *Individuation* no ayuda en este caso. No se mencionan allí fuentes “norteamericanas”, además de Charmichael (1946), donde se puede encontrar citado el artículo de Lewin. Aunque se hallan allí todos los temas relacionados con el concepto de “endogrupo”, el término no aparece. Y sin embargo, el libro sobre Kardiner citado anteriormente por Dufrenne (1953) presenta todas las referencias “extranjeras” que Simondon usará en sus trabajos posteriores: K. Lewin, G. W. Allport, F. Moreno, K. Horney, R. Benedict. En este sentido es probable considerar el trabajo de Dufrenne como una bibliografía hipotética de aquello que Simondon denomina como “académicos norteamericanos”. Un texto muy utilizado por Dufrenne es el de Lewin (1948), una colección de ensayos que contienen a Grabbe y Lewin (1945) en la que aparece, hasta donde sé, por primera vez un concepto de “endogrupo” completamente estructurado. Para la importancia de Dufrenne en la obra de Simondon, ver Carrozzini, 2011, 215 y sig.

por medio un cambio de convicción de cada elemento?” Es precisamente por medio “del establecimiento de lo que se denomina un endogrupo, esto es, un grupo por el que sus miembros sienten pertenencia”, (Grabbe y Lewin, 1945, p. 67) que se puede encontrar una solución a este problema. La manifestación de tal sentido de “pertenencia” al endogrupo es el único medio efectivo para que los miembros del grupo estén dispuestos a aceptar nuevos valores.

Ahora bien, el uso técnico del dúo conceptual de endogrupo y exogrupo está ya bien consolidado desde el periodo anterior a la obra *Individuation* de Simondon, con la obra de G. W. Allport *The Nature of Prejudice* (1954).⁹ En el capítulo denominado *Formation of Groups Internal to the System* Allport define los endogrupos como plurales, como los grupos de los que hace parte el individuo:

Es difícil definir a un endogrupo de manera precisa. Tal vez lo mejor que se puede expresar es que todos los miembros de un endogrupo usan el término *nosotros* con el mismo sentido. Los miembros de toda familia lo hacen, al igual que los compañeros de colegio, o miembros de una logia, un sindicato, un club, una ciudad, un estado o una nación. De manera más imprecisa puede que los miembros de organismos internacionales hagan lo mismo. Algunas de estas organizaciones del tipo *nosotros* son transitorias (v.gr., una fiesta nocturna), otras son permanentes (v.gr. una familia o un clan). (Allport, 1954, pp. 31-32)

Según Allport la referencia a los endogrupos es una necesidad vital para el individuo que, movido por su deseo innato de seguridad, adopta una actitud conformista, absorbiendo así valores y formando su personalidad y los prejuicios en general. Los individuos hacen parte de algunos endogrupos desde sus primeros años de edad (v.gr. la familia), mientras que durante el resto de sus vidas luchan para o en efecto llegan a pertenecer a otros grupos. En realidad

9 Allport (1945) también es citado por Grabbe y Lewin en el artículo anterior (“El individuo acepta el nuevo sistema de valores y creencias al aceptar su pertenencia a un grupo. Allport formula este punto como un principio general pedagógico cuando expresa: “Se trata de un axioma que no se le puede enseñar a la gente, que al mismo tiempo siente que está siendo atacada”. (Grabbe y Lewin, 1945, p. 67). Además, referencias recurrentes por parte de Simondon a la teoría del prejuicio lo convierte en el candidato número uno entre los “académicos norteamericanos”. El término “in-group” también fue utilizado por Coser (1956), quien produjo su tesis sobre la relación entre el conflicto social y la identidad colectiva a partir de la teoría de Simmel, en una crítica interna de la sociología de Talcott Parsons; pero el texto de Coser solo alcanzará cierto éxito a partir de la década de 1960, y Simondon nunca se refiere a este ni siquiera de manera indirecta.

la “pertenencia” define a un endogrupo, mientras que el deseo de pertenecer apunta a un “grupo de referencia”:

Los conceptos de endogrupo y grupo de referencia nos ayudan a diferenciar dos niveles de pertenencia. El primero hace referencia al simple hecho de la membresía; el segundo nos indica si el individuo valora esa membresía o si busca relacionarse con otro grupo. En muchos casos, como hemos indicado, hay una identidad virtual entre los endogrupos y los grupos de referencia; pero no siempre es así. Algunos individuos, por necesidad o por elección propia, constantemente se comparan a sí mismos con grupos que para ellos no son endogrupos. (Allport, 1954, p. 38).

Ya sea que los dos tipos de grupos coincidan o no, la multiplicidad de grupos explica, por un lado, la influencia de lo colectivo, y por el otro, la libertad relativa del individuo: no exactamente la libertad de elegir a cuál grupo pertenecer, sino más bien la libertad de elegir “grupos de referencia” diferentes y *tratar* de hacer parte de ellos. Por otro lado, los grupos a los que el individuo en realidad no pertenece o no desea pertenecer, son denominados por Allport como “exogrupos”. Aunque la actitud del individuo hacia los exogrupos puede reafirmar ocasionalmente el sentido de pertenencia de los endogrupos, esta actitud no es necesariamente hostil en sí misma (Allport, 1954, pp. 37-46).

Se produce una estructura concéntrica de grupos, en relación con la cual se define la personalidad del individuo por su pertenencia a grupos internos, por su no pertenencia a exogrupos y por su inclinación a grupos de referencia que pueden ser tanto “internos” como “externos”, incluso cuando el individuo se inclina por (o intenta) transformarlos a todos en internos. Por lo tanto siempre es posible que, sobre la base de una personalidad estructurada por uno o varios endogrupos, el individuo pueda elegir un exogrupo como un grupo de referencia y de este modo llegar finalmente a instaurar una “pertenencia” real a un nuevo endogrupo. Allport traza, desde la familia hasta la humanidad, el horizonte de una perspectiva cosmopolita, respaldando un proyecto ecuménico explícito al que Simondon, como demostraré, no es completamente indiferente.¹⁰

¹⁰ Allport incluso cita las encíclicas del papa Pío XII *Humani Generis Unitas*: “La unidad del pueblo, dice, es una unidad de actitud —de tolerancia y amor— no una unidad de uniformidad” (Allport, 1954, pp. 42-43). Simondon respalda, especialmente en *Psicosociología de la tecnicidad* (PST), p. 329 y sig., una perspectiva cuasi ecuménica.

Es justamente con el surgimiento de relaciones grupales *entre* la individuación psíquica y colectiva que aparece en *Individuation* el concepto de “personalidad”: la personalidad es la actividad relacional que mantiene a una individuación conectada con sus individuaciones subsecuentes (Simondon, 2005, p. 267).¹¹ O, mejor aún, *es* el sistema de individuación-individualizaciones que, por medio de des-estructuraciones y reestructuraciones subsecuentes, alcanza su forma discontinua, debido a que su dominio es cuántico (Simondon, 2005, p. 268). Este proceso por el que se estructura la personalidad no depende solo del individuo: la personalidad es por definición “del grupo”, surge por la “sincristalización” de algún “grupo de interioridad” (Simondon, 2005, p. 298). El “grupo de interioridad” es de hecho la cantidad mínima de personalidad que necesariamente precede —como su condición de posibilidad— a la formación de una “personalidad” estructurada que *no* coincide con el individuo:

Es necesario que una comunidad con ciertas condiciones de personalidad permita la formación de una única mediación, una única personalidad para dos individuaciones e individualizaciones diferentes. (Simondon, 2005, p. 265)

La única mediación entre dos procesos de individuación no cubre por completo a los individuos implicados, los cuales hacen, de hecho, parte de múltiples procesos similares (o que —se podría decir— pertenecen a diferentes endogrupos): “la relación interpersonal sólo involucra una cierta área de cada personalidad” (Simondon, 2005, p. 266). Se trata, por lo tanto, de una verdadera superposición de “partes” que parcialmente exonera de la comunicación a los individuos, dado que se basa en una identidad parcial de la experiencia vivida, un tipo de “comunicación de la conciencia” para fundamentar lo que la conciencia subjetiva no alcanza (Simondon, 2005, p. 266).

En este sentido Simondon puede decir que el endogrupo conlleva a una “coincidencia interior” del pasado y futuro en individuos diferentes, mientras que el “exogrupo” es una “estructura reticular” dada, por la que cada indivi-

¹¹ Un error de edición podría engañar al lector: Simondon invierte el significado de los términos *individuación* e *individualización* cuando determina “individuación” como el tipo de proceso “que requiere el soporte del ser vivo individuado para que pueda darse dicho proceso” (Simondon, 2005, p. 267).

duo debe pasar necesariamente en el transcurso de su individuación personal (Simondon, 2005, p. 294). Este modelo adquiere una doble perspectiva en la relación entre lo individual y lo colectivo: por un lado, los individuos estructuran lo colectivo al coincidir en el mismo endogrupo; por el otro lado, el colectivo es ya el marco simbólico estructurado de la individuación psíquica y colectiva del individuo. Una vez más, se debe sujetar al proceso por su centro, en este caso sería *entre* el individuo y su entorno social. Allí en donde Simondon sitúa a la “sociedad”: “en la frontera entre el *in-group* y el *out-group*” (Simondon, 2005, p. 294).

Desde el punto de vista de la historia de vida del individuo, los endogrupos representan las individuaciones primarias por las se estructura el individuo y por medio de las cuales se relaciona con los exogrupos. La primera función del endogrupo es fundamentar de manera simultánea identidad personal e identidad colectiva¹² y por lo tanto mediar la relación con los exogrupos, los cuales representan individuaciones que son originalmente externas al individuo, pero que lo pueden obligar a restablecer individuaciones logradas previas. Este papel mediador del endogrupo es subestimado a menudo por quienes interpretan, aun cuando Simondon aclara que “lo social está compuesto por la mediación entre el ser individual y el *exogrupo* a través del *endogrupo*” (Simondon, 2005, p. 294).¹³

Esto explica finalmente la razón por la cual Simondon conecta de manera explícita al endogrupo con la individuación transindividual que sobrepasa todas las formaciones sociales biológicamente determinadas:

Más allá de estas relaciones biológicas, biosociales e interindividuales, existe otro nivel que se puede denominar como el nivel de lo transindividual; *este nivel corresponde con los grupos de interioridad*, v.gr. un grupo real de individuación. (Simondon, 2005, p. 302)

12 Tal y como lo demuestran las identificaciones parciales de la “personalidad grupal” y la comunidad (Simondon, 2005a, pp. 265-266 y Simondon, 2005a, p. 299). Para este tema ver también MEOT: “el individuo humano no está unido al grupo por medio de sus funciones básicas, ya sean activas o perceptivas, sino a través de la autorregulación representada por su personalidad” (Simondon, 1989, p. 125).

13 Lewin expresa el mismo concepto: “este vínculo entre la aceptación de nuevos hechos o valores y la aceptación de ciertos grupos o papeles es muy íntimo y [...] el segundo es a menudo prerrequisito del primero. (Grabbe y Lewin, 1945, p. 68).

Tanto la personalidad como la significación contribuyen al surgimiento de la afectividad-emotividad en los sistemas sociales, pero en diferentes niveles. Como ya se mencionó, la personalidad es en esencia “del grupo”, y hace parte del proceso individual de convergencia de la individuación.¹⁴ No es un vínculo, es una identidad *tout court* en la que la superposición únicamente de las “partes” de los individuos crea la *ilusión* de una conexión entre personalidades estructuradas y la proyecta hacia una comunidad imaginada: “la consistencia particular de cada personalidad permite la creencia de que la comunidad existe para el conjunto completo de las dos personalidades” (Simondon, 2005, p. 266). Por el contrario, la significación transindividual surge a partir de la crisis de identidades grupales; esta significación es colectiva y afecta la relación entre individuos estructurados en proceso de individuación bajo la condición de *no* coincidir. Sobre la base de una experiencia de vida compartida que forma a una personalidad grupal, el colectivo surge como un orden simbólico compartido recientemente, un nuevo tipo de unidad en la que los individuos conservan diferentes características personales: “lo colectivo es lo que le da sentido a una acción individual como un símbolo para otros individuos” (Simondon, 2005, p. 219).¹⁵

¿Qué ocurre entonces con el endogrupo? ¿Es este el medio de las tendencias conservadoras hacia la construcción y conservación de la identidad colectiva, o es el terreno para los procesos transindividuales de innovación que sobrepasan la regulación normativa del automatismo consolidado de la vida grupal? La res-

14 Sin embargo, la “personalidad” como una estructura se concibe de manera diferente a la “personalidad” como una operación: la primera es solo un “momento” del “proceso cuántico” de personalización representado por la segunda (Simondon, 2005a, p. 268). Limitaré aquí el uso del término “personalidad” a su significado estructural, con el fin de evitar confusiones terminológicas. El uso problemático del concepto de “personalidad” en Simondon fue primero demostrado por Barthelemy (2005, p. 206 y sig.), quien se remitió al concepto de “personalización” elaborado por Teilhard de Chardin (Barthelemy, 2005, p. 45).

15 En este punto, Simondon también declara que la acción se transforma en “presencia”, esto es, una “categoría de lo transindividual” (Simondon, 2005, p. 219). Esto requiere una atención mayor, ya que en *Individuation* Simondon plantea la “presencia” de dos formas diferentes. Por un lado la “presencia” del individuo es la identidad del grupo en sí mismo; es el proceso de una individuación colectiva —haciéndose consistente en una “personalidad grupal”— por medio de la cual surge una “comunidad” (Simondon, 2005, p. 299). Por otro lado el individuo, en tanto que es apto para más individuaciones, siempre excede esta identidad básica abriéndose así a procesos adicionales de individuación colectiva (Simondon, 2005, p. 294). Por lo tanto la singularidad de un individuo no reside en su personalidad, que lo hace en esencia un “individuo grupal” (Simondon, 2005, p. 298), sino más bien en la relación particular de las potencialidades preindividuales asociadas al individuo y a la personalidad grupal.

puesta definitiva implica una explicación del uso de los términos endogrupo y exogrupo que Simondon utiliza en *Individuation*, donde cualquier intento sencillo de establecer una correspondencia directa o incluso un paralelismo con los términos de comunidad y sociedad, como muchos analistas lo han intentado, llevaría inevitablemente a toda una serie de contradicciones y malentendidos.¹⁶

En *Individuation* la expresión endogrupo hace referencia a un proceso de individuación en el que surge una personalidad grupal, es decir, una identidad colectiva conformada por la “superposición” de personalidades de individuos diferentes en el transcurso de la individuación.¹⁷ Pero este tipo de identidad “estructural” no agota las posibilidades del sistema de cambio de fase compuesto por el individuo y su preindividuo asociado. Por lo tanto, con un sistema colectivo estructurado se siguen produciendo los diferentes procesos de estructuración endogrupal, *amenazando* así los mecanismos homeostáticos del sistema. Esto es precisamente lo que evita que el sistema sea completamente estable y permite la posibilidad de más individuaciones. En este sentido la expresión “endogrupo” se refiere a un proceso transindividual entendido desde adentro, el cual forma y al mismo tiempo meta-estabiliza el sistema social (mientras que el “exogrupo” se refiere al mismo proceso entendido desde afuera, desde el punto de vista —por así decirlo— de otro proceso endogrupal completamente externo al primero). De este modo el término “comunidad” hace referencia a un sistema social “que se cierra”, es decir, que produce una identidad colectiva por medio de los procesos endgrupales que fijan las significaciones compartidas; mientras que el término “sociedad” se refiere a un sistema social “que se

16 La mayoría de los analistas, siguiendo a Hottois, (1993, p. 88 y sig.), dan por sentada la identificación problemática de *endogrupo* y comunidad. Esta interpretación es confusa en cuanto se pretende reducir la elección de Simondon de “endogrupo” y “exogrupo” a una simple innovación terminológica que podría ser, de cierta forma, redundante en relación con los conceptos “sociedad cerrada” y “sociedad abierta” de Bergson. Por el contrario, mi objetivo es mostrar de qué manera la innovación de Simondon fue en realidad conceptual.

17 Simondon nunca ha declarado abiertamente la referencia a una multiplicidad de procesos endgrupales que se producen de manera simultánea en la individuación colectiva. Sin embargo, mi reconstrucción de sus fuentes muestra cómo esto se encuentra implícito en su argumento. Vale la pena señalar que, aunque una verdadera “multiplicidad de la personalidad” solo puede ser patológica (Simondon, 2005, p. 286), “la patología mental está en el nivel de lo transindividual”, dado que esta deriva de la incapacidad del individuo de descubrir una significación colectiva y por lo tanto de reestructurar la personalidad grupal en sí misma (Simondon, 2005, p. 309).

abre”, esto es, que se involucra en múltiples procesos endogrupales produciendo nuevas significaciones. En resumen, mientras que el primer tipo de procesos endogrupales expresa una personalidad grupal que construye una comunidad cerrada, el segundo tipo de procesos endogrupales excede esta identidad estable dado que se abren de forma simultánea a comunidades diferentes.

En consecuencia, uno debe asumir que cada sistema social acoge una multiplicidad de procesos de apertura y de cierre, los cuales se definen *siempre* en la jerga de Simondon con la misma expresión: “endogrupo”. La ambivalencia del término expresa la ambivalencia fundamental de los procesos transindividuales desde los que surgen los sistemas sociales. Tales procesos producen la identidad colectiva y al mismo tiempo no condicionan a los individuos a esta porque el sistema entonces constituido (el colectivo) es metaestable, gracias a las posibilidades sobreentendidas (la “fase preindividual”) que persisten *entre* los individuos:

Las personalidades individuales se estructuran por superposición [...] lo transindividual no restringe a los individuos: hace que coincidan, que se comuniquen por medio de significaciones [...] esta coincidencia de personalidades no implica reducción, dado que ni se fundamenta en la amputación de las diferencias individuales, ni apunta a su diferenciación funcional (que reduciría al individuo a sus particularidades). Al contrario, se fundamenta en una estructuración secundaria que inicia a partir de lo que la estructuración biológica al producir seres vivos dejó sin resolver. (Simondon, 2005, p. 302)

La individuación transindividual, en síntesis, es simultáneamente la condición de posibilidad y el riesgo principal para la existencia verdadera de los grupos, la individuación es su vida colectiva y psíquica, el núcleo no determinista de los sistemas sociales: “hay algo hiperfuncional en los grupos, es decir, su interioridad” (Simondon, 2005, p. 301). Este devenir interno de los sistemas sociales es lo que las ciencias sociales tienen que describir, y el “endogrupo” es uno de los conceptos que Simondon propone para alcanzar ese objetivo. Equipado con herramientas aptas para describir esta ambivalencia estructural, el estudio de Simondon de los procesos de individuación psíquica y colectiva recorre diferentes áreas, en las que se analizan diversos temas a la luz del concepto de lo transindividual.}

Creencia, trabajo y lenguaje

En la parte dedicada a la individuación psíquica y colectiva, lo transindividual da forma a cuestiones que tradicionalmente dominan la investigación psicológica y sociológica. Los temas de creencia, trabajo y lenguaje son los ejemplos principales del marco conceptual que Simondon trata de “transducir” hacia el campo de las ciencias sociales.

Creencia

Simondon trata el tema de la “creencia” en *Individuation* solo de forma ocasional, aunque este tema es fundamental para el debate sociológico sobre la formación del vínculo social. Fuera de la tesis principal, el tema vuelve a surgir cuando el problema de la normatividad homeostática de los grupos es directamente cuestionada bajo la “etiqueta” de “sacralizada” [*sacralité*].¹⁸ En cuanto a *Individuation* se refiere, la concepción de Simondon de lo transindividual nos permite enfocarnos en la ambigüedad fundamental de la “creencia” y de las instituciones relacionadas. El papel indisputable de la creencia en la ontogénesis de lo colectivo no implica que se pueda considerar núcleo principal sin cuestionamiento alguno. Las creencias declaradas no son la fuente del vínculo social, ni tampoco son lo que se preserva a toda costa en cuanto que la preservación de la comunidad en sí misma está en juego. Estas creencias son más bien el signo visible de una ruptura interna en el grupo, el síntoma de un mecanismo de defensa emergente dentro de una comunidad amenazada: la “creencia” es un fenómeno de asociación o alteración de grupos, no la base de su existencia (Simondon, 2005, p. 299).

Las creencias crean una verdadera crisis al aparecer en el momento en que la cohesión comunitaria se ha debilitado y el grupo se está volviendo cada vez más estático: deteriorándose y envejeciendo, el grupo tiende a repetirse a sí mismo de forma mecánica y se cierra a cualquier posibilidad de una innovación normativa. Un remedio que usa el colectivo para contrastar la decadencia progresi-

¹⁸ El tema de la creencia en relación con la identidad comunitaria cerrada fue tratado anteriormente en Bardin et al. (2009).

va, aunque —solo funciona a corto plazo—, es la producción de creencias en forma de “mitos y opiniones” (Simondon, 2005, p. 305). El mito y la opinión son, respectivamente, las formas colectivas e individuales que se toman como creencia, y ambas cumplen con la misma función fundamental: son estructuras que, como resultado de una esclerotización parcial de los procesos endogrupales, aparecen cuando tales procesos pierden parte de su poder dinámico y de expansión, lo que hace que se retraigan a una representación autorreferencial y estática. Son estructuras con una gran fuerza cohesiva, vectores de una identidad colectiva, cuya eficacia se cierra a cualquier cambio futuro. Al cristalizar las dinámicas sociales en estructuras estáticas, la comunidad eventualmente hace más difícil el forjar relaciones con lo que hay fuera (otras comunidades, el Estado, etc.), lo cual hace que su propia supervivencia sea cada vez más problemática. En términos biológicos, la rígida organización de su entorno interno se vuelve cada vez más dependiente de la invariancia del entorno externo, y la comunidad se torna un frágil organismo que se defiende de un entorno ajeno con el que, de hecho, está estrechamente relacionada, alimentada y solicitada. La identidad colectiva de este modo imaginada asume, en este caso, la forma característica de una respuesta autoinmune (Esposito, 2004).

Sin embargo, para negarle al mito y a la opinión cualquier función fundamental, es necesario deshacerse del marco conceptual derivado de la distinción individuo-sociedad. Según Simondon, es auto exigencia metodológica de las ciencias sociales (la “trampa de las encuestas sociológicas y psicológicas”, (Simondon, 2005, p. 296) atribuir a la creencia —o mejor dicho, a la manera en que se expresa a través del mito y la opinión— una primacía causal en relación con el fenómeno de pertenencia grupal (Simondon, 2005, p. 299). Y de nuevo, contra cualquier reducción del concepto a sus manifestaciones institucionalizadas, Simondon nos invita a concebir la creencia como un proceso.

En efecto, como cualquier fenómeno que tiene lugar en el dominio transindividual, también la creencia es aparentemente contradictoria para Simondon. Por un lado, como una “creencia implícita”, es una tendencia que lleva a cabo el proceso a través del cual emerge el sentido de pertenencia: “la pertenencia [...] en forma de creencia [es una] tendencia no estructurada” (Simondon, 2005, p. 295), que de hecho coincide con la formación del colectivo.

Por otro lado, como una “creencia explícita” que se presenta en forma de mito y opinión, es el efecto del aislamiento del mismo proceso más allá de las estructuras defensivas.¹⁹ Esta doble caracterización es la consecuencia de concebir a la personalidad (grupal) como la última base de la creencia:

La creencia presupone un fundamento que es la personalidad producida en la individuación del grupo [...] un fundamento que no es solo interindividual, sino precisamente grupal. (Simondon, 2005, p. 299)

La creencia es una tendencia interna a un campo de fuerzas por definición colectivo y constelado de personalidades estructuradas: es el “conjunto latente de referencias en relación con las cuales se pueden descubrir las significaciones”. Su naturaleza paradójica deriva del hecho de que la creencia puede en realidad producir identidad solo *si* funciona de manera latente, es decir, — para ser riguroso— *si* “no existe como tal”. En este mismo sentido la creencia es “la individuación colectiva en proceso de existir”, la sola presencia de potenciales energéticos en el grupo (Simondon, 2005, p. 299).²⁰ Estos potenciales pueden resultar —mediante la mediación de los individuos— en invenciones técnicas, lingüísticas, éticas y políticas, precisamente porque, al mismo tiempo, prolongan la herencia común que brindan actividades similares pasadas:

En efecto, así como un grupo se puede caracterizar por una comunidad de creencias implícitas y explícitas en todos los miembros del grupo, [...] la pertenencia a un grupo de interioridad se puede definir como una tendencia no estructurada, en comparación con el futuro del individuo, ya que esta tendencia se fusiona con el futuro individual, aunque también capta su pasado, cuando el individuo se atribuye a sí mismo un origen en el grupo de interioridad —real o mítico. (Simondon, 2005, p. 295)

19 Sería particularmente interesante leer la relación entre “creencia implícita” y “creencia explícita” a través del lente de la actitud fabular de la “religión estática” y del lente de la fuerza mística de la “religión dinámica”, teorizadas por Bergson en el segundo y tercer capítulo de *Deux sources* respectivamente.

20 “La creencia es esta individuación colectiva en proceso de existir [*en train d'exister*]; es presencia [...] es como creer que las personalidades se superponen unas a otras. Más precisamente, lo que se denomina como creencia colectiva se encuentra en la personalidad como el equivalente de lo que sería una creencia en el individuo; pero esta creencia no existe como tal [à titre de croyance]” (Simondon, 2005a, p. 299).

La “presencia” real de esta doble dinámica en el colectivo depende de un equilibrio frágil: es completamente posible solo cuando los grupos pueden mantener la latencia parcial de la creencia, sin fijarla en los contenidos paralizantes del mito y la opinión. En el curso de su individuación, el colectivo está siempre suspendido al doble riesgo de no lograr la estructuración o de sofocar sus componentes energéticos en una jaula de creencias compartidas estrictamente estructuradas que son, a fin de cuentas, imaginadas.²¹ Este proceso dual es lo que Simondon denomina como individuación transindividual. Por el contrario, el crecimiento del miedo determina la predominancia de una faceta del proceso: aquella que, encaminándose hacia la aparente disminución del riesgo, implica su ratificación frustrada y un consecuente cierre comunitario. En este caso, al igual que en las comunidades “biológicas” los individuos interactúan exclusivamente sobre la base de su diferenciación estructural y funcional; en la comunidad humana la repetición obsesiva de “creencias implícitas” contribuye al fortalecimiento de una supuesta identidad, un origen —real o mítico— del sistema social que, al garantizar su supervivencia provisional, de hecho marca el inicio del fin.

Trabajo

Si el fenómeno de creencia nos permite describir la dinámica ambivalente del endogrupo, es en el análisis del trabajo que el tema de la individuación transindividual aborda, en *Individuation*, el problema central de toda la obra de Simondon: la técnica, o mejor, la tendencia que él llama “tecnicidad”. Aunque solo en MEOT y en la *Note complémentaire* Simondon conecta de forma explícita los temas de la relación social y la tecnicidad, también se puede encontrar en *Individuation* los rasgos del problema, tratados allí bajo la luz del paradigma abierto/cerrado, con el objetivo de contrastar lo que él considera como la concepción del trabajo por parte de Marx.

²¹ Mi uso del término imaginación aquí se asocia más a la famosa recomendación de Anderson (1983) que al texto de Simondon. Y sin embargo, el más reciente análisis en su curso de *Imagination and Invention* no contradice mi elección lexical.

El trabajo es el modo en que, con el fin de dominar la naturaleza, los seres humanos se reúnen en “grupos que corresponden a determinado tipo de comportamiento según el entorno” (Simondon, 2005, p. 301). La relación humana con el mundo se produce a través de la comunidad (Simondon, 2005a, p. 512), es decir, a través de un nivel mínimo de organización y de la división de la labor con vistas a objetivos comunes. Por lo tanto, el trabajo siempre hace referencia a un grupo organizado para realizar tareas determinadas: sin embargo, limitado en espacio y tiempo, el trabajo fundamenta al grupo sobre la ‘predominancia de la finalidad y la causalidad’ (Simondon, 1989, p. 119). En este sentido Simondon puede definir a la comunidad de trabajo [*communauté de travail*] en el sentido durkheimiano, como un “grupo social de solidaridad funcional” (Simondon, 1989, p. 248) que remite (tanto en MEOT como en *Individuation*) a la categoría biológica de “comunidad de acción” [*communauté d'action*].²² Cuando Durkheim (1893) hace referencia al pasaje desde “solidaridad mecánica” hasta “solidaridad orgánica” como una evolución por medio de la diferenciación, presupone el funcionamiento homogéneo de los campos biológicos y humanos, en continuidad con las “propiedades esenciales de la materia organizada”.²³

Así mismo para Simondon la función social del trabajo se ubica en el umbral entre “la comunidad biológica” y la sociedad. En efecto, para Simondon el trabajo es el modelo de una especie de “colectivo básico” en el campo de lo psíquico y la individuación colectiva; así como en el campo biológico la pareja sexuada fue el modelo de una “comunidad básica” (Simondon, 2005, p. 308) encaminada a una individuación grupal. Por esta razón clasificar un grupo según la “solidaridad funcional” significa implícitamente asumir que este grupo pertenece al horizonte de la asociación biológica en tanto que este *no* alcanza

²² ‘*Communauté de travail*’, que es traducido aquí como “comunidad de trabajo”, es también usada por Simondon como sinónimo de “comunidad de acción” o “grupo de solidaridad funcional”: todas las expresiones se refieren a grupos orientados a objetivos, caracterizados por la relación interindividual.

²³ “(...) ya no se trata de una simple institución social cuyas raíces yacen en la inteligencia y voluntad del hombre, sino de un fenómeno biológico general, cuyas condiciones aparentemente deben buscarse en las propiedades esenciales de la materia organizada. La división del trabajo en la sociedad surge nada más que como una forma especial de este *proceso* general. En conformidad con esta ley, las sociedades aparentemente ceden a un movimiento que surgió desde mucho antes que ellas existieran y arrasa hacia la misma dirección a todo el mundo vivo” (Durkheim, 1893, pp. 3-4).

adecuadamente la modalidad colectiva de la individuación. Como un grupo de hecho solo cumple con “funciones concretas interindividuales”, al igual que todas las relaciones que operan a escala de seres individuados (Simondon, 2005, p. 268), y esas relaciones “interindividuales” rigurosamente estructuradas son diferentes a aquellas que caracterizan a una “segunda individuación” que es definida de manera inevitable por un término diferente, esto es, lo transindividual: esta es una modalidad relacional “que va más allá de las relaciones biológicas, biológico-sociales e interindividuales” (Simondon, 2005, p. 302). Y de hecho la comunidad de trabajo no es “pura” en sí misma siempre alberga la tendencia hacia un grupo de interioridad que puede dar lugar a una “segunda individuación”: “explotar la naturaleza no es completamente satisfactorio; frente al mundo, la especie no es un grupo de interioridad [...] es necesaria una segunda génesis” (Simondon, 2005, p. 301).

Por consiguiente, la comunidad de trabajo no se puede reducir simplemente a un tipo de comunidad biológica por medio de la cual los seres humanos explotan la naturaleza básicamente gracias a sus relaciones interindividuales y la organización del “grupo específico” siendo así una respuesta adaptativa del homo sapiens a su entorno. Esta definición de trabajo basada en su función adaptativa, aunque es metodológicamente útil, no satisface a Simondon. La “comunidad de trabajo” es un grupo de “solidaridad funcional” que surge más allá del umbral de la “comunidad de acción”; y, sin embargo, no es necesariamente característico de los seres humanos, tal como Simondon parece insinuar con su indicio de la *suzughia* de los bueyes.²⁴ El proceso que, empezando en una tensión interna, podría conducir de “una comunidad de acción” al surgimiento de la “espiritualidad” en la individuación colectiva afecta a cualquier tipo de comunidad biológica:

Nada demuestra que los grupos humanos son los únicos en poseer las características aquí definidas. Los grupos animales podrían conllevar cierto coeficiente que corresponde a lo que designamos como la base de la espiritualidad en los grupos humanos, solo que de una manera más sutil, menos estable, menos permanente. (Simondon, 2005, p. 301)

²⁴ “Para expresar la relación fuerte y silenciosa típica de la simpatía experimentada, los griegos usaron el término, refiriéndose también a las parejas humanas, *suzughia*, (συζυγία) comunidad de yugo” (Simondon, 2005, p. 249).

Lo que nos sorprende acá es que, incluso más allá de la función adaptativa de la comunidad de trabajo, tampoco se puede considerar a la “segunda individuación” exclusiva de los seres humanos como una especie. Los mamíferos y otros animales no solo comparten la misma distribución de papeles en sus grupos, sino también algo de la “segunda individuación” que Simondon llama “espiritualidad”. Una vez más, aparece la diferencia humano/animal como una diferencia de intensidad más que una diferencia sustancial.

En este punto es donde se puede encontrar la crítica de Simondon hacia Marx: este último transformaría en una característica antropológica específica (es decir, el papel predominante del trabajo en la relación adaptativa de la especie humana con la naturaleza) lo que es un hecho histórico típico del siglo XIX (Simondon, 2005, p. 302).²⁵ Por el contrario, para Simondon

Una definición naturalista del trabajo es insuficiente. Afirmar que el trabajo es la explotación de la naturaleza por humanos socializados, significa retornar el trabajo a una reacción básica realizada por la humanidad como una especie en busca de adaptación frente a la naturaleza. (Simondon, 1989, p. 241)-

Según Simondon, el trabajo es una modalidad relacional que no puede definir la naturaleza humana: “es difícil encontrar el criterio que permitiría realizar la integración de esta relación en una antropología” (Simondon, 2005, p. 302). Esto explica en qué sentido el análisis de la comunidad de trabajo es fundamental en *Individuation* para entender *La réalité sociale comme système de relations* [La realidad social como un sistema de relaciones]. Si para Simondon “la comunidad de trabajo” es la clave para acceder al análisis social, no se debe a que esta comunidad define el límite del colectivo humano (de hecho lo hace indiscernible), sino más bien porque implica una pérdida interna. Su doble

25 Vale la pena recordar que el objeto de la polémica de Simondon es la concepción del trabajo de Marx y de Engels como la actividad por medio de la cual los seres humanos “se empiezan a diferenciar a sí mismos de los animales tan pronto como comienzan a producir sus medios de subsistencia”. Aunque “la existencia de los individuos humanos vivos” es la “primera premisa [*Voraussetzung*]” de toda la historia humana, los “jóvenes” Marx y Engels conciben la “producción de la vida material” como la misma “condición fundamental de toda la historia [*Grundbedingung aller Geschichte*], la cual hoy en día, como hace millones de años, se debe cumplir cada día y cada hora simplemente con el objetivo de sostener la vida humana”. En síntesis, el trabajo sería el mismo “primer acto histórico” que hizo y todavía hace al homo sapiens propiamente humano, al determinar el surgimiento de una relación social humana en concreto, esto es, “las relaciones de producción” (Marx y Engels, 1845, p.p. 10, 17).

tensión remite a la pareja interindividual/transindividual, situando así a la comunidad de trabajo en una zona intermedia entre el endogrupo y el exogrupo: “las relaciones humanas que caracterizan el trabajo y emergen a través de él [...] se encuentran en la frontera entre el grupo de interioridad y el grupo de exterioridad” (Simondon, 2005, p. 296).

Es en esta línea de pensamiento que Simondon definitivamente cuestiona a Marx en MEOT, al reinterpretar el trabajo en función de la individuación técnica. Según Simondon la actividad técnica se encuentra alienada en el proceso de trabajo *no* por las relaciones de producción capitalistas, sino por la misma naturaleza del “grupo de solidaridad funcional”. Uno puede en efecto “definir una alienación precapitalista esencial para el trabajo como tal” (Simondon, 1989, p. 248), dado que la producción es alienación en sí misma, por lo menos en dos sentidos; en primer lugar, porque esta determina la asociación grupal solo a nivel interindividual; en segundo lugar, porque produce objetos independientes en los que se incorpora el trabajo humano. Ahora bien, estos dos lados de la alienación corresponden a la dinámica dual que estructura a la comunidad de trabajo como un sistema de actividades interindividuales y transindividuales definidas respectivamente por el trabajo y la “tecnicidad”.

La actividad Interindividual es simplemente funcional para el “trabajo concebido como productivo”, y es típico de “el grupo social de solidaridad funcional, [o] de la comunidad de trabajo” que “solo relaciona seres individuales” (Simondon, 1989, p. 248). Pero otro tipo de actividad surge en la comunidad de trabajo por medio de la relación con los objetos técnicos, la cual implica, por el contrario, una relación entre sujetos. Los objetos técnicos nacen a partir de otro tipo de alienación primaria, un proceso que incluye la “cristalización” de la actividad humana en un objeto posteriormente desconectado del productor. Esta desconexión es dual y riesgosa; es una amenaza para la alienación psicológica y una condición para una posible transducción. Como un producto sobredeterminado por las relaciones de propiedad y mercado, el objeto producido es, según Marx, una condición de alienación.²⁶

26 Según Simondon, en su época los objetos técnicos son sobredeterminados *de manera predominante* por las relaciones de mercado, mientras que en otras culturas existen diferentes formas de separación de los seres humanos y los objetos técnicos (Simondon, 1960-61, p. 127). Pero para Simondon el trabajo no se aliena *debido a* la economía de mercado. Dentro de la producción misma (y por lo tanto a nivel de la

Y aun así, como “actividad humana cristalizada”, el fruto de la invención colectiva, los objetos técnicos expresan la verdadera relación social y pueden por lo tanto ser el germen para más procesos de individuación. En este sentido tienen una función diferente, estos objetos circulan detonando posibles procesos de individuación entre grupos, más allá de la vida estática de la comunidad de trabajo cerrada.

La dimensión temporal entonces adquirida por el “esfuerzo técnico” es particular: mientras que el trabajo se realiza y se agota con su resultado, la tecnicidad “permanece presente”, cristalizada en el ser técnico. Esto le confiere al esfuerzo técnico “una autonomía que la comunidad no permite al trabajo” (Simondon, 2005a, p. 512).

La posibilidad, para el objeto producido, de desprenderse del operador humano inicial — artista o productor— es el comienzo de una libre aventura que implica, a lo largo de los años, tantas posibilidades de supervivencia y transmisión como peligros de reducción a la esclavitud o —dentro de la incertidumbre elemental— de posibles alienaciones para la actividad humana incluidas y cristalizadas en el trabajo y producciones humanas. (Simondon, 1960-61, p. 127)

A partir de esto es que Simondon puede considerar la actividad técnica como “el modelo para la relación colectiva”: dado que “esta no pertenece ni al campo social puro, ni al campo físico puro”, sino al campo en el que surge propiamente la relación transindividual (Simondon, 1989, p. 245).²⁷ Por lo tanto, el vínculo social se genera *entre* los individuos y *dentro* de la comunidad de trabajo, siempre y cuando haya algún tipo de actividad técnica en el proceso de invención, y elude cualquier enfoque exclusivamente psicológico o sociológico. De hecho, al contrastar ambos enfoques, Simondon no atribuye

comunidad biológica) la tecnicidad —organizada de manera tecnológica como trabajo— ya se encuentra parcialmente alienada. También según Marx, la producción se puede “degradar” a la simple función de adaptación de la especie al medio ambiente, pero esto solo tiene lugar en el caso del trabajo alienado. En este sentido, se puede decir que Simondon es uno de esos lectores de los comienzos de Marx según el cual —en palabras de Althusser— el marxismo es en última instancia “una *Weltanschauung* del siglo XIX” (Althusser, 1963, min. 2.25-3.40). Para una discusión más amplia sobre el tema de la alienación en Marx y Simondon, ver Bontems (2013). En la crítica de Simondon sobre el esencialismo implícito en lo que él denomina como “comunismo marxista”, ver Bardin (2013).

27 En efecto, el nivel adecuado de actividad técnica se define por “el centro de la relación grupal y de las relaciones interindividuales” (Simondon, 1989, p. 253) que son, de hecho, casos extremos de la misma relación transindividual original.

la alienación a las condiciones de trabajo bajo el dominio del capital ni la reduce a un simple problema de adaptación del individuo al entorno laboral, una reducción útil para el ejercicio administrativo del poder:

La forma correcta de reducir la alienación no se puede encontrar ni en la esfera de lo social (de la comunidad de trabajo y de la clase trabajadora), ni en el terreno de las relaciones interindividuales relacionadas de las que se ocupa la psicología social, sino en el campo de lo colectivo transindividual. (Simondon, 1989, p. 249)

Toda la *Conclusión* de MEOT, dedicada a definir la naturaleza ontológica del objeto técnico fuera del “paradigma del trabajo”, pretende delimitar una alternativa pedagógico-política tanto para el proyecto de integración y normalización implícito a menudo en el enfoque psicosocial, como para el sueño marxista de la emancipación revolucionaria.²⁸

En resumen, si “el trabajo como tal es una fuente de alienación” (Simondon, 1989, p. 249), el ejercicio de la tecnicidad está directamente conectado con la ontogénesis transindividual; ya sea que esté relacionado con técnicas que dependen del conocimiento instintivo, es decir inicial y a fin de cuentas artesanal, o con técnicas formalizadas, y por lo tanto, con una ciencia que es universalizable. En cualquiera de los dos casos, uno es testigo del nacimiento de un endogrupo. En el primer caso, una tecnicidad “secreta” proporciona el sentido de lo sagrado, que “produce la estructura de grupos” siguiendo el mecanismo de la causalidad recurrente que domina las relaciones sociales de tipo comunitario. En el segundo caso, la misma fuerza que inspiró el proyecto de *Encyclopédie* reúne a “investigadores, editores, corresponsales, brindándole a este equipo de colaboradores una fe sin estar vinculados a ninguna comunidad social o religiosa” (Simondon, 1989, pp. 92-93). En ambos casos se describe un proceso de formación de un grupo de interioridad, la verdadera génesis de una relación transindividual, originalmente concebido,

28 La hipótesis de Simondon consiste en producir una “cultura técnica” útil para un programa de liberación de la tecnicidad a partir del paradigma del trabajo y la matriz de individuación transindividual. En *Psycho-sociologie de la technicité*, cuando cuestiona la “realidad profunda de la tecnicidad”, Simondon aclara que “el producto técnico liberado en el universo social plantea problemas diferentes a los relacionados con el trabajo y la producción” (Simondon, 1960-61, p. 128). Su proyecto se podría comparar con el de Marcuse al superar “la separación entre el trabajo y la invención”. Ver (Toscano, 2007, pp. 203-204); respecto a este tema ver también Feenberg (1991).

por así decirlo, antes de que se evidenciaran posibles resultados comunitarios o sociales.²⁹

Lenguaje

Simondon refuta las concepciones relacionadas con el lenguaje ampliamente difundidas en su época, a saber, las hermenéuticas y estructurales, mostrándose claramente en contra de aquellas ideas según las cuales el lenguaje es lo que determina el umbral entre naturaleza y cultura. Evidentemente Simondon no ubica al lenguaje en el centro de su estudio filosófico ni de su teoría del sistema social al oponerse a diversas inclinaciones del *giro lingüístico*. Esto se debe a que Simondon considera que el lenguaje no es más que un conjunto de signos. Como ya se ha explicado, “el signo” —comparado con lo que es propiamente “información”— “no hace parte de la relación” (Simondon, 2005, p. 224). Y por lo tanto el lenguaje, esto es, un conjunto de signos, solo es un instrumento para la propagación de la información, la cual se “desarrolla principalmente cuando las partes de un sistema se encuentran alejadas entre sí, como en el caso de un macroorganismo o de una sociedad” (Simondon, 2005, p. 195, n. 2).

Por consiguiente, la información cristalizada como “palabra” tiene la misma función que otros objetos que traspasan el espacio colectivo: “Pasando a través de la palabra con el fin de ir de un individuo a otro, la información se desvía a través de la institución social del lenguaje” (Simondon, 1989, p. 98). Este desvío puede determinar una reestructuración del espacio social, es decir, una individuación transindividual. Y para Simondon esta es la razón por la cual no es posible construir una teoría del sistema social basada en el lenguaje: para tal propósito es preciso considerar la configuración transindividual de la información, fundamentada en procesos extralingüísticos que producen “significaciones”: “las significaciones constituyen al ser individual [*constituent de l'être individuel*], aunque estas presuponen la existencia de un ser parcialmente

²⁹ Del mismo modo, en *Psycho-sociologie de la technicité* Simondon teorizará la posible superación de la alienación típica de la era industrial por medio de la red de tecnicidad: en primer lugar, “la apertura del objeto hecho a mano”; en segundo lugar, “la conclusión del objeto industrial” y, finalmente, “la producción industrial como una condición de la apertura” (232-236).

individuado” (Simondon, 1958a, p. 263). Y las significaciones no son “lenguaje” sino “relaciones del ser” “reales” (Simondon, 2005, p. 83).

De este modo el “objeto” lingüístico, así como los objetos técnicos, estéticos y sagrados, representa, de hecho, cierta actividad transindividual cristalizada que se puede reactivar eventualmente (como el virus del mosaico del tabaco) y representar una función entre otros objetos, así como lo hace el objeto técnico (Simondon, 1960-61, p. 324).³⁰ En resumen, al igual que cualquier otra “cristalización” de los procesos transindividuales, el lenguaje es doble faz: es el resto estable de procesos agotados de individuación colectiva y al mismo tiempo es el posible vector de otras individuaciones transindividuales.

Sin embargo, no se alcanza con *Individuation* una teoría de la significación, y ciertamente este no es el foco de la teoría de la individuación psíquica y colectiva de Simondon. No sorprende que él no pueda recurrir a ella como solución para el problema del lenguaje, obligándolo de este modo a desarrollar en *Imagination et invention* una teoría más compleja de la función simbólica capaz de explicar cómo “la información relacionada con el preindividuo real” en un sistema se puede convertir en “el comienzo de lo transindividual” (Simondon, 2005, p. 220). Por lo tanto la concepción de Simondon del lenguaje se debe entender como una pragmática de la comunicación que se ocupa de la cristalización de la individuación transindividual en símbolos.³⁰ Es solo por medio de la individuación transindividual que la información, que ya existe en el individuo como una “realidad no definida aún”, puede convertirse realmente en acción dotada de valor simbólico, contribuyendo así a “abrir” lo colectivo (Simondon, 2005, p. 219).

30 Según Montebello “el asunto de la individuación social no puede evitar confrontar una reflexión sobre lo pragmático del lenguaje” (Montebello, 1992, pp. 85-86).

31 Esta extensión de la dualidad del objeto técnico a otros objetos es desarrollada de forma directa por Simondon en una entrevista con *Yves Deforge*, en la que destaca la transductividad del “objeto” en general: “en general uno puede designar por ‘objeto’ lo que se puede perder, abandonar, redescubrir. En pocas palabras, lo que tiene una cierta autonomía y un destino individual” (Simondon, 1966, p. 33); ver también Simondon, (1989, p. 10) y Simondon, (2008, pp. 178-79). Esto es también lo que Michel Simondon, apoyando a su padre, denomina como la enigmática “ambigüedad del objeto técnico” (Simondon, M, 1994, p. 98).

El paradigma abierto/cerrado

En todos los campos pensados, una “comunidad básica” se forma inicialmente justo por encima del umbral del grupo ‘biológico’ orientado a objetivos. Desde este punto de vista, es fácil comprender la manera cómo el régimen “transindividual” de individuación se produce dentro de los sistemas sociales como el resurgimiento continuo de los nuevos procesos grupales de individuación cruzando las estructuras establecidas colectivamente. La individuación transindividual está claramente marcada por actividades relacionales que complican la naturaleza orgánica de las relaciones grupales, al establecer nuevas relaciones de pertenencia y, por lo tanto, nuevas tensiones que hacen al grupo metaestable. Por medio de la creencia, la emoción se convierte en significación, produce y hace circular símbolos que aumentan la cohesión social. De este modo se instaura el verdadero colectivo, el campo de las tensiones transindividuales: la significación se “exterioriza” en símbolos.

Junto con la actividad técnica, la creencia es la base necesaria para la constitución del vínculo social y *al mismo tiempo* la principal amenaza para su existencia, dado que tiende a cristalizarse en mitos y opiniones, asumiendo la forma de una comunidad cerrada. De la misma manera, uno puede diferenciar las dos funciones diferentes del lenguaje: la función puramente homeostática de su circulación en formas establecidas y las potencialidades inagotadas que lleva dentro de esas formas. Por lo tanto, la emoción-significación (no el lenguaje), la tecnicidad (no el trabajo) y la creencia implícita (no los mitos), realmente expresan (y por lo tanto nos permiten definir) aquello que es “primordial”, esto es, los procesos transindividuales de intercambio de información que producen la individuación (Simondon, 2005, p. 302). Esto delimita las diferentes formas de relación que se pueden presentar como trabajo, creencia y lenguaje; y por consiguiente estos temas de creencia, trabajo y lenguaje le plantean a Simondon un problema de consistencia, análogo al que se deriva del uso que da del concepto de endogrupo, cuya función *no se puede* definir en relación con un término de la pareja conceptual comunidad-sociedad. Investigar la relación entre los términos de esta pareja conceptual requiere, por lo tanto, todo el conjunto de precauciones que he expuesto anteriormente.

Además, una aclaración final acerca del problema requiere la reinterpretación de los supuestos epistemológicos que fundamentaron el proyecto filosófico de Simondon.

Simondon establece la distinción entre endogrupo y exogrupo en *Individuation*, en medio del análisis sobre los *procesos* de individuación transindividual, al tiempo que establece la diferencia entre comunidad y sociedad en la *Note complémentaire*, en la que pretende desarrollar poco a poco las tensiones internas de la *estructura* del sistema normativo del colectivo, como resultado del primer proceso. En el primer caso tenemos una verdadera ontogénesis del colectivo y de los sujetos, mientras que en el segundo caso tenemos un análisis estructural del sistema social a la luz de las relaciones entre las normas y la innovación. Los dos niveles de análisis no se pueden superponer, o —peor— confundirse, puesto que este último solo se refiere a un aspecto parcial del primero: su epifenómeno provisional.

En consecuencia, un análisis estructural de la normatividad social requiere necesariamente un análisis ontogénico del sistema social; esto es necesario para comprender las tendencias que aún determinan los potenciales presentes en la estructura analizada, es decir, los procesos reales que son parte de una estructura metaestable. La compleja relación epistemológica entre estos conceptos se complica aún más debido a la tendencia inmediata de sustancializar los términos elegidos para nombrarlos. Por lo tanto, es necesario reafirmar que, cuando Simondon habla de endogrupo (y de exogrupo), en realidad está analizando los *procesos* particulares relacionados con el surgimiento del colectivo.

En cambio —a nivel del colectivo ya estructurado— la “comunidad” y la “sociedad” deben leerse como tendencias internas y divergentes que, continuando en cierto modo los procesos anteriores, mantienen el sistema social en tensión metaestable. En conclusión, si en *Individuation* el análisis de la relación entre los procesos de individuación y la pareja conceptual de endogrupo/exogrupo es, por así decirlo, parte de una deducción ontogénica de la sociedad, en la *Note complémentaire* el análisis de la relación entre diferentes tensiones dentro del colectivo más bien establece la base para una ciencia de la sociedad que parte de una fenomenología del sistema social para comprender dentro de su configuración metaestable los procesos internos en progreso.

Toda la cuestión se puede aclarar definitivamente haciendo énfasis en la manera como Simondon construye toda su teoría de la relación entre el endogrupo y el exogrupo a partir de una crítica de los conceptos bergsonianos de “sociedad cerrada” y “sociedad abierta”. La cuestión planteada por un enfoque bergsoniano del problema de la individuación psíquica y colectiva se refiere a la dificultad de concebir al individuo en la escala correcta, es decir, ni fuera de la comunidad, ni totalmente absorto en ella. Un problema que Bergson resuelve con la atribución de una doble tendencia a la vida misma:

En cada caso la tendencia a la individualización se opone y al mismo tiempo se completa con una tendencia antagónica y complementaria de asociarse, como si la múltiple unidad de la vida, dibujada en la dirección de la multiplicidad, hiciera un esfuerzo mucho mayor para retraerse de sí misma por sí misma. Una parte se separa tan pronto como tiende a reunirse, si no de todo lo demás, al menos de lo que está más cerca de ella. Por lo tanto, a lo largo de todo el reino de la vida, hay un equilibrio entre la individuación y la asociación. Los individuos se unen en una sociedad; pero la sociedad, en cuanto formada, tiende a fundir a los individuos asociados en un nuevo organismo, para convertirse en un individuo, capaz a su vez de ser parte de una nueva asociación. (Bergson, 1907, p. 212)-

Aunque se distancia de Bergson y, por consiguiente, recurre a los conceptos endogrupo y exogrupo en *Individuation*, Simondon todavía se refiere a él en la *Note complémentaire* cuando adopta su distinción entre “sociedad cerrada” y “sociedad abierta” redefiniéndola en términos de la oposición entre la comunidad y la sociedad:

La distinción de Bergson de sociedad cerrada y sociedad abierta es válida sin duda alguna, partiendo de la base de que la sociedad abierta corresponde a una influencia de los individuos en sus relaciones recíprocas, mientras que la comunidad es la forma institucional [*statutaire*] de las mismas relaciones [...] una sociedad cuyo sentido se pierde porque su acción se vuelve imposible, se convierte en comunidad, y en consecuencia se cierra, es decir que crea estereotipos; una sociedad es una comunidad en expansión, mientras que una comunidad es una sociedad que se vuelve estática (Simondon, 2005a, p. 509)³²

32 Aunque las dos secciones que conforman la *Note* fueron publicadas sólo póstumamente en 1989 como un apéndice del IPC, la contemporaneidad de la *Note* y las dos tesis no solo es evidente por el estilo y los temas debatidos, sino también por la correspondencia privada de Michel, el hijo de Simondon, quien acompañó el trabajo de su padre hasta que murió cuando estaba editando su último libro. Sin embargo, puede haber un cambio de opinión de un texto a otro, estoy tratando de mostrar en qué sentido teórico una oscilación en la actitud de Simondon hacia Bergson es inherente a su filosofía.

Simondon confirma aquí su fidelidad inicial al paradigma bergsoniano cerrado/abierto, convirtiéndolo en el instrumento privilegiado para explicar en general la metaestabilidad de los sistemas sociales, cruzados y estructurados permanentemente por procesos, relaciones y tensiones, que este paradigma permite conceptualizar sin materializarlos de manera incorrecta cuando se leen a la luz del concepto dual de “in-group”.

En este sentido, es posible concluir que “abierto” y “cerrado” son dos modalidades diferentes del mismo proceso de individuación, lo que Simondon denomina como transindividual y, que en la tercera parte de *Individuation*, identifica con el concepto del endogrupo que él extrae de la investigación psicosocial. Así traducido en términos del endogrupo, el proceso de individuación transindividual presenta dos direcciones posibles y configuraciones finales. Por un lado, cuando se oponen uno o más exogrupos, las comunidades chocan entre sí cerrando a sus miembros dentro de una identidad reactiva y estática dirigida a objetivos restringidos, lo que a su vez genera una rígida estabilidad relacional. Por el otro lado, la tensión interna hacia una identificación con exogrupos diferentes, abre la comunidad a una posible comunicación directa entre individuos pertenecientes a diferentes comunidades, en un proceso de socialización irreductible a mecanismos simples de regulación homeostática. La herramienta básica de Simondon para fundamentar su proyecto filosófico de axiomatización de las ciencias humanas es, en resumen, la “díada” bergsoniana.³³ Al introducir esta “semilla” metafísica en su epistemología de los sistemas sociales, Simondon puede mantener una distancia de la ilusión positivista de la desaparición de la política y de la realización de la vida ética a través del progreso social:

Es una ilusión retroactiva creer que el progreso histórico abre constantemente la ética al reemplazar moralidades cerradas por moralidades abiertas: cada nuevo estado de civilización provoca nuevos procesos de apertura y cierre a partir de un centro único: la apertura y el cierre son las dimensiones de una díada indefinida, monodimensional y bipolar. (Simondon, 2005, p. 333)

³³ Simondon se refiere en *Imaginación e Invención* a una tradición, que va desde Platón hasta Bergson y Teilhard de Chardin, en la que la filosofía sería el “conocimiento de la díada de lo mixto, de la díada indefinida” (Simondon, 2008, p. 62).

REFERENCIAS

- Allport, G.W. (1945). Psychology of participation. *Psychological Review*, 53, 117-132.
- Allport, G.W. (1954). *The nature of prejudice*. Cambridge, MA: Addison-Wesley Casa editorial.
- Althusser, L. (1963). Marx et la science; la coupure marxiste. (R.T.F. 16 de febrero de 1963). En *Anthologie sonore de la pensée française*. Vincennes: Fremeaux & associés.
- Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalisms*. Nueva York/Londres: Verso.
- Bardin, A. (2013). De l'homme a la matiere, pour une *ontologie difficile*. Marx avec Simondon. *Cahiers Simondon*, 5, 25-43.
- Bardin, A., et al. (2009). Creencia y fundación de la identidad comunitaria: Simondon, Nancy y Lacan. *Kath'auton*, 3, 38-45. <https://www.academia.edu/1270420/Kath'authon> 3. Consultado el 30 de diciembre de 2014.
- Barthelemy, J.-H. (2005). *Penser l'individuation: Simondon et la philosophie de la nature*. París: L'Harmattan.
- Bergson, H. (1907). *L'evolution créatrice*. París: Alcan (Trad. inglesa Creative Evolution. London: Macmillan & Co., 1954).
- Bontems, V. (2013). Esclaves et machines, meme combat! L'alienation selon Marx et Simondon. *Cahiers Simondon*, 5, 9-24.
- Carmichael, L. (ed.). (1946). *Manual of child psychology*. Nueva York/Londres: Wiley.
- Carrozzini, G. (2011). *Gilbert Simondon filosofo della Mentalité technique*. Milán: Mimesis.

- Coser, L. (1956). *The functions of social conflict*. Nueva York: The Free Press.
- Cuviller, A. (1962). *Anthologie des philosophes français contemporains*. París: PUF.
- Dufrenne, M. (1953). *La personnalité de base*. París: PUF, 1972.
- Durkheim, E. (1893). *De la division du travail social*. París: Alcan (Trad. inglesa. *The Division of Labour in Society*. Lóndres: Macmillan, 1984).
- Durkheim, E. (1914). Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales. *Scientia XV*, 206-221.
- Esposito, R. (2004). *Bíos. Biopolítica e filosofía*. Turín: Einaudi.
- Feenberg, A. (1991). *Critical theory of technology*. Oxford: Oxford University Press.
- Grabbe, P., y Lewin, K. (1945). Conduct, knowledge, and acceptance of new values. En K. Lewin 1948, 56-68 (Primera edición: *The Journal of Social Issues* 1/3).
- Hottois, G. (1993). *Simondon et la philosophie de la "culture technique"*. Bruselas: De Boeck.
- Kardiner, A. (1939). *The Individual and its Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, 1961. Nueva York/Londres: Columbia University Press.
- Lefort, C. (1978). *Les formes de l'histoire*. París: Gallimard.
- Leroi-Gourhan, A. (1943). *Evolution et techniques I. L'homme et la matière*. París: Albin Michel.
- Lewin, K. (1948). *Resolving social conflicts: selected papers on group dynamics*, 1973. Londres: Souvenir Press.
- Marx, K., y Engels, F. (1845). *Die Deutsche Ideologie*. En *Marx-Engels Werke*, vol. 5. Berlín: Dietz (Trad. inglesa. *The German Ideology*. Prometheus Books).
- Montebello, P. (1992). Axiomatique de l'individuation. *Cahiers Philosophiques*, 52, 59-91.
- Rabaud, E. (1951). Sociétés humaines et sociétés animales. *L'Annee Psychologique* 50, 263-272.
- Simondon, G. (1966). "Entretien avec Monsieur Gilbert Simondon" (Radio Interview by Y. Deforge). In Dix entretiens sur la technologie. Ministère de l'éducation nationale 'Institut pédagogique nationale' radio télévision scolaire, 33-35. París: Nouveaux Chantiers.
- Simondon, G. (1989). *Du mode d'existence des objets techniques*. París: Aubier.

- Simondon, G. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon.
- Simondon, G. (2005a). "Note complémentaire sur les conséquences de la notion d'individuation ." en: *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon.
- Simondon, G. (2008). *Imagination et Invention*. Paris: Éditions de La Transparence.
- Simondon, M. (1994). L'ambiguïté de l'opération technique. Le geste technique et la vie. En *Ordre biologique. Ordre technologique*, ed. F. Tinland. Seyssel: Champ Vallon.
- Toscano, A. (2007). Technical culture and the limits of interaction: a note on Simondon. En *Interact or die!* ed. J. Brouwer and A. Mulder, 198-205. Róterdam: V2_Publishing/Nai Publishers.

