



UNIVERSIDAD DE GRANADA

Sujeto y autonomía desde una ontología genética de la cultura.

Tesis doctoral

Programa de Doctorado en Filosofía

Departamento de Filosofía II

Universidad de Granada

2023.

Francisco Vázquez Manzano

Director: Luis Sáez Rueda

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Francisco José Vázquez Manzano
ISBN: 978-84-1195-517-1
URI: <https://hdl.handle.net/10481/96757>

Índice

Agradecimientos	2
Introducción	5
a. El sujeto en cuestión.....	5
b. Una modernidad otra. El barroco como una vieja y nueva lectura del sujeto moderno.....	8
c. La naturaleza colectiva del sujeto. Noción de sistema y de <i>metaestabilidad</i>	10
d. Objetivos de la tesis doctoral presentada y metodología.....	12
Parte 1: <i>Physis</i> , Vida y Cultura.	17
Capítulo 1: Vías para el estudio de la génesis de la realidad individuada.....	17
a. Vía sustancialista y vía hilemórfica en el estudio de la realidad	17
b. La presuposición del principio de individuación en la vía hilemórfica. La vía hilemórfica como paradigma de la individuación de los objetos técnicos.....	19
c. Carácter telúrico y tensional de la <i>physis</i>	28
Capítulo 2: La <i>physis</i> como problema. La individuación como resolución, desfase y desdoblamiento.	43
a. La concepción <i>transductiva</i> del ser: más que unidad y más que identidad.	43
b. Realidad y radicalidad de la relación como poseyendo carácter de ser: individuo y medio asociado.....	47
Capítulo 3: Una ontología de la potencia.	54
a. Continuidad y discontinuidad: la sustancia y sus modos.	54
b. El pensamiento analógico como <i>identidad de relaciones</i> :	64
c. Corpúsculo y energía: la teoría corpuscular y la teoría ondulatoria como vías para el descubrimiento de un dominio de transductividad.....	65
Capítulo 4: Vida y cultura.	74
a. Diferencias entre la individuación física y la individuación vital:	74
b. Los elementos organizadores de la individualidad.....	79
c. La unidad vital como base de la individualidad de los seres.....	80
d. Grupo e individuo: la hipótesis de la dualidad funcional.	84
e. La polaridad y el crecimiento del ser viviente.....	86
f. El individuo en el mundo.	88
Parte 2: Génesis de lo colectivo y la comunidad.....	91
Capítulo 1: La mismidad como proyecto y aventura.	91
a. El ser humano en devenir: estetismo y angustia.....	91
b. El carácter acontecimental de la acción humana.....	95
c. La problemática vital como realidad preindividual del ser humano.....	98
Capítulo 2: El descubrimiento de la mismidad y el psiquismo	101

a. La naturaleza de del individuo humano.....	101
b. La relación entre el psiquismo y lo vital.	105
Capítulo 3: La problemática vital: sensibilidad y afectividad.	109
a. La significatividad de la <i>physis</i>	109
b. El <i>pathos</i> como colectivo naciente.....	118
c. Sensación, percepción y acción: la orientación del ser viviente en su mundo.	123
d. La realidad afecto-emotiva del individuo.....	127
Capítulo 4: Génesis de lo colectivo.	133
a. Lo colectivo como solución a la problemática psíquica.	133
b. La individualización humana: el carácter como como concreción e individuación de lo colectivo.	144
c. Individuo y sujeto.	153
d. Grados de moralidad.	159
e. La educación y el ejemplo.	168
Parte 3: Dinámicas colectivas. Hipótesis normativa desde la ontología genética presentada. ..	177
Capítulo 1: La «Gran política».....	177
a. La moralidad de la acción individual.	177
b. La efectuación comunitaria del <i>pathos</i> : el Estado y su función colectiva.....	185
c. Horizonte valorativo como mediación entre el <i>pathos</i> y su concreción comunitaria. ...	196
d. «Comunidad agónica»: la justicia compensatoria como garante de los lazos comunitarios.....	209
Capítulo 2: Genealogía de la cultura moderna.	215
a. El ideal de la <i>semibarbarie</i>	215
b. El proceder cultural decadente: el <i>pathos</i> judeo-cristiano.....	223
c. El saber histórico como genealogía	229
d. De la Iglesia al Estado moderno.....	241
Apéndice	262
Resumé.....	262
Conclusion.....	268
Bibliografía	269

Agradecimientos

No podría comenzar este trabajo sin dedicar unas líneas a agradecer a tantas personas que, no ya solo en el ámbito académico sino también en el vital han marcado mi trayectoria. En primer lugar, me gustaría agradecer a mi director de tesis Luis Sáez Rueda

su paciencia conmigo, ambos sabemos que no es fácil trabajar con mis despistes y mi fobia a todo asunto burocrático. Siempre que he recurrido a él, he recibido una ola de tranquilidad, de calma. Por otro lado, ha sido un honor poder contar con su consejo. Ya desde sus primeras clases sabía que me encontraba ante un verdadero filósofo (palabra que los que me conocen saben que no utilizo a la ligera), ante una persona ávida de conocimientos, de lecturas, de problemas inabarcables...y que sabía contagiar ese entusiasmo a quien escuchaba sus palabras entrecortadas. No podría haber tenido un mejor director, afín a mis intereses y, sobre todo, ajeno en la medida en que se lo permite su profesión, a esa «velocidad» que hoy caracteriza por desgracia cualquier labor investigadora.

Echo la mirada atrás y recuerdo también a grandes personas que consiguieron que un joven de Arcos de la Frontera adquiriera un deseo que todavía lo acompaña de adentrarse en un camino de conocimiento que hoy, en parte, se plasma en este trabajo. Tratando de seguir un orden cronológico, debo mencionar aquí a Antonio «de latín», mi profesor de esta asignatura durante el bachillerato. Siento no recordar su apellido, pero para mí siempre ese apellido siempre será «de latín» y para gran parte de mi pueblo también. Su desempeño como docente y como consejero, pese a su actitud malhumorada impostada, siempre han sido una fuente de inspiración para comprender qué significa educar y transmitir conocimientos.

Ya en la universidad, junto con Luis, querría tener unas palabras para Álvaro Vallejo, Remedios Ávila y Óscar Barroso. Estas tres personas, cada una en sus respectivas disciplinas, consiguieron demostrarme lo poco que sabía acerca de aquello en lo que consistía la filosofía. Hoy por hoy que vuelva a los clásicos como quien se adentra en un recuerdo feliz, como quien vuelve al hogar donde se reconforta de una vertiginosa realidad, es gracias a las inmejorables clases de Álvaro quien con su delicadeza y profundidad me enseñó el anclaje de toda filosofía. Remedios supo enseñarme algo que Nietzsche casi sostenía como un mantra: la filosofía no es sólo una disciplina, es un modo de vida, aquella filosofía que no nos permita vivir con ella no es una verdadera filosofía. La sonrisa cálida de Remedios a la par que severa, su seriedad a la hora de adentrarse en un autor o problema marcan y marcarán el modo en el que entiendo cualquier investigación. Por último Óscar me enseñó que la filosofía no es sólo una disciplina histórica, que todos los problemas de nuestro tiempo exigen de nosotros una puesta en práctica de lo aprendido a través de las grandes obras filosóficas. Sus asignaturas fueron

siempre una suerte de reto para mí en el que comprendía que no vale de nada conocer profundamente y a nivel teórico un problema o las reflexiones de un autor si no se sabe qué incidencia tiene este conocimiento en la red problemática de nuestro presente. Todos y cada uno de los docentes durante mi etapa de grado me han enseñado algo, obviamente, pero estas tres personas destacan por el papel que hoy día siguen teniendo sus palabras en mi modo de vivir la filosofía.

Durante la etapa en la que he elaborado esta tesis, el acompañamiento de Beltrán Jiménez Villar y Javier Gálvez Aguirre ha sido imprescindible. Desde ese mensaje que Beltrán me envió por Facebook para que nos conociésemos al enterarse de mi incorporación al departamento, se inició una amistad que hoy en día reviste una importancia fundamental para mí. He tenido la suerte de conocer a lo largo de mi vida a personas serviciales y siempre dispuesta a echar una mano con lo que pudiese. Beltrán es una de esas personas. No sé cuantas cosas le debo a su ayuda incondicional, pero ambos sabemos que se devolverá. Por otro lado, existe una gran diferencia entre la Andalucía occidental de la que yo provengo y la Andalucía oriental, esto es algo que Javier no ha cesado nunca de recordarme. Bromas aparte, ha sido un honor poder discutir hasta la saciedad con Javi. Su fineza a la hora de abordar un texto, su preocupación por la corrección y la buena argumentación, su silencio humilde cuando consideraba no poseer los conocimientos necesarios para abordar una cuestión –cuando en realidad podría sentar cátedra sobre la misma– me han servido como ideal a la hora de realizar mi propia labor investigadora. Ambos, Beltrán y Javi, han sido dos pilares en los que descansar durante esta importante etapa de mi vida.

Pero dejando un lado mi etapa académica en general, esta no habría sido posible sin mis amigos de siempre. Tengo una cabeza demasiado dispersa como para mencionar aquí a todos y cada uno de ellos, pues tengo la suerte de contar con un grupo amplísimo de verdaderos amigos y seguro que alguno o alguna se me olvidaría –algo que por muy amigos que sean, nunca me perdonarían–. Así que sin mencionar a nadie y mencionándolos a todos, quiero dejar constancia de cómo, pese a mi aparente distancia y en ocasiones exceso de dureza, su cariño y apoyo han sido fundamentales en muchas ocasiones en las que he creído caer sin remedio. Son mis amigos los que han insuflado aire a un cuerpo en ocasiones muy cansado. No saben, creo, cómo vamos a celebrar la finalización de esta tesis.

Y tocaría ahora la parte más dura de estos escuetos agradecimientos. Mi familia. En este momento, las palabras, como diría Alberti, no sirven. No tendré vida para poder devolver a mi padre Paco, a mi madre Rosa y a mi hermana May lo que han hecho por mí. Sé que cuando lean estas palabras ellos esperarán unas palabras grandilocuentes de su «filósofo favorito», pero en ocasiones las más bellas palabras son sencillas. Padre, eres mi modelo a seguir. No he conocido nunca mejor hombre, mejor marido y mejor padre. Tu fortaleza y tu capacidad para «tirar para adelante» siempre, para que ningún problema pueda doblarte la espalda, es algo que nunca lograré alcanzar. Si llego a ser la mitad de hombre de lo que tú eres, mi vida será un éxito. Pero padre, ¿qué serías sin mi madre? Una de las cosas fundamentales que me habéis enseñado es que nuestra familia no tenía un padre y una madre que se repartían las tareas, sois una misma figura para mi la fortaleza con la que nos levantáis a mi hermana y a mí es una y la misma repartida unas veces en la figura de mi padre y otras en la de mi madre. Y bueno madre, sabes de sobra que eres fundamental en mi vida, imprescindible. Lo tuyo es devoción por los tuyos. Siempre he admirado, y lo sabes, la capacidad que tienes de desvivirte, de sacar de dónde no hay cuando ha hecho falta olvidándote de ti misma. No hay nada que pueda contigo. Tienes que recordar tu fuerza y tu coraje, que no te faltan. Y May, vas a ser con la que cierre estos agradecimientos. Seré breve, porque sabes de sobra lo que eres para mi: mi cómplice, aquella amiga a la que poder contar los mayores secretos y de la que siempre he recibido los más sabios consejos. Toca celebrar May, ya lo haremos.

Introducción

a. El sujeto en cuestión.

Desde la Modernidad la autonomía ha sido un presupuesto a la hora de caracterizar la naturaleza del sujeto. El individuo, en tanto que sujeto, era una realidad separada, cerrada y que, pese a no estar exenta de evolución y desarrollo mantenía su independencia respecto al mundo. Esta visión, del sujeto, sin embargo, se iría problematizando a través de la historia de la filosofía. Como es ampliamente conocido pensadores como K. Marx, S. Freud o uno de los autores de referencia de este trabajo como es F. Nietzsche, comenzaron a «sospechar» que este carácter autónomo del sujeto no era tal. Si la autonomía del sujeto se fundaba en una conciencia de sí y del mundo, Freud descubre el elemento subconsciente que late en esta conciencia y que escapa al control del sujeto. La dependencia en la propia configuración de la subjetividad de factores materiales e ideológicos que configuran un modo determinado de entenderse el sujeto a sí mismo y,

por tanto, su impotencia en su propia constitución fue el golpe que propinó Marx a esta supuesta autonomía de un sujeto que surgía como enmascaramiento ideológico de esa dependencia de corte económico-material. Por último, Nietzsche considera que la propia noción de sujeto no es sino una construcción con la que damos un nombre a una actividad intensiva de fondo del todo heterogénea y que sólo posee la unidad de la propia noción de yo. Lo que el sujeto cree fruto de su propia decisión y voluntad no es sino el resultado de configuraciones de «fuerzas» que lo desbordan incluso en tanto que individuo.

La autonomía del sujeto tras estos golpes propinados por las diferentes corrientes representadas en estos tres autores ha hecho que la filosofía contemporánea no pueda partir como presupuesto a la hora de abordar la cuestión del sujeto de la autonomía de éste, sino que, por el contrario, si se quiere aún hablar de la autonomía del sujeto esta debe ser analizada partiendo de una heteronomía de base. Como ejemplo de esta línea de investigación los trabajos de M. Foucault acerca de los procesos de subjetivación, así como su noción de dispositivo son una parada obligatoria. En la obra del francés la noción heteronomía del sujeto queda puesta al descubierto en esa última noción de dispositivo. Un dispositivo es «un conjunto heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las decisiones reglamentarias, las leyes...¹» que modulan las relaciones de fuerzas que constituyen la «nuda vida» de los individuos sometiéndola a proceso cuyo resultado es precisamente la producción de subjetividad.

Todo aquello que existe en el sujeto en tanto que sujeto es fruto de la actividad del conjunto de dispositivos que componen una sociedad y que modulan la vida de los individuos de acuerdo a unos parámetros concretos desde los que los propios individuos se definen en tanto que sujetos. Ante esta situación, Foucault considerará que si todavía queda algo de autonomía en el sujeto, esta solo podrá entenderse desde la resistencia a estos mecanismos de poder representados en la red disposicional. La genealogía, por ejemplo, será un modo en el que el sujeto puede, a través del análisis de la génesis de estos mecanismos, resistir a los mismos. Otro modo es la *parrhesia* griega como un modo de resistencia al poder modulador representado por el poder de los dispositivos².

Es necesario notar que para Foucault si bien la noción de «nuda vida» le ofrece una dimensión desde la cual el sujeto puede ejercer cierta autonomía bajo la forma de una

¹ Agamben, 2011: 250

² Cfr. Foucault, 2016: 347-383

resistencia al poder disposicional, esta resistencia siempre se jugará en las dimensiones del saber-poder³. Para G. Agamben es G. Deleuze quien descubre que junto con los ejes del saber y el poder desde los que Foucault había interpretado los mecanismos de subjetivación, había que añadir un «tercer eje» representado por la vida. Aquello que se estructura y cualifica a través del proceso de subjetivación es, según Agamben lee en Deleuze esa vida desnuda. Pero al mismo tiempo esa vida puede presentar la dimensión desde la cual el sujeto puede resistir a los mecanismos de poder representados por la red disposicional.

Roberto Esposito en su obra *Bios, biopolítica y filosofía* explora esta dimensión vital del sujeto como ámbito desde el cual es posible una resistencia a los mecanismos de subjetivación representados por la red disposicional. Al hilo de esta hipótesis, Esposito explora el potencial que para este fin representa la lectura del proceso de individuación de lo real que desarrolla el filósofo francés Gilbert Simondon. Según interpreta Esposito, Simondon ofrece una lectura de la individuación psico-colectiva del ser humano como una concatenación de individuaciones sucesivas en la cual, la nueva individuación no agota la carga problemática de la anterior y, al mismo tiempo, supone el material potencial para futuras individuaciones. Lo que resulta de suma relevancia para Esposito es que «entre vida y condición de existencia, o entre naturaleza y política, para Simondon, el hombre nunca pierde el vínculo con su ser viviente⁴».

El sujeto en la filosofía contemporánea ha perdido la autonomía con la que aparecía desde la Modernidad. No es posible concebir al sujeto como un ser estático, cerrado, independiente y en consecuencia autónomo, sino que el propio sujeto presenta una génesis heterónoma. El reto, por tanto, se encuentra en descubrir la dimensión desde la cual este sujeto generado puede, no obstante, implicar autonomía. La vía que Esposito cree abierta por Simondon resulta prometedora. Esta tesis se incardina en esa búsqueda e indagación de la dimensión vital del sujeto humano para rastrear los rasgos autónomos que todavía pueden adscribirse al sujeto una vez asumidas las renuncia a una visión moderna del mismo.

³ Cfr. Agamben, 2007: 481-522

⁴ Esposito, 2004: 289

b. Una modernidad otra. El barroco como una vieja y nueva lectura del sujeto moderno.

Señalado en el apartado anterior el reto principal al que esta tesis hace frente así como los antecedentes principales que han definido e indagado en el mismo cabe resaltar que esa concepción del sujeto que en la filosofía contemporánea entra en crisis no representa la visión total que en la Modernidad se gestó en torno al sujeto.

Como ha querido ver P. Cerezo, el barroco representa lo que podríamos denominar una «modernidad otra», una alternativa a la visión hegemónica de la Modernidad acerca del sujeto y su mundo. Lo interesante de esta apuesta es que dicha visión se encuentra ya inclita en los albores de la Modernidad. Según esta tesis la Modernidad presentaría dos vertientes de las cuales sólo una de ellas ha perdurado y dominado en la historia de la filosofía. Estas dos vertientes según P. Lomba Falcón⁵ se encuentran representadas ya en el barroco mismo, no entendido como una época histórica concreta y no reproducible ni exportable a épocas y espacios diferentes –tal y como sostiene J. A. Maravall⁶–, sino como un conjunto de «rasgos morfológicos» de los cuales el que interesa a Lomba Falcón es la concepción barroca de la naturaleza como «lo infinito» o «lo desmedido».

Esta concepción de la naturaleza será compartida por las diferentes perspectivas dentro del barroco pero servirá de criterio a la hora de delimitar dos posiciones enfrentadas, no en la visión acerca de la naturaleza que, como decimos, es compartida, sino precisamente en la respuesta que se dé a esa visión. Así nos encontraríamos una tendencia que, partiendo de una visión acerca de la naturaleza como lo desmedido, busca una suerte de «conciliación racionalista» y otra que, partiendo de esa misma visión, consideraría la imposibilidad de toda sistematización racional de la misma, pues esta siempre desbordaría cualquier delimitación. Será precisamente la primera tendencia, denominada por Lomba Falcón como «racionalista» y «anti-barroca» la que primará y perdurará a lo largo de la historia de la filosofía como un deseo de racionalizar y sistematizar una naturaleza desbordante. Por el contrario la otra apuesta, estrictamente barroca según Lomba Falcón será asumida por la primera y acallada en esa misma historia de la filosofía.

⁵ Cfr. Lomba Falcón, 2010

⁶ Cfr. Maravall, 1975

Precisamente las diferentes posiciones que cada tendencia toma respecto a la «solución» para el problema que plantea la visión de la naturaleza como aquello desmedido e infinito, definirá a su vez la visión del sujeto que cada tendencia presente. Así, desde una visión «anti-barroca» como la define Lomba Falcón, el sujeto adquirirá los rasgos de límite de lo natural, de unidad frente a la multiplicidad de la naturaleza, de identidad frente a la constante transformación, etc. El sujeto en la Modernidad hegemónica se concebirá en oposición a aquella visión barroca de la naturaleza y, desde esa oposición, tratará, desde esa subjetividad, los mismos rasgos de identidad, unidad y límite a lo natural. Por el contrario, la visión propiamente barroca, supondrá una lectura del propio sujeto humano en continuidad con el proceso total de la naturaleza, esto es, esa dimensión vital del sujeto que Esposito cree abierta por Simondon será fundamental a la hora de entender la propia naturaleza del sujeto.

En esta tesis se ahonda en la segunda tendencia propuesta por Lomba Falcón mostrando como la propuesta de Simondon hunde sus raíces en una tradición filosófica soterrada bajo la hegemonía de una única manera de entender la Modernidad. A este respecto, se pretende establecer un puente entre esa visión «estrictamente» barroca y que en este trabajo representa el pensamiento de Baltasar Gracián; y la filosofía contemporánea representada por el pensamiento de Gilbert Simondon. La filosofía de Nietzsche actuará a modo de enlace entre esas dos posiciones tan separadas en el tiempo, apostando por la contribución de las reflexiones del alemán a la génesis de la «filosofía francesa de la diferencia», conexión que ha sido ampliamente trabajada en la actualidad⁷.

En estas tres posturas late, pues, una visión compartida acerca de la naturaleza como algo desmedido, desbordante y carente radicalmente de unidad. Será a través de su individuación o desarrollo que la naturaleza adquirirá una estructura y delimitación que, no obstante, nunca agotará sus potenciales creativos y transformadores. A su vez y como acabamos de señalar en relación a las dos tendencias en las que se divide la modernidad y el barroco, esta visión acerca de la naturaleza en estos tres autores lleva aparejada una determinada visión acerca del sujeto y de su dimensión vital como ámbito que desborda su concreción subjetiva.

⁷ Cfr. Muñoz González, 2013.

c. La naturaleza colectiva del sujeto. Noción de sistema y de *metaestabilidad*

Desde la visión que esta tesis pretende ofrecer del sujeto humano y que profundiza en su dimensión vital como ámbito de génesis de ese sujeto, se sostendrá que la naturaleza de este no puede quedar reducida a su carácter individual. Tomando de referencia la lectura del proceso de individuación de lo real de Simondon para profundizar en la dimensión vital del sujeto se comprenderá que esta dimensión, a su vez, hunde sus raíces en una individuación física previa. La naturaleza en su totalidad será entendida por Simondon como un proceso de individuación permanente que presenta una dimensión física, biológica y psico-colectiva. En estas tres dimensiones la individuación se efectúa a través de la estructuración e individuación, no de un individuo separado y concreto, sino de un *sistema* del cual los individuos particulares son individualización.

Si queremos comprender la dimensión vital del sujeto no podemos partir de su constitución subjetiva actual sino que debemos rastrear su génesis a partir de un sistema vivo concreto del cual el sujeto humano es a la vez resultado y agente de individuación. La noción de sistema se hace pues imprescindible para la comprensión del sujeto concreto humano, el cual, desde esa misma noción de sistema pierde ese carácter separado y de independencia como rasgo radical y definitorio.

Von Bertalanffy en su obra *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollos, aplicaciones*⁸ consideraba que todos los fenómenos sociales debían ser analizados como «términos de sistemas», esto es, el propio sujeto como ser social debía analizarse, no en su individualidad, sino como perteneciente a un sistema. Luhmann⁹ va más allá y, pese a sostener la definición y el apunto de Von Bertalanffy en relación a la necesidad de estudiar los fenómenos sociales en términos de «sistema» considera que esta noción debe ser también traspasada a otros ámbitos de la realidad como el psíquico, el biológico o el físico. Tal desplazamiento en el estudio de la dimensión vital, psíquica y social del sujeto implica necesariamente una apuesta ontológica por la propia naturaleza del sujeto, el cual no será visto como una realidad separada sino como parte de un sistema y, por tanto, como presentando una naturaleza radicalmente colectiva.

Cuando Simondon analiza el proceso de individuación en sus diferentes dimensiones y, en base a ese cambio de perspectiva que introduce la noción de sistema,

⁸ Von Bertalanffy, 1986: 6

⁹ Cfr. Luhmann, 1998.

no busca dar cuenta de manera prioritaria del individuo concreto, sino del sistema a partir del cual el individuo concreto supone su individualización. A su vez, esta génesis del sistema presenta una dinámica que, en honor a Maturana y Varela podríamos definir como *autopoiética*¹⁰ y que se produce en base a la introducción de la noción de *metaestabilidad* para definir un estado del sistema en el que este se individúa.

J. H. Barthelemy definirá metaestabilidad como « un état qui a été découvert par la thermodynamique. Il s'agit d'un état qui transcende l'opposition classique entre stabilité et instabilité, et qui est chargé de potentiels pour un devenir¹¹». La importancia de esta noción ya la señala el propio Simondon: sin esta noción no es posible dar cuenta del proceso de individuación:

La individuación no ha podido ser pensada y descrita adecuadamente debido a que sólo conocíamos una única forma de equilibrio, el equilibrio estable; no conocíamos el equilibrio metaestable; el ser era implícitamente supuesto en estado de equilibrio estable; ahora bien, el equilibrio estable excluye el devenir, porque corresponde al más bajo nivel de energía potencial posible; es el equilibrio que se alcanza en un sistema cuando todas las transformaciones posibles Rieron realizadas y ya no existe ninguna fuerza; todos los potenciales se han actualizado y el sistema, habiendo alcanzado su nivel energético más bajo, no puede transformarse de nuevo¹².

Tradicionalmente los estados de un sistema se habían analizado desde la noción de equilibrio estable o de desequilibrio. Sin embargo, Simondon considera necesario introducir una nueva concepción del equilibrio como «metaestable». La estabilidad, como acabamos de ver a través de la cita anterior, consiste en el agotamiento de todas las transformaciones de un sistema. Por el contrario, Simondon considera que la individuación parte de un estado determinado del sistema y supone su transformación. En otras palabras, no es posible partir de un sistema estable para comprender la individuación, pues este sistema carecería de suficiente «energía potencial» (analizaremos esta noción a lo largo del trabajo) y, por tanto, no contendría transformaciones posibles.

Por su parte, toda individuación surge de un sistema energético que actúa como sistema individuante. La pura energía como realidad preindividual, para individuarse,

¹⁰ Cfr. Varela, Maturana & Uribe, 1974

¹¹ Barthelemy, 2015: 11

¹² Simondon, 2019: 11

necesita estructurarse sistemáticamente. Por lo que, si es necesario la existencia de un sistema para que se produzca la individuación pero al mismo tiempo este sistema no puede presentar un equilibrio estable, la noción de metaestabilidad como estado de un sistema que actúa de condición necesaria para la individuación es tomada por Simondon como el modo de comprender todo sistema individuante.

Esta es la razón principal por la que a la hora de llevar a cabo un análisis del sujeto como el que pretendemos, nuestra investigación se oriente hacia una descripción del proceso de génesis de lo colectivo como sistema individuante del sujeto humano.

d. Objetivos de la tesis doctoral presentada y metodología.

El objetivo general de esta tesis doctoral es proporcionar una descripción de la génesis del horizonte cultural en el que se desarrolla lo propiamente humano como medio para una comprensión del sujeto que de cuenta de su carácter abierto, colectivo y en devenir. Este objetivo principal nos llevará a analizar la descripción que Gilbert Simondon lleva a cabo del proceso de individuación de lo real, según la cual toda realidad individuada parte de una realidad preindividual.

A través del análisis de la propuesta simondoniana alcanzaremos la hipótesis general de este trabajo: toda problemática de corte ontológico debe apelar tanto a un nivel de realidad preindividual como al de la realidad ya individuada, siendo el primero la fuente intensiva de una normatividad auto-creativa que se mantiene siempre en estado naciente y que se corporeiza en la segunda.

A su vez se pretende rastrear los antecedentes de esta visión estrictamente ontológica en la filosofía de F. Nietzsche y Baltasar Gracián como esfuerzo hermenéutico por rescatar una corriente filosófica que hunde sus raíces en los albores de la Modernidad y llega a nuestros días. Este esfuerzo persigue como objetivo rescatar una visión acerca del sujeto, la cultura y la sociedad que nos permita una diagnosis de nuestro presente como alternativa a la visión Moderna hegemónica. Con este objetivo, a su vez, se pretende reactualizar la visión barroca como una apuesta prometedora tanto para una diagnóstico de nuestro tiempo como para un modo otro de comprender al individuo en sociedad que apueste por su carácter relacional y colectivo en contra de una visión individualista del mismo heredera de la tradición moderna hegemónica.

Para una mayor claridad expositiva, los objetivos perseguidos se pueden esquematizar del siguiente modo:

- Hipótesis de trabajo: el sujeto presenta una dimensión vital cuya comprensión exige un análisis del proceso general de individuación de lo real.
- Hitos en el desarrollo de la hipótesis de trabajo:
 1. Establecimiento de un marco ontológico dentro del cual lo real mismo se concibe como *physis*, esto es, como el proceso por el cual una realidad intensivo-problemática adquiere sucesivamente y sin una agotar sus tensiones una resolución extensiva. Dentro de este objetivo general:
 - a. Se llevará a cabo una lectura de las ontologías de Gracián, Nietzsche y Simondon.
 - b. Se mostrará la ausencia de una finalidad o progresividad del proceso de individuación de lo real.
 - c. Se alcanzará una correcta comprensión de la dimensión vital del sujeto humano y del funcionamiento en general de lo vivo en relación al proceso de individuación total.
 - d. Se ofrecerá un análisis pormenorizado del proceso de génesis de la cultura entendida como dimensión colectiva del individuo humano a partir de la dimensión vital.
 2. Una vez establecido ese marco ontológico se rastreará la posibilidad de una normatividad implícita en el proceso de individuación descrito por Gilbert Simondon. Para ello:
 - a. Se partirá de una distinción entre *individuo* y *sujeto* que se explicará y analizará para extraer las posibles consecuencias normativas.
 - b. Se analizará la obra de Nietzsche en constante relación con la obra de Simondon y Gracián para descubrir tanto la compatibilidad del fondo ontológico de sus diferentes propuestas como para mostrar la compatibilidad de la propuesta normativa que encontramos en la obra del alemán. En este punto la reflexión de Gracián será, también, de suma relevancia.
 3. Por último se ofrecerá una lectura genealógica de nuestro horizonte cultural actual en base a la reflexión de Gracián y Nietzsche.

Para la consumación de estos objetivos, hemos llevado a cabo una labor hermenéutica de las obras completas de los autores centrales del trabajo como lo son Baltasar Gracián, Friedrich Nietzsche y Gilbert Simondon.

En relación a Gracián hemos partido de una hipótesis interpretativa que considera que, pese a una opinión bastante extendida entre los intérpretes del aragonés, *El Criticón* enlaza con las primeras obras del jesuita. Según esa opinión, *El Criticón* supondría un cisma en la obra de Gracián: el aragonés renunciaría en esta obra a cualquier tipo de «salvación» mundana, o, dicho de otro modo, renunciaría a la idea de poder encontrar la virtud en el mundo como parecen apuntar algunas de sus primeras obras como *El Héroe* o *El Político*. Sin embargo, pensamos que la obra de Gracián es una puesta en práctica de lo que Rahner denominó la «doble vía ignaciana»¹³, si bien en una secuencia temporal invertida. Si según Rahner, San Ignacio de Loyola proponía una primera retirada del mundo para descubrir a Dios y para, en un segundo momento, «regresar» al mundo para poder descubrir en él la huella de Dios, estas dos vías se representan, la primera, con *El Criticón*, mientras que la segunda es precisamente la que se persigue en las primeras obras de Gracián. Es evidente la distancia que existe entre, por ejemplo, la figura del «Héroe» y la noción de «persona» que opera en *El Criticón*, sin embargo, esa distancia no supone, desde la perspectiva tomada aquí en el análisis de la obra de Gracián una incompatibilidad que impidiera referir a la obra del aragonés como presentando un sentido unitario.

Respecto a Nietzsche, si bien se ha atendido y consultado la totalidad de su obra, este trabajo se centra en los primeros escritos y, sobre todo, en lo que se ha denominado «el periodo de Basilea». Según una reciente traducción de la tesis inconclusa acerca de Nietzsche de Hugo Ball¹⁴, en este periodo, la preocupación principal de Nietzsche sería precisamente la renovación cultural, de una cultura –la alemana de su época– en decadencia. Según Ball, esta preocupación, no obstante, también guiaría a Nietzsche en sus obras posteriores, sin embargo, tal y como expone el traductor al español de esta obra Manuel Barrios, Ball no llega a justificar de un modo satisfactorio esta segunda hipótesis en su tesis, la cual precisamente se aqueja de una falta de tratamiento de los escritos de madurez del alemán. En nuestro caso, si bien consideramos que en efecto los primeros escritos de Nietzsche así como especialmente los del periodo de Basilea sí presenta un interés prioritario en la conformación de la cultura misma y su decadencia en el tiempo de Nietzsche, no nos comprometemos con la segunda hipótesis sostenida por Ball. En esta tesis se atiende a ciertas reflexiones del periodo de madurez de Nietzsche, pero con una finalidad puramente centrada en el problema de la génesis cultural como problema

¹³ Cfr. Rahner, 1961: 313-331

¹⁴ Ball, 2022.

fundamental que se pretende analizar más allá de un estudio historiográfico y bibliográfico de la obra del autor alemán.

A la hora de analizar la obra de Simondon, la referencia fundamental ha sido su obra *L'individuation à la lumière des notions de forme e information*. Consideramos que es en esta obra donde Simondon ofrece una visión general del proceso de información que nos permite analizar la noción de «cultura» como individuación psico-colectiva del ser humano en relación a las otras dimensiones vital y física del proceso de individuación. No obstante, se ha analizado la totalidad de la obra de Simondon con especial atención a aquellos escritos y cursos en los que el francés se ocupa de una manera especial de la individuación psico-colectiva.

Finalmente tanto para la comprensión de diferentes aspectos concretos de la obra de los autores centrales del trabajo, así como para demostrar la actualidad del problema fundamental sobre el que versa esta tesis, se ha consultado una amplia bibliografía secundaria mediante la que pretendemos ofrecer una visión global del problema en la actualidad así como ofrecer una referencia bibliográfica fundamental para cualquier posible estudio que gravite en torno a los problemas aquí tratados. Hemos eludido de la referencia bibliográfica final obras y artículos consultados con una finalidad puramente didáctica y que no hemos citado en el propio cuerpo del estudio.

A mis padres Paco y Rosa

A mi hermana May

Parte 1: *Physis*, Vida y Cultura.

Capítulo 1: Vías para el estudio de la génesis de la realidad individuada.

a. Vía sustancialista y vía hilemórfica en el estudio de la realidad

Simondon pretende dar cuenta de la génesis de la realidad individuada, esto es, del individuo en un sentido amplio. Según el francés a lo largo de la historia este estudio ha seguido dos vías distintas: la vía sustancialista y la vía hilemórfica. Según la primera, el ser es «consistente en su unidad, dado a sí mismo, fundado sobre sí mismo, ingendrado, resistente a lo que no es él mismo»¹⁵. Así, desde la vía sustancialista el ser anterior a la individuación presentaría unos rasgos muy semejantes al producto del proceso de individuación, pero más adelante analizaremos esta presuposición en la vía sustancialista. Por otro lado, la segunda vía del estudio del proceso de génesis de la realidad individuada es el hilemorfismo, el cual considera que todo individuo es el producto del encuentro de una materia con una forma.

En ambas vías, sin embargo, Simondon cree encontrar una misma presuposición: ambas vías consideran que existe un principio de individuación que da cuenta y explica el proceso mismo de individuación. Esto para Simondon es un error que cometen ambas vías al partir, en su estudio, del individuo ya constituido:

«...la noción del principio de individuación surge en cierta medida de una génesis a contrapelo, de una ontogénesis invertida: para dar cuenta de la génesis del individuo con sus caracteres definitivos, hay que suponer la existencia de un término primero, el principio, que lleva en sí aquello que explicará que el individuo sea individuo y que dará cuenta de su hecceidad».¹⁶

Tanto la vía sustancialista como la vía hilemórfica según Simondon parten del individuo ya constituido y, desde los caracteres que este posee, buscan un principio que dé cuenta de él en tanto que individuo con esos caracteres. Sin embargo, según Simondon, este procedimiento deja sin justificar la existencia de un tal principio como el que proponen, pues este principio ya contendría los caracteres de los que una ontogénesis debe dar cuenta. En definitiva, ambas vías, a ojos de Simondon cometen una petición de principio.

El problema, sin embargo, no es sólo esta petición de principio, sino que un estudio lastrado por ella sólo capta a ojos de Simondon un aspecto del proceso total de individuación, a saber, el aspecto que tiene que ver con la efectiva producción de un

¹⁵ *Ibid.*: 7

¹⁶ *Ibid.*: 8

individuo: «*Buscar el principio de individuación en una realidad que precede a la individuación misma es considerar la individuación como siendo solamente ontogénesis. El principio de individuación es entonces fuente de hecceidad*». ¹⁷ Ambas vías, tanto la sustancialista como la hilemórfica entienden pues el proceso de individuación exclusivamente desde el individuo constituido, por así decir, sólo le interesa observar en el proceso de individuación aquello que efectivamente ya está en el individuo constituido.

Existe según Simondon en ambas vías un punto oscuro a saber, la operación misma de individuación, la cual se minusvalora en la medida en que no se estudia en toda su amplitud sino sólo en aquellos aspectos que tienen que ver con la fisonomía actual del individuo del que quieren dar cuenta. Existe en ambas vías una lectura de la ontogénesis con tres momentos que se suceden temporalmente: «primero existe el proceso de individuación; luego ese principio interviene en una operación de individuación; finalmente aparece el individuo constituido». ¹⁸ De este modo, como decimos, el individuo es supuesto ya desde el principio como principio de individuación que actúa en una operación de individuación para orientar esta operación hasta el individuo ya constituido. Por tanto, no importa en estas dos vías la operación de individuación misma, sino sólo la intervención del principio de individuación en ella porque es esta intervención la que dará como resultado al individuo que ambas se ha propuesto explicar. Pero Simondon se plantea la siguiente hipótesis:

Si supusiéramos, por el contrario, que la individuación no produce solamente el individuo, no buscaríamos pasar de manera tan rápida a través de la etapa de individuación para llegar a esta realidad última que es el individuo: intentaríamos captar la ontogénesis en todo el desarrollo de su realidad, y *conocer al individuo a través de la individuación antes que la individuación a partir del individuo*. ¹⁹

El problema que ambas vías cometen, por tanto, es hacer una lectura sesgada del proceso de individuación en base al objeto que pretenden explicar. Esto las lleva a no analizar la operación de individuación en toda su amplitud: esta operación queda como un punto oscuro en ambos esquemas.

En el caso de la vía atomista este silencio en torno a la operación de individuación en sí misma es claro: para el atomismo, el principio de individuación radica en las fuerzas

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ *Ibíd.* 9

¹⁹ *Ibíd.*

de cohesión y disgregación de los átomos, los verdaderos individuos. La operación de individuación se considera un hecho derivado de la propia existencia de partículas elementales, y el individuo compuesto, como por ejemplo un cuerpo vivo, se explica desde la presuposición de un principio de individuación que posee, aunque de manera más elemental, las características de ese mismo individuo: «la individuación es un hecho, es para cada átomo su propia existencia dada, y para el compuesto el hecho de que lo es en virtud de un encuentro azaroso»²⁰. El atomismo no estudia la operación de individuación porque ya la presupone, al igual que al individuo. A su vez, el principio de individuación es considerado como dado a posteriori de la individuación misma, en la medida en que, como decimos, la existencia del individuo elemental es presupuesta. Pero de este modo, la operación de individuación no se explica en absoluto.

b. La presuposición del principio de individuación en la vía hilemórfica. La vía hilemórfica como paradigma de la individuación de los objetos técnicos.

Por el contrario, en el caso del esquema hilemórfico el principio de individuación opera antes de que se dé la realidad individuada misma. El principio de individuación en el esquema hilemórfico consiste en la materia y la forma. Ambos elementos pueden ser considerados, desde el esquema hilemórfico, como elementos *preindividuales* pues el individuo sólo se dará como resultado del encuentro entre estos dos elementos. De modo que si en el esquema atomista, el principio de individuación se da después de que se produzca la operación de individuación, en el esquema hilemórfico, se da antes en la medida en que la operación misma de individuación que tendrá como resultado al individuo constituido necesita del principio de individuación. En el caso del atomismo, el individuo compuesto tiene necesidad de que los átomos se cohesionen, pero estos átomos mismo ya son considerados como individuos, de hecho, como los individuos más reales, por lo que la operación ya se ha dado.

Ahora bien, resulta de vital importancia la consideración que acabamos de mencionar. En el esquema atomista, la operación de individuación se da por supuesta en la medida en que se parte de la existencia de individuos elementales. Sin embargo, en el esquema hilemórfico la operación de individuación no se presupone, sino sólo no se explica tal y como debe ser explicada. Así lo señala Simondon: «La operación técnica de adquisición de forma puede entonces servir de paradigma con tal de que se le pida a esta

²⁰ *Ibid.*

operación que indique las verdaderas relaciones que constituye». En principio, el esquema hilemórfico puede servir a un verdadero estudio de la individuación pero necesita detallar qué se produce realmente en el proceso de adquisición de forma, esto es, debe explicar precisamente esa «zona oscura» que queda en su esquema. Tomando en serio esta tarea, Simondon declara lo siguiente justo a continuación:

...estas relaciones no se producen entre la materia bruta y la forma pura, sino entre la materia preparada y la forma materializada: la operación de adquisición de forma no supone solamente materia bruta y forma, sino también energía; la forma materializada es una forma que puede obrar como límite, como frontera topológica de un sistema. La materia preparada es aquella que puede vehiculizar los potenciales energéticos cargados por la manipulación técnica. La forma pura, para jugar un papel en la operación de técnica, debe convertirse en sistemas de puntos de aplicación de las fuerzas de reacción, mientras que la materia bruta deviene vehículo homogéneo de energía potencial.²¹

Para comprender y analizar la zona oscura del esquema hilemórfico, Simondon va a recurrir al proceso de individuación de los objetos técnicos. Al hacer esto descubre que dicho esquema puede tener validez en ese ámbito concreto pero al mismo tiempo, al analizar precisamente aquello que el esquema hilemórfico no tiene en cuenta, a saber, la operación misma de individuación, descubre un elemento que este esquema no tiene en cuenta: la *energía potencial*. La materia bruta ante de la adquisición de forma se presenta como conjunto homogéneo de energía potencial, esto es, energía presta a su actualización. La forma, por su parte, antes de la operación de individuación, se observa como puntos de aplicación de «fuerzas de reacción» que precisamente actuarán como límite que produzca la actualización de la energía potencial contenida en la materia una vez se aplique la forma a la materia en el proceso de individuación.

La materia y la forma son sólo los extremos de una operación energética en el que una energía potencial vehiculizada como materia enfrenta un campo de contención podríamos decir que la distribuye topológicamente y la actualiza:

Materia y forma deben ser captadas *durante la adquisición de forma*, en el instante en que la unidad del devenir de un sistema energético constituye esta relación al nivel de la homogeneidad de las fuerzas entre la materia y la forma. Lo que es esencial y central es la operación energética, que supone potencialidad energética y límite de actualización. La iniciativa en la génesis de la sustancia no regresa ni a la materia bruta en tanto pasiva ni a la

²¹ *Ibid.* 37

forma en tanto pura: es el *sistema completo* quien engendra, y lo hace porque es un sistema de actualización de energía potencial que reúne en una mediación activa dos realidades de órdenes de magnitud diferentes en un orden intermedio.²²

Simondon, a través de esta consideración de la operación de adquisición de forma por parte de una materia descubre lo que será fundamental para su estudio de la individuación: una dimensión de realidad pre-individual constituida por energía. Esta energía, desde sí misma, configura sistema en los cuales se distribuye de modo tal que hace aparecer, como límites de tal sistema, elementos que pueden agruparse bajo el nombre de materia y elementos que pueden agruparse bajo el rótulo de forma. Pero materia y forma, como decimos, no subsisten antes de la conformación de un sistema en el que aparece como los límites de una operación energética: es la operación energética misma la que da origen a la materia y a la forma.

El esquema hilemórfico, por tanto, parece ofrecer un paradigma prometedor desde el que entender la génesis de la realidad individuada, sin embargo este esquema tiene sus limitaciones.²³ El esquema hilemórfico puede servir para explicar la individuación de los individuos técnicos, para explicar el proceso de individuación que se produce en la elaboración de seres tecnológicos. Desde este esquema el proceso de individuación dura un corto periodo de tiempo y, después de esta operación, el individuo resultante sólo continúa un proceso progresivo de degradación. Sin embargo, teniendo ya a la vista los seres vivos, Simondon señala que no es esto lo que se produce en la individuación de dichos seres.²⁴ Sin detenernos demasiado en el proceso de individuación de los seres vivos que ocupará un capítulo de este trabajo, podemos señalar no obstante cómo el esquema hilemórfico o tecnológico sólo puede aplicarse, a este ámbito de individuación, a saber, la producción de objetos técnicos. Las características de estos seres –y de la individuación que les da lugar– es la de ser seres cuya individuación se produce de golpe y sólo una vez. En el caso de los vivientes, por el contrario, todo resultado de individuación se establece, al mismo tiempo, como sistema individuante para futuras individuaciones. A esto, como veremos, es a lo que Simondon va a denominar «neotenzación»: la individuación vital supone una detención de la individuación física, una puesta de esta individuación en sus

²² *Ibid.* 39-40

²³ Cfr. *Ibid.*: 41

²⁴ Cfr. *Ibid.*

condiciones iniciales. Al mismo tiempo, la individuación vital es una individuación prolongada en el tiempo y que retoma los resultado para expandirse.

Queda por analizar si el esquema hilemórfico puede aplicarse para un estudio de los seres físicos. Simondon señala lo siguiente al respecto:

El sistema hilemórfico, que surge de la tecnología, es insuficiente bajo sus especies habituales, porque ignora el centro mismo de la operación técnica de adquisición de forma, y conduce en dicho sentido a ignorar el rol jugado en la adquisición de forma por las condiciones energéticas. Además, incluso restablecido y completado bajo forma de tríada materia-forma-energía, el sistema hilemórfico corre el riesgo de objetivar abusivamente un aporte de lo viviente en la operación técnica de: es la intención fabricadora la que constituye el sistema gracias al cual se establece el intercambio energético entre materia y energía en la adquisición de forma²⁵.

Definitivamente en este punto si nos encontramos un rechazo total del esquema hilemórfico por parte de Simondon. Este esquema no es operativo, siquiera, para la individuación del ser físico sino, a lo sumo, para los objetos fabricados por el hombre, esto es, para los objetos tecnológicos. Y la razón fundamental (aun cuando subsanemos una de las razones por las que el sistema hilemórfico no es operativo, a saber, el ignorar las condiciones energéticas como condición de la adquisición de forma) es que en este esquema la «intención fabricadora del viviente» es la que constituye el sistema individuante y, por tanto, existe una exterioridad respecto a la propia individuación. Esto nos sirve para alcanzar una característica fundamental del proceso de individuación. Por ahora hemos descubierto que todo proceso de individuación parte de una dimensión preindividual constituida por potenciales energéticos. Ahora bien, estos potenciales energéticos constituyen sistemas energéticos dentro de los cuales se produce el proceso de individuación. Pero la sistematicidad de la energía proviene de sí misma: la dimensión preindividual aparece por tanto desde lo visto como capaz de auto-organización. De hecho, esta organización es inmanente a la dimensión preindividual. El esquema hilemórfico falla como paradigma en la medida en que desde él, la dimensión preindividual posee un elemento organizador trascendente: es el artesano el que genera el sistema que organizará y sistematizará la energía. Es por ello por lo que el esquema, para Simondon, no puede dar cuenta del proceso de individuación.

²⁵ *Ibid.* 42

Así pues, el esquema hilemórfico para Simondon no puede constituir el paradigma desde el cual comprender el proceso de individuación vital en ningún caso, pero todavía podría servir como paradigma de la individuación de los seres físicos siempre y cuando no se observe la forma (que depende de la intención fabricadora y, por tanto, de un ser viviente) como principio de individuación.

Para evitar esta confusión Simondon va a recurrir a una nueva noción: la «forma implícita». Según el francés, en el esquema hilemórfico se pasa por alto estas formas implícitas que se encuentran ya de entrada en la materia y que es precisamente la que permite que esta adquiera una forma determinada. Así lo señala Simondon

La propia adquisición de forma demanda materia, forma y energía, singularidad [...] Es preciso que la materia esté estructurada de una cierta manera, que ya posea propiedades que sean la condición de la adquisición de forma. Podríamos decir en un cierto sentido que la materia contiene la coherencia de la forma antes de la adquisición de forma; ahora bien, esta coherencia es ya una configuración que posee función de forma. La adquisición de forma técnica emplea las adquisiciones de formas naturales anteriores a ella, que han creado lo que se podría llamar una hecceidad de la materia bruta²⁶.

Es decir, hemos visto que el esquema hilemórfico explica sólo hecceidad de los seres de dominio técnico que, a su vez, implica la mediación social entre el dominio de lo viviente y el dominio de lo técnico. Ahora bien para seguir validando el esquema hilemórfico para la producción de objetos técnicos, es necesario apuntar al dominio de lo físico. Es decir, para que en la operación técnica sea posible hablar de una materia pura que adquiere una forma de acuerdo a una forma igualmente pura, es necesario vislumbrar cómo es posible que la materia se individúe en tanto que materia pura: la materia, antes de adquirir una forma, ya debe presentar cierta estructuración.

Esta estructuración de la materia que le permite actualizarse o individuarse como materia pura implica ya ciertas formas, por lo que para explicar la individuación del objeto técnico como la aplicación de una forma pura a una materia, se hace necesario describir el proceso por el que la materia deviene materia pura, o lo que es lo mismo, es necesaria una descripción de la individuación física. Por otro lado, a la forma que la materia posee en la medida en que es resultado de un proceso de individuación previo a la operación técnica es a lo que Simondon llama forma implícita, esto es, la forma que ha posibilitado

²⁶ *Ibid.*: 46

la actualización de la energía en una materia pura concreta (como un árbol en el proceso de construcción de una casa). A su vez, esta forma implícita, puede pasar a ser «información» para la individuación de una materia bruta en un objeto técnico: «Las formas implícitas son información en la operación de adquisición de forma: aquí, son ellas las que modulan el gesto y dirigen parcialmente la herramienta, globalmente impulsada por el hombre²⁷». Simondon va a denominar a estas formas implícitas con la noción de «singularidad», fundamental en todo su trabajo y que nosotros analizaremos más adelante.

Por el momento nos basta señalar que estas formas implícitas o singularidades y su falta de tratamiento por parte del esquema hilemórfico –en su forma tradicional– es lo que impide que este esquema pueda instituirse como paradigma para un estudio de la individuación física. Desde un tratamiento hilemórfico, las formas implícitas son tratadas como «cualidades» de la materia. Sin embargo, según Simondon, existe una diferencia fundamental entre las formas implícitas y las cualidades de la materia, a saber, la forma implícita siempre implica hecicidad, esto es, caracteres individuales que un análisis del proceso de individuación debe atender y que el esquema hilemórfico no trata por considerarlo una mera cualidad de la materia. Dado que la materia presenta formas implícitas que implican individuación, es necesario dar cuenta del proceso de génesis de éstas, es decir, es necesario un análisis del proceso de individuación física, de acuerdo al cual la energía movilizada por la materia se estructura en un sistema que le permite la adquisición de una forma. A la hora de entender la noción de forma implícita resulta interesante atender a la nota 14 de la obra de Simondon: «Ellas [las formas implícitas] son información, poder de modular las diferentes operaciones de manera determinada²⁸».

Las formas implícitas implican información, esto es, capacidad de modular las operaciones energéticas de una determinada manera. Esto significa que la actualización de la energía potencial vehiculizada en la materia parte siempre de una forma implícita. Ya vimos anteriormente que la energía se auto-organiza desde sí misma. Esta auto-organización, desde lo anterior se entiende como la aparición de formas implícitas en un determinado conjunto energético que tienen la capacidad de movilizarlo y sistematizarlo.

Así pues, si la operación técnica parte de la existencia de formas implícitas dentro de la materia Simondon señala que tal operación, en sí misma no produce hecicidad en

²⁷ *Ibid.*: 48

²⁸ *Ibid.*: 50

sentido estricto, es decir, no produce individuos del mismo modo que estos individuos se producen, por ejemplo, a través de la individuación física. Dicho de otro modo, el proceso de individuación de lo real en sí mismo es el encargado de producir, en la materia, estas formas implícitas. En la gestación de tales formas implícitas es en lo que consiste el proceso de individuación. Por su parte, el proceso de individuación de los objetos técnicos, lo que nos encontramos es el aprovechamiento de tales formas implícitas –que no deben ser consideradas exclusivamente físicas, sino también vitales– para ampliarlas o producir individuos que, no obstante, «ya se encontraban» en el material sobre el que trabaja:

Se puede entonces afirmar que la operación técnica revela y utiliza formas naturales ya existentes, y que además constituye allí otras a mayor escala que emplean las formas naturales implícitas; la operación técnica integra las formas implícitas antes que imponer una forma totalmente extraña y nueva y una materia que permanecería pasiva frente a esta forma: la adquisición de forma técnica no es una génesis absoluta de hecceidad; la hecceidad del objeto técnico está precedida y sostenida por varios niveles de hecceidad natural que ella sistematiza, revela, explícita y que comodulan la operación de adquisición de forma²⁹».

Así pues, la individuación de los objetos técnicos no es, como tal una individuación en sentido implícito, sino co-individuación o intervención en un proceso de individuación más vasto y anterior. De este modo, si queremos señalar definitivamente dónde se encuentra el principio de individuación en la operación tecnológica de producción de objetos técnico, Simondon señala que éste se encuentra en la materia si bien, entendida como portando unas formas implícitas que precisamente la constituyen como materia para la aplicación de una forma tras la cual aplicación deviene un individuo³⁰. Para Simondon, como ya hemos visto –como en el caso de los átomos en el sistema sustancialista–, es ya de entrada un individuo. Ahora bien, una de las características fundamentales de todo individuo es su progresiva degradación. La forma, carece de tal degradación, por lo que es imposible atribuirle a ésta el título de principio de la individuación de los objetos técnicos.

Este último apunte es fundamental. Si recordamos, el esquema hilemórfico no servía como paradigma para explicar la individuación de los seres vivientes en la medida en que la individuación de los objetos técnico da como resultado un individuo perfecto

²⁹ *Ibid.*: 51-52

³⁰ *Ibid.*: 53

que, tras la individuación, se degrada progresivamente y carece de potenciales energéticos que le permitan continuar la individuación en una nueva dimensión. Sin embargo, Simondon sólo encontraba un peligro a la hora de utilizar el paradigma tecnológico para explicar la individuación física y era precisamente que en ese esquema se corría el riesgo de objetivar demasiado la intención fabricadora del artesano en el proceso de individuación de los objetos técnicos y, por tanto, algo incompatible con una lectura de la individuación física, esto es, no se podía utilizar el esquema hilemórfico en la medida en que este atribuía el principio de individuación a la forma. Tras lo señalado acerca de la atribución de tal principio a la materia, este escollo se salva y el esquema hilemórfico o tecnológico parece que puede servir como paradigma desde el cual comprender la individuación de los seres físicos³¹.

A través de las precisiones que Simondon realiza sobre el esquema hilemórfico este resulta operativo, no sólo ya para la lectura del proceso de individuación en los seres físicos, sino para la lectura del proceso de individuación en general. La noción fundamental será la de singularidad que aparece como «esbozo de individuación». La singularidad, o la dimensión en la que aparecen las singularidades, es observada por Simondon como el verdadero principio de individuación que, en sentido estricto, no podía ser entendido como un individuo –recordemos que considerar tal principio como individuo es lo que invalidaba el esquema sustancial–. La noción de singularidad descubre, para el estudio de la individuación, una dimensión desde la cual el individuo llega a ser. Nos referimos a que todo estudio del proceso de individuación de lo real debe partir de una dimensión pre-individual entendida como conjunto energético potencial que se estructura y actualiza:

La individuación en el sentido clásico del término no puede tener, no puede tener su principio en la materia o en la forma; ni la forma ni la materia bastan para la adquisición de forma. El verdadero principio de individuación no puede ser buscado en lo que existe antes de que se produzca la individuación, ni en lo que queda luego de que la individuación es consumada; es el sistema energético el que es individuante en la medida en que esta resonancia interna de la materia adquiriendo forma [...]. Se podría decir que el principio de individuación es *la operación allagmática común entre la materia y la forma a través de la actualización de la energía potencial*³².

³¹ Cfr. *Ibid.*: 57 o Simondon, 2008: 257-271

³² *Ibid.*: 40

El proceso por el cual la energía potencial vehiculizada por la materia deviene sistema desde sí misma y hace aparecer formas implícitas o singularidades será pues lo que se entienda como principio de individuación, una realidad intermedia entre la dimensión preindividual de energía potencial y la realidad individuada. Por otro lado, Aparece por primera vez una de las nociones más controvertidas del pensamiento de Gilbert Simondon, a saber, la noción de allagmática. En este punto Simondon señala que el principio de individuación radica, precisamente, en «una operación allagmática común entre la materia y la forma a través de la actualización de la energía potencial³³». De este modo, la allagmática regiría cualquier estadio del proceso de individuación total de ser, esto es, sería una característica transversal de toda individuación. Simondon define allagmática como «la teoría de las operaciones³⁴», como un estudio total de las operaciones que se producen en las distintas dimensiones del proceso total de individuación.

Alloa y Michalet entienden que esta noción de allagmática caracteriza sólo un tipo determinado de transducción, a saber, la que se produce mediante la individuación biológica³⁵. Sin embargo, Heredia, propone que la noción de Allagmática en Simondon, no refiere estrictamente a una característica del proceso de individuación, sino que se trata de una noción que nombra un tipo de investigación focalizada en, precisamente, la descripción y la prescripción de las operaciones de individuación: «Simondon propondrá pensar dicha complementariedad funcional entre ciencia y teoría de las operaciones a partir de una tercera disciplina, la allagmática, teoría “axiontológica” que reuniría descripción y prescripción³⁶».

En nuestra opinión, ambas definiciones recogen un aspecto de cómo opera esta noción en el pensamiento de Simondon. Por una parte se trata de una noción ontológica que rige y describe la operación de individuación. Pero por otro lado y debido precisamente a esta característica del proceso de individuación, la allagmática puede instituirse en una disciplina que estudie las distintas variedades de esta operación en sus diferentes tipos físico, biológico y psico-social y subtipos.

³³ *Ibíd.*

³⁴ Simondon, 2019a: 469

³⁵ Cfr. Alloa & Michaler, 2017: 487.

³⁶ Heredia, 2019: 278

c. Carácter telúrico y tensional de la *physis*.

Muchos autores en la historia del pensamiento han apelado de una manera o de otra a esa dimensión preindividual que acabamos de descubrir a través de las reflexiones de Simondon y que es condición de posibilidad para la génesis de la realidad individuada de una manera o de otra, para dar cuenta del individuo humano y de la realidad de su mundo en general. En este trabajo, además de las reflexiones de Simondon al respecto y que ya hemos comenzado a analizar, nos interesa especialmente la propuesta de Baltasar Gracián y de Nietzsche.

El interés en Gracián radica en que, ya en los inicios de la Modernidad, a través de esta consideración de la realidad como albergando una dimensión preindividual que permite dar cuenta de la génesis del ser individuado, abrió una corriente de pensamiento alternativo a los autores que han definido y continúan definiendo qué sea la modernidad. Esto resulta de suma relevancia en nuestros días habida cuenta de que la interpretación «moderna» de la realidad ha comenzado a demostrar sus insuficiencias. Desde el análisis de la propuesta graciana no dudamos en considerar nuestra propia época como «neobarroca»³⁷, una interpretación no opuesta a la visión moderna, sino que precisamente resignifica la Modernidad sacando a la luz modos diferentes de comprenderla y otorgando un fundamento histórico a propuestas contemporáneas –como la de Simondon– cuya principal fuente de críticas provienen de una visión miope de aquello que significó y significa la modernidad.

En el capítulo 4 nos detendremos en la ontología graciana para descubrir el modo en el que en ésta opera esa dimensión preindividual de realidad que le ha valido, por parte de Pedro Cerezo, la consideración de una verdadera «ontología de la potencia». Sin embargo, lo que ahora nos proponemos es arrojar más luz acerca de esa dimensión preindividual y su carácter diferencial que rompe con una consideración del ser como unidad e identidad. Desde Nietzsche comprenderemos un elemento fundamental de esta dimensión, a saber, su carácter tensional.

Entrando de lleno en el pensamiento del alemán, según Nietzsche, algunos filósofos interpretan el mundo de lo que acontece, nuestro mundo, como la manifestación de una «cosa en sí» que en realidad no es sino aquello que se ha colocado como tal a través de generaciones y generaciones. Otros, sin embargo, los kantianos y neo-kantianos

³⁷ Para una mayor comprensión de los argumentos que apoyan esta tesis descriptiva de nuestra época como neobarroca cfr. Vázquez, 2022: 208-210.

consideran que el mundo de la apariencia no manifiesta ningún mundo metafísico o cosa en sí, pues ésta siempre permanece velada. Para Nietzsche ambos tipos de filósofos buscan precisamente dar cuenta de un mundo trascendente que dé cuenta del mundo fáctico y cotidiano en el que el ser humano se mueve. Sin embargo, estos planteamientos pasan por alto:

...la posibilidad de que ese cuadro –lo que nosotros llamamos hoy vida y experiencia– haya *devenido* poco a poco, o que incluso esté aún en *devenir* y no pueda por tanto ser considerado como una magnitud fija, de la que se pueda extraer, o incluso sólo recusar, alguna conclusión sobre el autor (la razón suficiente)³⁸.

Nietzsche parece apuntar a que el mundo que conocemos no es reflejo de una cosa en sí inmutable que poco a poco, o de manera velada se manifieste en el sentido que nosotros damos a nuestro mundo, sino que por el contrario el mundo y el sentido que el ser humano le da, su significado es una realidad que de hecho se encuentra en devenir, que se ha ido transformando. El sentido dado a lo real, aquello en lo que radica la vida y la experiencia humanas siempre ha devenido y, aún en el presente se mantiene en devenir³⁹. Para Nietzsche la vida misma en su capa radical no es sino una multiplicidad de fuerzas relacionadas entre sí por diferencias de potencial. Tales fuerzas carecen por completo de un sentido expreso, lo que no quiere decir que tales fuerzas no presenten una demanda o necesidad de sentido. La vida humana, en su capa basal, en esa dimensión pre-individual cargada de singularidades es vista por Nietzsche como representando la antigua *physis* de los griegos, esto es, un conjunto telúricos de fuerzas que carece en sí mismo de sentido pero que lo producen desde sí mismas. El ser humano, como veremos, tiene acceso a ese mundo en la medida en que lo impacta como una necesidad o demanda de sentido, un conjunto de fuerzas relacionadas entre sí y en una determinada jerarquía demandan del hombre un sentido coherente con esa demanda. Nuestro «mundo», nuestra «vida» y nuestra «experiencia», no es sino el resultado de esa respuesta de sentido dada a una determinada demanda proveniente de esa *physis*.

Sin embargo, como conjunto de fuerzas dinámicas, no podemos hablar de un fundamento estable para el mundo humano. Por el contrario, la demanda de lo real variará y, con ella, el propio mundo propiamente humano. Cuando los filósofos, como comenta Nietzsche, buscan establecer una «cosa en sí» distinta y fundante en muchos casos de la

³⁸ Nietzsche, 2017: 82.

³⁹ Cfr. *Ibid.*: 82-83

physis así entendida, Nietzsche considera que aquello que colocan por detrás del mundo no es sino un sentido en exceso mundano: toman la respuesta dada a la *physis* y con ella, en su estabilidad y delimitación, buscan sustituir a la *physis* misma. Este error coincide con aquel que Simondon encuentra en todo momento cuando busca ofrecer un correcto análisis de cómo lo real se individúa, o lo que es lo mismo, cuál es la génesis de la realidad individuada. Como vimos el error tanto de la vía sustancialista como de la vía hilemórfica previa a la refundición que lleva a cabo Simondon de este esquema como esquema tecnológico, consideraban que la dimensión del principio de individuación, la dimensión pre-individual –que ahora, desde Nietzsche, consideramos como el terreno de la *physis*– desde los caracteres que estas vías encontraban en el individuo mismo. Nietzsche, en su tiempo ya había llegado a una conclusión semejante: los filósofos consideraban ese fondo telúrico de lo real desde las características propias de su mundo, como portando una fisonomía estable y delimitada.

Es en *El nacimiento de la tragedia* donde nos encontramos ante la tesis nietzscheana fundamental a este respecto: la realidad cotidiana en la que se mueve el hombre es resultado de una actividad intensiva de fondo. Todos nuestros valores, certezas, verdades, etc. son sólo los ropajes de una actividad inmoral, inclasificable, dionisiaca... que sólo ante el ojo humano se presenta con los ropajes de Apolo para, precisamente, permitir la vida con sentido. Ahora bien, en esta obra Nietzsche identifica ese fondo intensivo y pre-individual de lo real con el *Uno primordial*, lo que pone de manifiesto la todavía entonces influencia directa de Schopenhauer en el joven Nietzsche. Según reflexiona Diego Sánchez Meca en su introducción al primer tomo de las obras completas de Nietzsche⁴⁰ en esta obra, el alemán llevaría a cabo una actualización de la relación que Schopenhauer establecía entre la «voluntad objetiva» y la «voluntad objetivada», concibiendo esta relación como la que se establece entre la naturaleza como proceso genésico total y los individuos concretos generados: a través del principio de individuación, la naturaleza como proceso creativo total y pre-individual se individualizaría en individuos concretos. Pero en esta fase temprana de su pensamiento, Nietzsche concebía esa dimensión pre-individual con los caracteres del «Uno primordial» schopenhaueriano.

⁴⁰ Cfr.: Sánchez Meca, D. 2016

Tras esa obra, Nietzsche no vuelve a hacer referencia en ninguna obra posterior a esa noción de Uno. ¿Qué noción ostenta en el Nietzsche maduro el papel de lo Uno como *fondo pre-individual* de lo real? Como trataremos de responder en lo que sigue, ese papel lo desempeña la *voluntad* y la caracterización que de ella hace Nietzsche más allá de la anterior como Uno primordial, supondrá un hito en nuestra tesis que permite conectar la filosofía de Nietzsche con la filosofía contemporánea como la de Simondon y con predecesores suyos como presuponemos a Gracián.

Que Nietzsche concibe la voluntad como fenómeno radical, esto es, como fondo intensivo y pre-individual de lo real queda patente en la siguiente cita:

Toda la psicología se ha quedado atascada hasta ahora en prejuicios y temores morales: no se ha arriesgado a las profundidades. Concebirla, como yo la concibo, como morfología y *doctrina de la evolución de la voluntad de poder* – esto no lo ha rozado nadie ni siquiera en sus pensamientos⁴¹.

También en *El nacimiento de la tragedia*, en ocasiones, Nietzsche se refiere a lo Uno como voluntad, concediéndole igualmente una posición radical. Sin embargo, hemos de entender que si bien Nietzsche considera como en *El nacimiento de la tragedia* a la voluntad como fondo intensivo de lo real, a partir de esa obra, el alemán introducirá dos importantísimas modificaciones: 1) la voluntad es heterogénea y plural y 2) en esa pluralidad se imponen jerarquías desde la que se comprende todo fenómeno. A lo largo del trabajo referiremos a 2 como principio de jerarquía que rige la dimensión preindividual. Este principio, como ya hemos leído, rige en Simondon. Recordemos que para el francés la dimensión energética para dar lugar a la materia se organiza sistemáticamente y es en esa sistematización desde la que aparecen las singularidades como «esbozos de individualidad». De hecho, para el francés la individuación «sólo podemos entenderla a partir de esta sobresaturación inicial del ser homogéneo y sin devenir que enseguida se estructura y deviene⁴². De manera tanto en el pensamiento de Nietzsche, como en el de Simondon, nos encontramos con un principio de autoorganización de la dimensión preindividual.

Para entender estas dos características de lo real hemos de recorrer el discurrir argumentativo por el que transcurre Nietzsche desde el aforismo 16 hasta el 23 de *Más*

⁴¹ Nietzsche, 2018: 312

⁴² Simondon, 2019: 11.

allá del bien y del mal. En esta primera parte Nietzsche ataca a los «prejuicios de los filósofos». En concreto en el recorrido señalado, Nietzsche comienza a examinar el prejuicio de las «certezas inmediatas» realizando, en el aforismo 16, una referencia explícita a la filosofía de la voluntad en Schopenhauer: «Todavía sigue habiendo inofensivos observadores de sí mismos que creen en la existencia de “certezas inmediatas”, por ejemplo, “yo pienso”, o, como fue la superstición de Schopenhauer, “yo quiero”⁴³».

En el aforismo 17 Nietzsche analiza el presupuesto que lleva a Descartes a concluir «como certeza inmediata» la proposición «yo pienso». Según Nietzsche, esta proposición esconde como prejuicio la idea de que un pensamiento «viene cuando yo quiero», idea a la que no tarda en oponerse: «un pensamiento viene cuando “él” quiere y no cuando yo quiero; siendo así que es un *falseamiento* de los hechos decir: el sujeto “yo” es la condición del predicado “pienso”⁴⁴».

Es por ello que Nietzsche considera la posibilidad de establecer en lugar del «yo pienso» cartesiano, la proposición similar «ello piensa», en la medida en que, como señala, el pensamiento viene cuando «él» quiere. Sin embargo, esta posibilidad tampoco convence a Nietzsche: «De hecho, con este “ello piensa” ya se ha dicho demasiado: este “ello” contiene ya una *interpretación* del proceso y no pertenece al proceso mismo⁴⁵». El error, por tanto, radica en la obcecación de los filósofos de establecer un sujeto, un soporte a la actividad pensante. Este error ya lo encontramos en el antiguo atomismo: «Más o menos de acuerdo con ese mismo esquema el atomismo antiguo había buscado, además de la “fuerza” actuante, aquel grumo de materia en el que se albergaba dicha fuerza y por medio de la cual actuaba, el átomo⁴⁶». Del mismo modo que el «ello» o el «yo» se establece como soporte del pensar, en el antiguo atomismo el átomo era el soporte para toda fuerza. Nietzsche, al igual que hará Simondon como ya hemos visto, también rechazará el atomismo como una vía prometedora para la comprensión tanto del proceso de individuación como esa dimensión preindividual necesaria para dicha comprensión. Al igual que Simondon, Nietzsche considera que el átomo ya supone una interpretación individual de un principio que, por definición, no puede ser individual. Sin embargo, Nietzsche reconoce algo al atomismo: ha descubierto que existen fuerzas actuantes que,

⁴³ Nietzsche, 2018: 307.

⁴⁴ *Ibid.*: 307-308

⁴⁵ *Ibid.*: 308

⁴⁶ *Ibid.*

en principio, podría de acuerdo a qué definición demos de tales fuerzas, constituir un verdadero principio de individuación. Simondon, por el contrario, no reconoce este hecho.

Pero siguiendo con la reflexión nietzscheana, tras lo ya visto, el alemán señala que «mejores cabezas» han logrado pensar la fuerza sin soporte material alguno. Esta tarea supone la efectuación del paso desde una concepción de la voluntad como Uno a una concepción de la misma como conjunto heterogéneo de fuerzas, con el que se descubre el carácter diferencial y plural del fondo intensivo de lo real. En el aforismo 19 de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche emprende esta tarea: pensar la voluntad en sí misma, sin soporte alguno, como actividad diferencial radical sostenida en sí misma. En primer lugar señala que Schopenhauer cayó de pleno en el prejuicio antes comentado de las certezas inmediatas: consideró que la voluntad nos era «propriadamente conocida, conocida del todo, sin cambios ni añadidos^{47 48}». Sin embargo Nietzsche nota el carácter complejo y plural de la voluntad, características que chocan frontalmente con la concepción de aquella como Uno (el subrayado es nuestro):

Querer me parece ante todo una cosa *complicada*, algo que sólo es una unidad en tanto que palabra [...] en todo querer hay, en primer lugar una *pluralidad de sentimientos*, a saber, el sentimiento del estado hacia el que, el sentimiento de este “desde y hacia” mismo, además de un *sentimiento concomitante de los músculos*, que, aunque no pongamos en movimiento “brazos y piernas”, por *una especie de hábito*, tan pronto como nosotros “queremos”, entra en juego⁴⁹.

En esta declaración observamos que la voluntad presenta una constitución múltiple y heterogénea que «sólo como palabra forma una unidad». Hacia esta idea parece apuntar también Juan Luis Vernal en la introducción al tomo IV de los fragmentos póstumos de Nietzsche: «El nombre “voluntad de poder” es una denominación general, y por ello necesariamente “falsa”, de ese principio que no puede aislarse como tal en la medida en que carece de una unidad sustancial y no es atribuible a una unidad previa⁵⁰». En el mismo sentido señala Gutiérrez Lozano: «la voluntad de poder no es unitaria sino

⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁸ No olvidemos que esa noción de voluntad como lo más conocido, lo Uno, influiría en la noción que Nietzsche manejaba de Uno primordial, como realidad única en sí misma que se individua en distintas realidades concretas. De manera que podemos considerar que este aforismo, aparentemente contra Schopenhauer, es una revisión crítica del propio pensamiento de Nietzsche

⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁰ Nietzsche, 2008: 18

que el hombre, y no solamente él, como se verá, sino todo lo que hay, es una multiplicidad de voluntades de poder y que cada una de ellas tiene variadas manifestaciones⁵¹»

También Deleuze, siguiendo a Nietzsche, señala el carácter plural de toda realidad intensiva. Según el francés, para Nietzsche todo fenómeno extensivo y delimitado es expresión de una configuración de fuerzas a nivel intensivo:

Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa [...]. Un fenómeno no es una apariencia ni tampoco una aparición, sino un signo, un síntoma que encuentra su sentido en una fuerza actual⁵².

Simondon también es consciente de que la unidad y la identidad no son operativas para la correcta comprensión de la dimensión preindividual en particular ni para el proceso de individuación en general:

...la unidad y la identidad sólo se aplican a una de las fases del ser, posterior a la operación de individuación; esas nociones no pueden ayudar a descubrir el principio de individuación; no se aplican a la ontogénesis entendida en el sentido pleno del término, es decir, al devenir del ser en tanto ser que se desdobra y se desfasa al individuarse⁵³.

La preocupación de Simondon es dar cuenta de la individuación del ser, de la génesis de la realidad individuada. Para poder hacer esto, debe partir, como ya hemos visto, de una dimensión pre-individual de la cual, a través de la aparición de singularidades, se genera realidad individual. Es en esa dimensión individual donde las nociones de unidad e identidad podrían ser operativa, pero serían nociones miopes que no podrían captar lo real desde su génesis.

Al mismo tiempo, desde esta declaración llegamos a un punto importante en la comprensión del proceso de individuación. En esa breve intervención, Simondon equipara ser y devenir. Para él el proceso total del ser es un proceso de individuación en devenir. El devenir no es lo opuesto al ser, que sería entendido como aquello que posee unidad e identidad, estas nociones, como venimos comentando no pueden operar salvo en una dimensión relativa del ser. Por el contrario, el ser contiene una dimensión preindividual de la cual se genera realidad individuada. De una forma escueta podríamos decir que el ser es precisamente el movimiento que se produce desde la dimensión

⁵¹ Gutiérrez Lozano, 2011: 68

⁵² Deleuze, 1998: 10

⁵³ Simondon, 2019: 11

preindividual a la individual pero que implica ambas dimensiones. No es posible comprenderlo sino en su carácter dinámico pero al mismo tiempo, al descubrir este carácter dinámico del ser, ya no es posible oponer el ser al devenir, sino que devenir y ser pasa a identificarse:

La oposición entre el ser y el devenir puede sólo ser válida al interior de una cierta doctrina que suponga que el modelo mismo del ser es la sustancia. Pero es posible suponer también que el devenir es una dimensión del ser, y que corresponde a una capacidad que tiene el ser de desfasarse en relación consigo mismo, de resolverse al desfasarse; *el ser preindividual es el ser en el cual no existe fase*; el ser en el seno del cual se consume una individuación es aquel en el cual aparece una resolución por repartición del ser en fases, que es el devenir; el devenir no es un marco en el cual existe el ser; es dimensión del ser, modo de resolución de incompatibilidad inicial rica en potenciales⁵⁴.

Este devenir en el que consiste el ser, implica un desdoblamiento del propio ser en una dimensión individual y un resto de realidad no individuada que será el motor para futuras operaciones de individuación. Según Simondon, tras demostrar que el principio de individuación debe encontrarse precisamente en una dimensión aún no individuada, la realidad individual adquiere una naturaleza relativa. Tomando como punto de partida para la explicación del proceso de individuación la operación de individuación, por un lado, descubrimos la dimensión preindividual de lo real pero, por otro lado, la realidad individuada misma aparece con una nueva luz:

El individuo sería captado entonces como una realidad relativa, una cierta fase del ser que supone antes que ella una realidad pre-individual y que, aún después de la individuación, no existe completamente sola, pues la individuación no consume de golpe los potenciales de la realidad preindividual, y por otra parte, lo que la individuación hace aparecer no es solamente el individuo sino la pareja individuo-medio. Así, el individuo es relativo en dos sentidos: porque no es todo el ser y porque resulta de un estado del ser en el cual no existía ni como individuo ni como principio de individuación⁵⁵.

Como hemos visto a la hora de analizar las reflexiones de Nietzsche a este respecto, la historia de la filosofía ha querido entender el ser desde las nociones de unidad e identidad (incluso el propio alemán en su juventud lo entendía como Uno primordial). Sin embargo, a través primero de sus propias reflexiones y con estos apuntes realizados

⁵⁴ *Ibid.*: 10

⁵⁵ *Ibid.*: 9 y 10

por Simondon, el ser debe entenderse precisamente como ese proceso general de individuación que tiene como resultado una realidad individual relativa. Por ello la unidad y la identidad sólo podrían ser operativas para la comprensión parcial del resultado del devenir del ser: sólo captarían lo relativo al individuo y esto de una manera precaria, pues el individuo, como acabamos de leer, no puede entenderse si el «medio» como otro de los resultados del ser que en su devenir se desdobra.

En su lugar, al igual que Nietzsche, Simondon va considerar más prometedor la noción de diferencia y multiplicidad para captar la operación de individuación en la que consiste el ser y la dimensión preindividual previa a esa operación:

La individuación debe ser considerada entonces como una resolución parcial y relativa que se manifiesta en un sistema que contiene potenciales y encierra una cierta incompatibilidad en relación consigo mismo, incompatibilidad compuesta por fuerzas en tensión»⁵⁶.

El plano preindividual se entiende como una dimensión compuesta por fuerzas que en su relación tensional generan energía potencial y organización sistemática de la misma como ya vimos en el capítulo anterior. Como resolución a esa dimensión preindividual se produce la operación de individuación que desdobra esa dimensión preindividual en una realidad individuada y su medio. Pero resulta pues vital partir de una dimensión preindividual de carácter diferencial para dar cuenta de la realidad individuada.

Para Nietzsche la dimensión pre-individual radica en un conjunto de fuerzas en tensión. Simondon también ha definido esta dimensión del mismo modo, pero la noción que empleará de manera más rigurosa será la de energía, en concreto la naturaleza potencial de la misma que define del siguiente modo:

... su naturaleza potencial [de la energía] está ligada a una posibilidad de transformación del sistema por modificación de su estado energético [...] [la energía potencial] es la fracción de la energía total del cuerpo que puede dar lugar a una transformación reversible o no⁵⁷.

La dimensión preindividual para Simondon radica en energía, ahora bien, esta dimensión preindividual, a través de una sistematización de la misma da lugar una determinada energía potencial que se entiende tal y como lo acabamos de ver. La noción de fuerza de Nietzsche apela a esa dimensión preindividual, mientras que la noción de energía potencial apunta a una dimensión intermedia entre la dimensión preindividual y

⁵⁶ *Ibid.*: 10

⁵⁷ *Ibid.*: 67-68

la individual en la que la energía que constituye la primera se encuentra estructurada y presta a modificar el sistema mismo en el que esta se encuentra.

A su vez, Simondon señala lo siguiente «La capacidad para una energía de ser potencial está estrechamente ligada la presencia de una relación de heterogeneidad, de disimetría en relación a otro soporte energético⁵⁸». La diferencia de potencial se hace imprescindible para comprender el proceso de individuación en la medida en que el principio de individuación se entiende como un sistema preindividual que contiene potenciales energéticos y, al mismo tiempo, para que existan esos potenciales energéticos es necesario que exista una disimetría. La diferencia y la multiplicidad pues, tanto desde el pensamiento de Nietzsche como desde el de Simondon se hacen necesarias para comprender el devenir del ser en su proceso de individuación.

Lo que se estaría señalando es que la energía potencial de un sistema, como orden de realidad no sustancial precede todo posible estado sustancial de ese sistema y como ejemplo de ello Simondon recurre al ejemplo de un péndulo simple⁵⁹. Efectivamente, la energía potencial (en el ejemplo del péndulo) que se encuentra en su cantidad máxima en OM define los subsiguientes estados del sistema, a saber, OB (como un estado de máxima energía potencial y mínima energía cinética) OA (como un estado de máxima energía cinética y mínima energía potencial) y OC (como un estado de máxima energía potencial y mínima energía cinética). Pero todos estos estados se deben a una disimetría de base en el punto OM cargado de energía potencial. Por lo que es la energía potencial, originada en una disimetría inicial, la que definirá y constituirá los diferentes estados de un sistema.

Ahora bien, si es cierto que Simondon ha destacado el carácter múltiple y diferencial de la dimensión preindividual como elementos fundamentales para comprender el proceso de individuación y, por tanto, el ser mismo en tanto que devenir, también lo es que para hablar de la disimetría que da origen a la energía potencial Simondon habla de una disimetría de «los soportes energéticos». Esto podría llevarnos a ver en Simondon el mismo error que Nietzsche encontraba en los atomistas, a saber, que junto con la fuerza actuante, Simondon también considera un soporte para dicha fuerza, con lo que Simondon caería de nuevo en el error sustancialista y no comprendería la energía en su carácter preindividual.

⁵⁸ *Ibid.*: 68

⁵⁹ *Cfr. Ibid.*: 69-72

Sin embargo, Simondon salva este escollo a través del ejemplo de una bala que impacta en una superficie⁶⁰. Con este ejemplo de la bala Simondon busca mostrar cómo es la energía potencial de un sistema la que define los distintos soportes energéticos y la estructura del mismo o, mejor dicho, que para el estudio de los sistema es necesario recurrir a la noción de energía potencial estructural como un orden distinto dentro de la energía potencial capaz de motivar la génesis de una estructura. Podríamos decir que esta energía potencial estructural está ligada a esa semicadena energética representada por la «forma» en los esquemas hilemórficos. Un ejemplo de ello es el de la bala ya que un sistema formado por una bala que recorre un plano hacia una superficie, al chocar con esta, reconfigura su estructura de manera que lo que era la energía cinética de la bala como realidad macroscópica pasa a dividirse y sustancializarse en la energía térmica de los distintos fragmentos en los que se divide la bala al impactar. La estructura determinada de la energía es lo que define los distintos soportes energéticos: la energía cinética define a la bala, mientras que la termina define en sentido estricto otro tipo de soporte como lo son los fragmentos de la bala. Se ha producido efectivamente una transformación por la energía potencial contenida en la bala que se traduce en una transformación en el sistema energético conformado por la bala, el plano y la superficie con la que impacta. En definitiva, lo que busca mostrar Simondon es la relatividad de la noción de individuo como soporte energético: es la energía la que define el individuo en el cual dicha energía se actualiza. El ejemplo de la bala muestra como no es posible comprender los procesos físicos implicados sin una referencia a la energía y su sistematización.

Otro ejemplo con el que Simondon pretende hacer valer la dimensión energética preindividual es el del análisis del dominio de la estructura cristalina⁶¹. En este caso, lo que Simondon señala es que no es posible dar cuenta del paso de los estados amorfos a los estados cristalinos desde una teoría elemental (como por ejemplo la atómica), esto es, que tome a los elementos como precediendo toda posible relación energética potencial. Por el contrario lo que se produce en estos cambios de estados es una cambio de orden de la energía potencial, una transformación en el sistema energético. Esto es lo que nos muestra según Simondon la teoría de Tamman⁶². Así lo explica Simondon:

El interés de la hipótesis de Tamman para el estudio de la individuación es que establece la existencia de condiciones de equilibrio indiferente entre dos estados físicos uno de los cuales

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*: 74

⁶¹ Cfr. *Ibid.*: 74-75

⁶² Cfr. *Ibid.*: 75-79

es amorfo y el otro cristalino, es decir, que se oponen por sus estructuras, no ordenadas en el primero, ordenadas en el segundo. La relación entre dos estados estructurales toma así un sentido energético⁶³.

Hemos visto que la energía potencial consiste radicalmente en una disimetría o problemática, en el seno de un sistema que genera, desde sí, o puede generar todo un sistema en base a su resolución o, al menos, un nuevo estado dentro del sistema energético ya constituido. La aparición de un sistema o un nuevo estado dentro de un sistema, da lugar, a su vez, a la aparición de una distinción los órdenes de magnitud contenidos en el sistema original. La energía potencial en los distintos órdenes es la misma, pero se ha producido una estructuración de dicha energía que precisamente ha posibilitado la aparición de los distintos órdenes. Ahora bien, en los distintos órdenes que aparecen en el momento de resolución nos encontramos con una energía potencial asociada a una estructura, a saber, la que se da en cada uno de los distintos órdenes. Pues bien, esta energía potencial sólo puede transformarse o liberarse (abandonar la estructura dada) a través de una modificación estructural de la estabilidad del sistema, o lo que es lo mismo, un cambio energético dentro de un sistema implica necesariamente un cambio en las condiciones de estabilidad de dicho sistema, en sus condiciones estructurales.

Esta es la conclusión que Simondon extrae de la teoría de Tamman, a saber, que el estudio de los sistemas físicos debe consistir en una teoría que sea al mismo tiempo una teoría energética y estructural: no hay cambio de estructura si un cambio en las condiciones energéticas, pero, al mismo tiempo, no hay cambio en las condiciones energéticas asociadas a una estructura sin el cambio en las condiciones de estabilidad de dicha estructura.

Desde lo ya visto entendemos que desde la perspectiva que pretendemos establecer en base a las reflexiones de Nietzsche y Simondon, el proceso de individuación de lo real parte de un fondo preindividual que ambos autores comprenden como «telúrico» esto es, como cargado de energía y que nosotros a partir de este momento y siguiendo a ambos autores denominaremos *physis*. Al mismo tiempo, ambos autores consideran que entre la dimensión de la *physis* y la dimensión de la realidad ya individuada media una estructuración o sistematización de las energías que constituyen esa *physis*.

⁶³ Cfr. *Ibíd.*: 79

Como vimos Nietzsche consideraba que existían jerarquías de fuerzas mientras que Simondon señalaba que a través de la sistematización energética aparecen singularidades capaces de motivar la aparición de un nuevo sistema energético o, al menos, transformar el anterior. Esta aparición de un sistema energético que actuará como matriz de los individuos constituidos, es a lo que Simondon denomina operación de individuación. La operación de individuación, a través de una sistematización de la *physis* es considerada como la aparición de un individuo. El individuo, por tanto, será visto como una energía con una determinada estructura.

Ahora nos propones comprender cómo se efectúa esta operación que tiene como resultado un individuo a partir de una singularidad. Para ello, analizaremos las conclusiones a este respecto que Simondon extrae del ejemplo de la cristalización del azufre⁶⁴. Según Simondon, lo que nos muestra el ejemplo del azufre son las dos condiciones necesarias para que se produzca la operación de individuación, a saber, una condición energética y una estructura determinada para que la energía devenga sistema y, por tanto, pueda producirse la operación de individuación.

Partiendo de un sistema energético con una estructura determinada, si el estado de ese equilibrio es estable, la energía potencial contenida en él es nula: ese sistema es incapaz de transformarse. Por el contrario en el momento en el que ese sistema alcanza un estado «metaestable», esto es, un estado en el que pese a no perder la estructura propia, comienza a aparecer dentro del sistema energía potencial, ese mismo sistema comienza a adquirir la capacidad de transformarse o de producir un nuevo sistema.

Deteniéndonos en el ejemplo, Simondon de la una forma octaédrica del azufre a la forma prismática. Según Simondon, a una temperatura corriente, el azufre octaédrico permanece estable en su condición energética, esto es, no genera una energía potencial que pueda motivar la aparición de una singularidad que lo transforme. Sin embargo, a esa misma temperatura corriente, el azufre prismático es meta-estable, esto es, se encuentra cargado de energía potencial y en ese sentido tiende a transformar su estructura energética precisamente a la forma octaédrica. Ambas formas del azufre pueden ser consideradas «sustancias», esto es, individuos físicos cada una. Lo que Simondon quiere demostrar con este hecho de la transformación de las formas del azufre es lo siguiente:

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*: 81 y ss.

Cuando una de esas dos formas se encuentra en estado de metaestabilidad, tiene necesidad para transformarse en la otra forma estable, de un germen, es decir de un punto de partida para la cristalización bajo la forma estable. Todo pasa como si el equilibrio metaestable sólo pudiera ser roto por el aporte local de una singularidad contenida en un germen cristalino y capaz de romper el equilibrio metaestable⁶⁵.

Como dijimos a una temperatura corriente el azufre octaédrico permanece estable, mientras que en el azufre prismático su estado es meta-estable. Justo al analizar este tipo de azufre a la temperatura corriente lo que Simondon señala es que pese a conservar su forma exterior, a nivel microscópico se ha fragmentado en un mosaico de cristales octaédricos, esto es, del mismo tipo que el azufre que, a esa temperatura, mantiene un equilibrio estable. Así pues lo que Simondon concluye es que el sistema meta-estable siempre hace aparecer una singularidad (esos cristales octaédricos en el azufre prismático) que moviliza toda una transformación del sistema.

Una primera conclusión del ejemplo que acabamos de analizar es la siguiente es que, si queremos analizar cómo se produce la individuación, no podemos partir de un sistema estable, pues dentro de este sistema no aparece la singularidad que motive la operación de individuación. Volviendo al ejemplo del azufre, si queremos dar cuenta de cómo se individua una forma del azufre, por ejemplo, la forma octaédrica, debemos partir de su contraria pues la forma octaédrica del azufre, como hemos visto tiene su origen en la forma meta-estable del azufre a una temperatura corriente, esto es, la forma prismática en la que aparecen singularidades que movilizan esa sustancia hacia una transformación de sí que da lugar a la forma octaédrica.

Esta conclusión resulta vital para comprender el proceso de individuación en general: la *physis*, entendida como el suelo energético de lo real siempre se va a encontrar en un estado meta-estable desde el cual sea posible la aparición de singularidades. La individuación por tanto requiere de: 1) una dimensión energética en estado meta-estable, 2) una estructuración de esa misma dimensión energética y 3) lo que Simondon denomina una «condición informacional» que tiene que ver precisamente con la operación de sistematización de la dimensión energética a través de una singularidad⁶⁶.

En relación a los seres físicos, Simondon parece considerar que el elemento informacional –una singularidad–, esto es, el elemento mediante el cual en un

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*: 82

⁶⁶ *Ibid.*: 83

determinado conjunto energético se produce una operación de individuación que estructura ese conjunto, lo «informa», es siempre exterior al propio conjunto energético, su aparición es tomada como un acontecimiento que le acaece al conjunto energético desde otro conjunto, no es inmanente. Esto nos vuelve a confirmar la idea de que para Simondon, la *physis* como dimensión preindividual no puede ser nunca entendida desde la unidad: la dimensión energética de lo real siempre implica una multiplicidad inicial que haga aparecer conjuntos energéticos en relaciones recíprocas que permitan a su vez la producción de singularidades encargadas de iniciar la operación de individuación.

Pero para nuestro propósito actual, lo que nos interesa es mostrar cómo todo individuo posee tres condiciones en base a su génesis: una condición energética, una condición estructural, y una condición informacional que tiene que ver precisamente con el modo en el que se produce una estructuración de las condiciones energéticas. Es por esto por lo que decíamos que una lectura del individuo desde su estado estable, esto es, desde su condición estructural no puede dar cuenta de su génesis. Pero del mismo modo, Simondon señala que un puro determinismo energético, esto es, desde la pura condición energética, tampoco es posible comprender al individuo. Es necesario tanto la energía como la estructura dada a esa energía y, sobre todo, la condición por la cual esa energía adquiere esa forma, esto es, el momento de aparición de la singularidad.

El apunte anterior es fundamental en la medida en que, a la hora de estudiar la individuación, se corre el riesgo de reducir las tres condiciones a sólo una de ellas. Conviene dejar claro estos tres términos implicados en la individuación para así, a su vez, arrojar luz sobre los tres reduccionismos de los que nos alerta Simondon. En primer lugar, por «fuerza» entendemos la pura energía, que en Nietzsche –y también Simondon– toma ese nombre. La materia, por su parte, radica en un conjunto energético «ordenado» o como lo describe Simondon, «trabajado» en el cual la energía se encuentra asociada a una estructura determinada y posee energía potencial. Esta materia, a su vez, es la que, en muchas ocasiones, Simondon entenderá como la sustancia (por ejemplo, las sustancias empleadas en el experimento acerca de la cristalización del azufre). En este experimento tendríamos dos sustancias (el azufre octaédrico y el azufre prismático) esto es, dos materias distintas en la medida en que tendríamos dos modos de estructuración de una determinada energía. Por último, el tercer elemento es el de la forma. Por forma, Simondon entiende precisamente las condiciones estructurales que permiten la

estructuración de la fuerza en materia y, posteriormente, las condiciones que definirán el sistema.

Lo que Simondon parece entender es que ninguno de estos elementos, a saber, la fuerza, la materia y la forma pueden entenderse por separado, esto es, como una materia pura, una energía pura y una forma pura, en cuyo encuentro se produjese la individuación. La energía ya radica en una determinada estructuración pues siempre se da dentro de un sistema determinado (cada tipo de azufre en el experimento es ya una realidad sistémica); la materia implica precisamente ese «trabajo estructural» de y sobre la energía; y la forma siempre es forma de una determinada energía, esto es, siempre va unida a unas determinadas condiciones energéticas.

Ahora bien, si no es posible entender ninguna de estas nociones por separado, tampoco es posible reducir cada uno de estos términos a otro: fuerza, materia y forma son elementos independientes pero que no pueden darse por separado. En ningún caso se da una energía sin forma, una energía sin materia, una materia sin forma, o una forma sin energía ni materia. Esta aclaración resulta vital para comprender el proceso de individuación.

Capítulo 2: La *physis* como problema. La individuación como resolución, desfase y desdoblamiento.

a. La concepción *transductiva* del ser: más que unidad y más que identidad.

Desde el capítulo anterior hemos alcanzado una caracterización de la *physis* como un conjunto energético que se sistematiza y que se encuentra sometido a devenir. La realidad individuada aparece sólo tras la estructuración en base a una singularidad de un conjunto energético en estado meta-estable. Esta singularidad, como vimos aparece como resolución de un sistema o conjunto energético que se encuentre en una situación de meta-estabilidad. Lo que nos proponemos en el siguiente capítulo es precisamente analizar cómo se produce esa resolución y lo que implica la misma. De modo preparatorio entendemos la situación de meta-estabilidad de un sistema como un estado del mismo en el que existe una tensión que no rompe el equilibrio del sistema pero que tampoco puede resolverse desde esa misma sistemática. La singularidad aparece en ese momento entonces como inicio de resolución. Lo que conlleva esa resolución es precisamente un desdoblamiento del sistema de origen que incorpore la tensión, pero en un sistema o dimensión distinta a la del sistema de base.

Simondon utiliza el ejemplo de la producción de un ladrillo para explicitar en el modo en el que la individuación implica un desdoblamiento de una realidad pre-individual de origen. En la producción de un ladrillo nos encontramos con dos cadenas de operaciones: la que da como resultado la arcilla trabajada empleada por el artesano y aquella que produce el molde que se aplicará a esa arcilla. De este modo y, como ya hemos visto, la cadena que da como resultado la arcilla es un proceso de individuación que estructura una determinada energía en un determinado sistema o individuo que podríamos denominar «arcilla trabajada». Gracias al trabajo del artesano las condiciones energéticas de la arcilla se estructuran de una determinada manera alumbrando formas implícitas que luego el molde puede aprovechar para alumbrar un nuevo individuo como es el ladrillo. A su vez, para la producción del molde, se ha producido otra operación de individuación que implica las distintas condiciones que hemos comentado en el capítulo anterior. El ladrillo es el resultado del encuentro de dos sistemas energéticos con una estructura determinada. Así lo explica Simondon:

La arcilla da a luz un ladrillo porque esta deformación [la del molde sobre ella] opera sobre masas en las cuales las moléculas ya están ordenadas entre sí [...] podemos decir que la forma del molde sólo opera sobre la forma de la arcilla, no sobre la materia arcilla. El molde limita y estabiliza una forma, antes que imponerla⁶⁷».

Lo interesante es que tanto el molde como la arcilla no son una realidad radical en cuyo encuentro se produce el «individuo ladrillo» sino que ambas realidades son resultado de un proceso de individuación previo: no existe el molde como forma pura y la arcilla como materia pura, sino que la materia y la forma son resultado de un proceso de individuación previo a la propia operación técnica que da como resultado el ladrillo.

Así, el molde y la arcilla son términos extremos de un proceso energético común que se desdobra precisamente en un molde y una materia. Antes de la operación de individuación que va a dar lugar a un ladrillo, no existe la «materia» de ese ladrillo ni la «forma-molde» de ese ladrillo, es en la operación misma de individuación del ladrillo que un conjunto energético-estructural que es la arcilla se individua como tal mientras que otro conjunto energético-estructural que es el molde también se individua como tal en ese proceso. A su vez, ambos conjuntos energético-estructurales parte de una realidad previa en la que sólo existían de manera potencial, a saber, la naturaleza en la que se encontraba

⁶⁷ *Ibid.*: 31

una arcilla sin trabajar y árboles, por ejemplo, a partir de los cuales se puede construir un molde de madera.

El individuo no es el resultado de un proceso que parte del encuentro entre una forma y una materia, sino de una actividad energética tensional que se desdobra en una materia como conjunto energético potencial y una forma como conjunto energético que modula y actualiza esos potenciales energéticos de la materia. Concebir la realidad a partir de pares de conceptos como los que nombra Simondon, a saber, «corpúsculo-onda» o «materia-energía» es un error para el francés, pues esos términos no se encuentran primitivamente en la realidad, sino que son el resultado de un desfase del ser precisamente en esos dos términos. Por así decir, materia y energía son los términos extremos de una operación *in fieri* que constantemente se desdobra en esos dos términos.

La producción de un ladrillo puede entenderse de manera hilemórfica tradicional como la reunión de una materia pura con una forma pura, sin embargo, si lo analizamos como lo hace Simondon, encontramos que el ladrillo es sólo el resultado parcial de un proceso individuación muy anterior a él y que tiene como uno de sus resultados la producción de una arcilla trabajada y un molde determinado y que al mismo tiempo parte de una concepción del ser en general como una solución sobresaturada, esto es, un conjunto energético en situación de meta-estabilidad que se desdobra para resolverse en pares. Hacia esta concepción de ser es hacia lo que apunta la noción de transductividad: el ser como problema que se resuelve a través de un desdoblamiento de y desde sí mismo.

Simondon define la transducción del siguiente modo:

Entendemos por transducción una operación física, biológica, mental, social, por la cual una actividad se propaga progresivamente en el interior de un dominio, fundado esta propagación sobre una estructuración del dominio operada aquí y allá: cada región de la estructura constituida sirve de principio de constitución a la región siguiente, de modo que una modificación se extiende así progresivamente al mismo tiempo que dicha operación estructurante [...] existe transducción cuando hay actividad que parte de un centro del ser, estructural y funcional, y se extiende en diversas direcciones a partir de ese centro, como si múltiples dimensiones del ser aparecieran alrededor de ese centro; la transducción es aparición correlativa de dimensiones y de estructuras en un ser en estado de tensión preindividual, es

decir en un ser que es más que unidad y más que identidad, y que aún no se ha desfasado en relación consigo mismo en múltiples dimensiones⁶⁸.

De este modo, el ladrillo no es el resultado de la conjunción entre la arcilla y el molde, sino que es el resultado de una actividad estructurante primitiva que ha dado lugar a un sistema energético conformado por energías que actúan como energía potencial (arcilla) y un conjunto energético que actúan como límite a la actualización y proliferación de singularidades dentro del primer conjunto energético (el molde). El molde y la arcilla no poseen consistencia como tal fuera de un sistema que tiende a la producción de un ladrillo.

Al mismo tiempo, esta concepción del ser como una problemática que se resuelve por desdoblamiento y desfase nos permite salvar una posible crítica a la visión nietzscheana de la realidad preindividual como conjunto de fuerzas. Como más adelante veremos de manera detallada, Nietzsche concebía que las fuerzas que constituían el fondo pre-individual de lo real, la *physis*, poseen una cualidad o bien activa o bien reactiva. Esta aplicación de una cualidad a la fuerza puede ser visto como cierto residuo sustancialista. Sin embargo, desde la condición transductiva sostenida por Simondon, las fuerzas no poseen esencialmente una cualidad: actúan en un sentido reactivo o en un sentido activo dependiendo de la estructuración que adquiera la problemática primitiva, así las fuerzas implicadas en el molde adquieren un carácter reactivo en la medida en que se encuentran sistematizada de ese modo en el sistema arcilla-molde-ladrillo, pero ese conjunto energético previamente a su estructuración sistemática no poseen una cualidad tal. Simondon señalará esto precisamente en relación a los corpúsculos o partículas básicas de la teoría cuántica: «La cualidad aparece en los diferentes modos de combinaciones posibles de los corpúsculos elementales, pero no puede ser fácilmente concebida al nivel de ese elemento estructural que es el corpúsculo⁶⁹». La fuerza aparece desde esta concepción como resultado de una estructuración sistemática de un conjunto energético primitivo sólo desde el cual adquiere su cualidad. Así, la fuerza no se puede entender ni en Nietzsche ni en Simondon como una realidad atómica, sino como una realidad relativa que sólo posee su razón de ser en su relacionarse con otras fuerzas. La reactividad o actividad depende del papel que tome la fuerza dentro del sistema energético.

⁶⁸ *Ibid.*: 21

⁶⁹ *Ibid.*: 146

Por último, esta noción de transducción nos permite renunciar al modo tradicional de entender la identidad, pero no a través de la renuncia total a esta noción, sino a través de una transformación:

...la individuación expresa un cambio de fase de ser de ese sistema, que evita su degradación, que incorpora bajo forma de estructuras los potenciales energéticos de dicho sistema, compatibilizando los antagonismos, resolviendo el conflicto interno del sistema. La individuación perpetúa el sistema a través de un cambio topológico y energético; la verdadera identidad no es la identidad del individuo en relación consigo mismo, sino la identidad de la permanencia concreta del sistema a través de sus fases⁷⁰.

La noción de transducción nos permite hablar de identidad, pero no una identidad del individuo, sino una identidad del mantenimiento del sistema a lo largo de las distintas fases, estructuras, cambios energéticos que atraviesa a través de su proceso de individuación. Esto, como veremos, es lo que Simondon denomina identidad de relaciones.

b. Realidad y radicalidad de la relación como poseyendo carácter de ser: individuo y medio asociado.

Analizada pues la concepción del ser que subyace a nuestro trabajo como presentando una naturaleza transductiva que parte de un suelo energético diferencial y problemático que se resuelve a través de una estructuración que desdobra la problemática y la amplifica a una nueva dimensión, ahora nos detendremos en un elemento relacionado con ese carácter diferencial de la *physis* como esa dimensión intensiva del ser. Nos referimos a la noción de relación:

La relación no es puro epifenómeno ella es convertible en términos sustanciales, y esa conversión es reversible, como la de la energía potencial en energía actual [...]. Podemos llamar relación [*relation*] a la disposición de los elementos de un sistema que tiene una importancia que sobrepasa una simple visión arbitraria del espíritu, y reservar el término de vínculo [*rapport*] a una relación arbitraria, fortuita, no convertible en términos sustanciales; la relación sería un vínculo tan real e importante como los términos mismos; se podría decir en consecuencia que una verdadera relación entre dos términos equivale de hecho a un vínculo de tres términos. Partiremos de este postulado: *la individuación necesita una verdadera relación*, que sólo puede estar dada en un estado de sistema que encierre un potencial⁷¹».

⁷⁰ *Ibid.*: 65-66

⁷¹ *Ibid.*: 69

Para comprender la noción de relación que Simondon está empleando en esta cita, debemos recordar la definición que dimos a la energía potencial, la cual constituye la *physis* en su dimensión pre-individual. La energía potencial radica en la realidad de la disimetría entre los soportes energéticos de un sistema. Esta energía potencial no es del orden de lo sustancial sino que precisamente se define por la capacidad de actualizarse de una u otra manera. Es precisamente la relación de disimetría la que da lugar a la energía potencial que a su vez precede a los posibles objetos sustanciales de un sistema. Concluimos por tanto que, si para que exista un soporte energético, previamente debe existir una energía potencial que se actualice en él y, al mismo tiempo, tenemos que para que exista esa energía potencial es necesario que exista una relación, la relación aparece como precediendo a los términos que, posteriormente, estarán o no en relación.

Simondon busca dotar a la relación como poseyendo carácter de ser: no se trata de entender la relación como posterior a la individuación de los seres, sino entender la individualidad de los seres como partiendo de una relación que precede a los términos relacionados. Recordemos cómo, en el ejemplo del ladrillo, los términos de molde y de arcilla eran términos posteriores a la instauración de un sistema de relaciones. Pero esta idea de relación, a su vez, permite pensar las fuerzas que, según Nietzsche y Simondon, constituyen radicalmente la *physis* en su carácter no sustancial, sino relacional. Las fuerzas nunca podrán ser vistas como términos idénticos a sí mismos, individuales y autónomos. Las fuerzas presentan una naturaleza relacional, sólo llegan a ser las que son por su relación con otras fuerzas. Es decir, lo principal no son las fuerzas, sino la relación de la cual las fuerzas son términos extremos.

Por otro lado, a través de la dotación a la relación de un carácter de ser y no como la mera relación de dos seres, se alcanza una idea no sustancial del ser sino que éste se concibe como algo más que unidad y algo más que identidad: el ser posee características de identidad, pero además sobrepasa esta identidad por poseer una dimensión *physica* que no coincide con esa identidad, con ese carácter estable relativo al carácter identitario o individual del ser, sino que es algo más:

...el individuo constituido transporta consigo una cierta carga asociada de realidad preindividual, animada por todos los potenciales que la caracterizan; una

individuación es relativa como un cambio de estructura en un sistema físico; un cierto nivel de potencial se conserva, y son aún posibles otras individuaciones⁷²».

Cuando analizábamos la operación de individuación dentro del paradigma tecnológico, señalamos que es la operación de individuación el punto en el que se produce el individuo como tal. Además, dentro de esa operación de individuación establece una relación entre una energía potencial presta a actualizarse y una estructura dada a esa energía, ambos elementos, forma y materia que, como sabemos, también se individualizan en la propia operación de individuación en tanto que materia y forma. El verdadero principio de individuación es la operación de individuación en la medida en que en ella se establece un sistema energético que produce singularidades a partir de las cuales se producirá un individuo

En este punto Simondon señala que toda individuación, aun si la entendemos como la adquisición por parte de una materia de una forma concreta, implica como condición de posibilidad que materia y forma se encuentren reunidos en un sistema por condiciones energéticas de metaestabilidad, es decir, materia y forma como «grupos» de energías potenciales (unas expansivas y prestas a actualizarse –materia– y una limitantes y posibilitantes de la actualización –forma–) deben estar ya unidas en un equilibrio metaestable. A esta condición de la individuación es a lo que Simondon denomina «resonancia interna del sistema» que, en tanto que tal, define una condición energética del sistema individuante, no del ser ya individuado. Se estaría diciendo, por tanto, que para que se produzca la individuación es necesario un sistema que contenga singularidades capaces de modular una problematidad inicial constituida por órdenes de magnitud diferentes no mediados y que estas singularidades, precisamente, ponen en relación iniciando: 1) la conformación del sistema individuante mismo y 2) el inicio de la individuación como resolución parcial y transductiva de la problematidad inicial.

Ahora bien, hay que entender bien en lo que radica la relación para no caer en el error de confundir dos grupos de investigaciones sobre el proceso de individuación. Según Simondon, la individuación se va a dividir en, al menos, dos grupos de investigaciones que respectivamente buscarán: 1) Aquello por lo que un individuo es lo que es; y 2) Aquello por lo que un individuo es diferente del resto. Para Simondon es crucial mantener siempre estos dos grupos de cuestiones separado pues lo contrario

⁷² *Ibid.*: 15

significa: «suponer que un individuo es lo que es en el interior de sí mismo, en sí mismo por relación consigo mismo, porque mantiene una determinada relación con los otros individuos, y no con tal o cual, sino con todos los demás⁷³». Es decir, al confundir esos planos, la individuación del individuo, su *hecceidad* queda atada radicalmente a la relación con todos los otros individuos: un individuo es lo que es en virtud de la relación que mantiene con otro individuo que es lo que es por relación a otro individuo, etc.

Lo que verdaderamente ocurre es que, por un lado, un individuo se individúa como tal y, al mismo tiempo, en esa individuación mantiene una relación diferencial con otros individuos. Existiría, por así decirlo, un doble proceso en la individuación. La individuación tendería, por un lado, al alcance de una *hecceidad* determinada y, al unísono, a la diferenciación con el resto de *hecceidades*. No hay que confundir, según Simondon, ambos procesos. Aquello por lo que un individuo es lo que es en sí mismo y aquello por lo que un individuo se diferencia del resto son dos aspectos complementarios que dependen de un principio más profundo que lo compatibiliza. El individuo, en su individuación compatibiliza los aspectos intrínsecos y extrínsecos como caracteres propios de esta individuación.

Esto puede suponer una profundización en el esquema telúrico nietzscheano. Para Nietzsche, como ya comentamos, la fuerza no posee un carácter individual o atómico sino que es lo que es por su relación con otra fuerza. Concediendo carácter de ser a la relación, las fuerzas se entienden como los términos extremos de un conjunto energético potencial establecido por una relación inicial. Esta consideración de los dos aspectos de la individuación, esto es, el papel de la afirmación de sí o individuación y alcance de la propia *hecceidad*, por un lado, y la diferenciación con el resto, por otro, no niega valor de realidad a la relación, pues en uno y otro proceso, la relación es constitutiva de realidad: tanto para la constitución de una mismidad como para la diferenciación progresiva de esa mismidad.

La compatibilidad entre estos dos sub-procesos de individuación queda garantizada precisamente por el sistema energético, donde la energía se estructura produciendo singularidades y energía potencial:

...la aparición de esta realidad del sistema energético ya no permite decir que hay un aspecto extrínseco y un aspecto intrínseco de la individuación: sucede al mismo tiempo y por los mismos caracteres que el sistema energético es lo que es y se distingue de los demás [...] el

⁷³ *Ibid.*: 58

sistema energético en el cual se constituye un individuo no es más intrínseco con relación a este individuo de lo que es extrínseco; está asociado a él, es su medio asociado⁷⁴.

El sistema individuantes es fuente, al mismo tiempo, de lo que el individuo es y de aquello por lo que este individuo se diferencia de todos los demás. Lo que Simondon prueba con esto es que la distinción entre interioridad y exterioridad sólo es operativa bajo un esquema de individuación hilemórfico o tecnológico, o lo que es lo mismo, que dicha distinción sólo opera, a lo sumo, en la individuación de los objetos técnicos. Es en base a este sistema energético que la relación posee valor de ser para el individuo. No se trata de que el individuo *esté* en relación con su carga pre-individual y consigo mismo sino que el individuo *es* esa relación.

Así, los dos procesos implicados en el proceso de individuación, a saber, un proceso de alcance de una *hecceidad* específica y otro proceso mediante el cual el individuo se diferencia progresivamente de los otros, si bien no pueden confundirse, parte de un principio de individuación común consistente en el sistema individuante del que parte la individuación. Si volvemos a analizar la noción de fuerza nietzscheana desde estos apuntes comprendemos entonces que las fuerzas son el resultado individuado de un sistema energético, o lo que es lo mismo, que no puede entenderse la fuerza en su aislamiento sino como formando parte de una jerarquía telúrica que precisamente le concede a la fuerza su cualidad.

Con el establecimiento del sistema como principio de individuación, el individuo resultante de toda individuación pierde el aspecto sustancial y aislado con el que la tradición ha entendido esta realidad:

...el individuo constituido no podría aparecer como un ser absoluto, enteramente separado, conforme al modelo de la sustancia, como el puro *σύνολος*. La individuación sólo sería uno de los devenires posibles de un sistema [...] el individuo como ser definido, aislado, consistente, sólo sería una de las dos partes de la realidad completa; en lugar de ser el *σύνολος* sería el resultado de cierto acontecimiento organizador sobrevenido en el seno del *σύνολος* y dividiéndolo en dos realidades complementarias: individuo y medio asociado luego de la individuación⁷⁵.

⁷⁴ *Ibid.*: 60

⁷⁵ *Ibid.*: 62

Como ya comentamos en el apartado anterior, la individuación opera a través de una resolución de un sistema problemático en estado de meta-estabilidad que desdobra dicho sistema. Ahora esta idea queda mejor esbozada: el individuo es el resultado de un conjunto energético en estado de meta-estabilidad, esto es, cargado de potenciales energéticos que hacen aparecer singularidades las cuales buscan resolver esa situación de meta-estabilidad movilizándolo una nueva estructuración del sistema total. Con la aparición de la singularidad y a través de su operación estructurante, el sistema queda desdoblado en el individuo que porta dicha estructuración y el «resto del sistema» que aún no ha sido estructurado y que acompañará al individuo como su «medio asociado».

Lo importante ahora es considerar que este individuo no posee una realidad absoluta sino relativa al medio asociado que queda junto a él como elemento cuyo no individuado y que le sirve de motor para nuevas individuaciones. Desde sí mismo, el individuo no puede dar cuenta de sí, pues depende de una realidad más vasta que, del mismo modo que lo implica a él y su operación estructurante, también implica un medio asociado donde opera este individuo y de donde extrae energía para su propia consistencia: «el individuo no puede dar cuenta de sí mismo a partir de sí mismo, pues no es el todo del ser, en la medida en que es la expresión de una resolución. Es solamente el símbolo complementario de otro real, el medio asociado⁷⁶.

Si quisiéramos definir entonces el ser como concepto general, este no podría ser visto sino como partiendo de una relación necesaria entre individuo y medio: es esta relación la que insta un individuo y este individuo no puede entenderse sino como relación entre una estructura y su medio asociado. No podemos pensar al individuo sólo desde su carácter individual, pues el individuo saca su propia razón de ser del sistema total que le da origen y en el que la relación entre conjuntos energéticos tiene valor de ser en la medida en que produce singularidades de las cuales el individuo mismo extrae su ser.

Es el sistema energético meta-estable en su conjunto el que, a través de una singularidad inicia el proceso de individuación como la constante relación del individuo naciente en tanto singularidad con el resto del sistema. Ahora bien, este individuo naciente no tiene como correlato la *physis* en su totalidad como la energía total del ser, sino sólo un conjunto sistematizado de esa *physis*:

⁷⁶ *Ibid.*:62-63

...el individuo no es una realidad completa; pero tampoco tiene como complementaria a la naturaleza entera, frente a la cual se convertiría en una realidad ínfima; el individuo tiene por complemento una realidad del mismo orden que la suya, como el ser de una pareja en relación con el otro ser con el cual forma parte al menos, por intermedio de ese medio asociado se relaciona con aquello más grande que él y con aquello más pequeño que él⁷⁷.

La relación de ser que el individuo mantiene no es con la *physis* en su conjunto, sino con un sistema energético, con una determinada configuración energética en cuyo desdoblamiento –mediado por una singularidad– el individuo tiene origen. El modo en que el individuo por tanto se relaciona con la *physis* es a través de una determinada estructuración previa de la misma. Esto será un aspecto fundamental en nuestro trabajo: la *physis* se le presenta al individuo y el individuo se relaciona con ella siempre desde una determinada estructuración de la misma con la que el individuo tiene contacto en tanto que medio asociado suyo. Por el otro lado, la naturaleza no se entiende como un conjunto de individuos, sino como conjuntos energéticos, sistemas, que pueden o no alumbrar una individuación. La *physis* quedará definida en este trabajo como conjuntos energéticos que en su relacionarse mutuo pueden o no generar una singularidad que suponga el inicio de una operación de individuación en el seno de uno de esos conjuntos energéticos.

Como primera conclusión que podemos extraer de los apuntes de este apartado es que el modelo del individuo no es el de la sustancia sino el de la relación. Con el ejemplo del azufre descubrimos que individuo tiene su génesis y su razón de ser en una relación de compatibilidad entre una estructura naciente (la singularidad), una materia (energía estructurada en estado de meta-estabilidad) y una energía potencial que surge precisamente de la estructuración de la energía que es la materia. Cualquiera de estos aspectos por separado no da cuenta del individuo en su totalidad.

Una segunda conclusión sería que el individuo o, al menos, la condición estructural del mismo, supone la progresiva polarización de un sistema primitivamente no polarizado. Antes de la aparición del germen cristalino octaédrico en el azufre prismático, el azufre prismático como sistema aparecía como un continuo. Es con la aparición del germen cristalino que la sustancia se polariza entre una estructura y un medio amorfo no estructurado. La polarización y la relación entre los dos elementos

⁷⁷ *Ibid.*: 64-65

polarizado es lo que da cuenta, de nuevo, de la realidad del individuo. A su vez, todo individuo polariza el sistema individuante del que parte⁷⁸.

Por último, en el individuo los límites de la interioridad y la exterioridad, incluso en un individuo físico como el cristal en el que lo exterior y lo interior si quedan con contornos claros, son siempre relativos, no existiendo una interioridad absoluta del individuo ni una exterioridad absoluta:

En el momento en el que el cristal no está aún constituido, podemos considerar las condiciones energéticas como exteriores al germen cristalino, mientras que las condiciones estructurales son portadas por ese mismo germen. Por el contrario, cuando el cristal ha crecido, ha incorporado, al menos parcialmente, masas de sustancia que, cuando eran amorfas, constituían el soporte de la energía potencial del estado metaestable. No se puede por tanto hablar de energía exterior al cristal puesto que esta energía es portada por una sustancia que está incorporada al cristal en su propio acrecentamiento⁷⁹.

Lo mismo va a ocurrir si queremos hablar de la interioridad del germen cristalino. Podríamos considerar que la interioridad del individuo es la estructura portada por el germen cristalino, sin embargo, esa estructura no operaría la estructuración del sistema total donde se inserta si no compartiera naturaleza con la estructura de dicho sistema. Dicho de otro modo, el germen octaédrico no podría iniciar la estructuración del azufre prismático si no compartiera naturaleza con esa sustancia en tanto que azufre. De manera que la estructura del germen tampoco es absolutamente interior sino que se encuentra ya de entrada en el propio sistema en el que el germen actúa como singularidad polarizante.

Capítulo 3: Una ontología de la potencia.

a. Continuidad y discontinuidad: la sustancia y sus modos.

Hemos analizado en los capítulos 3 y 4 la naturaleza tensional, problemático y diferencial de la *physis* como dimensión preindividual de la realidad desde las reflexiones de Nietzsche y Simondon. Como ya anunciamos, esta visión de lo real que encuentra una dimensión preindividual como condición de posibilidad de la realidad individuada y fáctica descansa una ontología de la potencia que podemos rastrear hasta los albores de

⁷⁸ Cfr. *Ibid.*: 96

⁷⁹ *Ibid.*:94-95

la Modernidad en el pensamiento barroco y, en concreto, en las reflexiones de Baltasar Gracián.

En el pensamiento de Baltasar Gracián subyace una concepción del ser en la que podemos encabalar la visión hasta aquí sostenida. Para el pensador aragonés, según señala con acierto Cerezo: «Ser es poder (potencia, *Dynamis*), esto es, capacidad de acción y manifestación, en suma, de realizarse y hacerse valer [...] propiamente no es, sino que acontece⁸⁰». Para Gracián, según esta ontología de fondo, el ser mismo no puede sino entenderse como una potencia creativa, como un *fondo-caudal* que en su actividad «aparece» en formas concretas o individuada. Como vemos esta concepción toma al ser como presentando una dimensión preindividual y otra de realidad individuada consistente en la modulación de ese fondo en una superficie concreta. Esta ontología tomaría al ser preindividual como «una energía en movimiento, esto es, que en su actualización se expresa y configura de diversas maneras en atención a las circunstancias concretas de su acción⁸¹».

A su vez, esta ontología sostenida por Gracián hará más patente si cabe a través de la duplicidad presente en su obra entre ser y apariencia. Como acabamos de ver, desde esa «ontología de la potencia» el ser se entendería como una actividad creativa que se modula en unos límites concretos. Según García Casanova desde esta ontología, la apariencia «confirmaría la realidad como una segunda naturaleza⁸²». Al igual que hemos visto con Nietzsche y Simondon, el ser presentaría una dimensión preindividual entendida como energía o potencia creativa que se realizaría en la apariencia. Ser y apariencia no sería pues elementos antitéticos o excluyentes: el ser se confirmaría y resolvería en la apariencia, pero sobrepasaría esta solución, no podría quedar contenido en ella del mismo modo que para Simondon la realidad individuada siempre lleva como elemento inseparable un medio asociado como fuente energética preindividual. A lo largo de su obra Gracián apelará a esta idea señalando que todas las cosas, además de ser necesitan «parecerlo», apuntando a que toda «sustancia» debe adquirir y de hecho adquiere «modos» por los cuales se puede decir que esa cosa «es». El modo, por tanto, no se entendería como un mero accidente de la sustancia, sino que por el contrario sería su confirmación. Pero como decimos, tampoco podemos reducir la sustancia en Gracián a

⁸⁰ Cerezo, 2015: 39

⁸¹ *Ibid.*: 41

⁸² Cantarino & Blanco, 2005: 63

sus modos: la sustancia siempre desbordará la concreción espacio-temporal que le conceden sus modos. Desde esta relación entre apariencia y ser podemos comprender múltiples sentencias encontradas en la obra de Gracián como por ejemplo ésta referida al «aliño» que otorga la cultura: «el mejor natural es inculto sin ella, y les falta la mitad a las perfecciones si les falta la cultura⁸³»

Para Escribano⁸⁴, por su parte, junto con esta duplicidad entre ser y apariencia en Gracián, nos encontramos otra coherente con la anterior entre Naturaleza y Mundo. Esta distinción sólo aparece con el hombre. Escribano define el mundo en Gracián como «espacio de disponibilidad» para el hombre, esto es, como una suerte de «apariencia» de la realidad fundada en los intereses de aquel. Si bien esta definición es interesante, no nos detendremos por el momento en ella. Lo que nos interesa ahora es comprobar si cómo queda entonces definida la naturaleza en oposición al mundo. Si el mundo se entiende como lo disponible, para Escribano, en Gracián la naturaleza sería precisamente aquello que desborda la disponibilidad humana y permanece intensivamente como fuente de transformaciones del mundo. Para ejemplificar esto Escribano recurre a un ejemplo:

Si un árbol, por ejemplo, lo pensamos en términos de utilidad, como madera de la que nos podemos valer para hacer una mesa, en ese mismo momento (o más bien proceso) se convierte en un útil, y si tal cosa, el árbol concreto, podría pensarse como materia natural, es porque ella recoge un conjunto de posibilidades no reducible a la lógica de la finalidad, el árbol es lo que resta de esa utilidad actualizada por la mano del hombre⁸⁵.

Así pues, en Gracián observamos como toda sustancia al igual que el ser mismo presenta una dimensión preindividual que se modula y concretiza espacial y temporalmente pero que siempre desborda esa concreción. Al mismo tiempo, la distinción entre sustancia y modos, se vuelve difusa, pues, sin agotar la sustancia y su potencial creativo, los modos configuran esa sustancia permitiéndole ser.

En esta misma dirección señala Simondon lo siguiente: «en el individuo físico, sustancia y modos están al mismo nivel de ser. La sustancia consiste en la estabilidad de los modos, y los modos, en cambios del nivel de energía de la sustancia⁸⁶». Tras haber analizado la noción de ser que subyace tanto al pensamiento de Nietzsche como al de

⁸³ Gracián, 2020: 107

⁸⁴ Cfr. Escribano, 2019: 590.

⁸⁵ *Ibid.*: 591.

⁸⁶ Simondon, 2019: 114

Simondon, y tras haber hablado de la ontología de la potencia que existía en Gracián como un precedente de esa visión del ser, consideramos que en estos tres autores late esta idea de potencia operante, si bien adquiriendo rasgos particulares en cada uno. En efecto, Simondon como ya vimos en capítulos anteriores comprenderá la sustancia como materia y, a su vez, esta materia es vista como la estructuración de una energía en un sistema determinado. Los «modos» de esta sustancia serán visto como los cambios energéticos localizados que introducen discontinuidades en el comportamiento continuo de una sustancia.

La sustancia para Simondon viene representada por el plano de lo continuo, esto es, por el plano de la estabilidad y periodicidad. En Gracián, esta idea de sustancia, como ya hemos visto, se corresponde con una operación intensiva que se efectúa en sus modos, siendo esa sustancia lo que siempre sobrepasa su propia efectuación. Podríamos decir que en Gracián también se le concede a la sustancia una naturaleza continua. Ahora bien, los modos se observan desde el pensamiento de Simondon como «accidentes» que imprimen discontinuidades en la sustancia. Por eso señala Simondon lo anterior: los modos de la sustancia son cambios energéticos de la sustancia, mientras que esta, la sustancia consiste en una estabilidad en esos cambios energéticos. De manera que Simondon cree que existe una compatibilidad entre la continuidad de la sustancia y la discontinuidad de sus modos, lejos de una oposición o un debate de todo o nada como parecen plantear algunos estudios recientes⁸⁷ El modelo tradicional de la sustancia era, según el francés, el del átomo, una partícula elemental que permanece inalterada a través de sus diferentes modos. Lo que Gracián y Simondon señalan es que la sustancia no puede entenderse al margen de los diferentes cambios que suponen sus modos. El modelo de sustancia no es el de la partícula elemental inalterable, sino que precisamente y tal y como a continuación trataremos de mostrar, la partícula supone uno de los modos de las distintas sustancias, una discontinuidad en una continuidad de base compatible con esta y que la efectúa. Esto según Simondon es lo que podemos extraer de la teoría cuántica.

Simondon compatibiliza continuidad de la sustancia y la discontinuidad de sus modos a través de la noción de *frecuencia* que extrae del análisis del efecto fotoeléctrico. La frecuencia se entiende como «la condición estructural sin la cual el fenómeno de estructuración no puede efectuarse⁸⁸». Para que se dé el fenómeno de estructuración de

⁸⁷ Cfr. Arana, 2015.

⁸⁸ *Ibid.*: 122

un campo amorfo (continuo) es necesario una condición estructural (frecuencia) y una condición energética como ya hemos visto. El campo amorfo de la materia ya posee ciertas formas implícitas en base a la energía potencial que contiene y que a su vez implica cierta sistematicidad para ese campo. Simondon, no obstante, a través de su análisis del efecto fotoeléctrico lleva a cabo una modificación de las tres condiciones (energética, estructural e informacional) que había alcanzado como condiciones para la individuación.

En primer lugar, en el caso de la formación de los cristales nos encontramos con una región discontinua, estructurada y periódica (el germen cristalino fuente de estructuración y principio de individuación); y una región amorfa continua (la sustancia a cristalizar). Ahora, en el caso del efecto fotoeléctrico, nos encontramos con una distinción, no entre regiones, sino entre una magnitud estructurada y una magnitud amorfa, puramente potencial, pero ambas sostenidas en un mismo soporte. Si en el caso del cristal, lo discontinuo se producía por la interrupción de un germen cristalino (singularidad), en el caso del efecto fotoeléctrico lo discontinuo tiene que ver con la relación (mediante saltos bruscos) entre un medio periódico y un medio amorfo.

Ya en este punto notamos una importante diferencia respecto al ejemplo del cristal: la individuación del cristal implica la polarización entre un individuo naciente y un medio. En el caso del ejemplo fotoeléctrico, lo que Simondon está llevando a cabo es una descripción constitutiva del medio mismo, sin que se produzca en él ninguna polarización: lo continuo y lo discontinuo, por tanto, no se entienden como, respectivamente, una característica del medio y del individuo: el medio mismo presenta, en sí, continuidad y discontinuidad. La discontinuidad tiene que ver con esta relación entre un medio periódico y uno amorfo o entre dos medios con una estructura periódica.

En este último caso, la estructura que define la periodicidad del medio es la partícula (estructura mínima para Simondon). En virtud de tales partículas, el medio presentaría cierta periodicidad y, en la relación con otro medio igualmente periódico, relación mediante la cual aparecerían discontinuidades. Ahora bien, Simondon no tarda en anular cualquier acusación de atomismo que se pudiera lanzar a su noción de partícula como estructura mínima de un medio: «una partícula es partícula no en tanto ocupa espacialmente tal ubicación, sino en tanto intercambia cuánticamente su energía con los demás soportes de energía⁸⁹». La partícula, para Simondon, es un *quantum*, esto es, la

⁸⁹ *Ibid.*: 115

cantidad mínima de intercambio de energías entre soportes energéticos. Es a través del *quantum* que, en el caso que analizamos ahora, un medio se estructura, esto es, adquiere periodicidad y, al mismo tiempo, da lugar a lo que podríamos considerar un individuo en el sentido de un real que posee una condición energética, otra estructural y otra informacional.

Así la discontinuidad es la raíz primera del ser individuado al suponer la estructuración de una sustancia continua y, a su vez, esta discontinuidad entre partículas o entre medios periódicos es una modalidad de la relación, instituye una relación, por lo que volvemos a alcanzar la tesis sostenida en el apartado anterior: la relación presenta carácter de ser y lo que es más, es la relación la raíz misma del individuo en tanto que discontinuidad energética originaria que da lugar a la periodicidad de las partículas.

Al definir la noción de partícula, Simondon apela de nuevo al medio asociado a dicha partícula como elemento necesario para dar cuenta del fenómeno, estableciendo de este modo uno de los pilares de su ontología:

Es posible captar aquí lo que llamamos “dos representaciones complementarias de lo real”, y que quizá no sólo son complementarias sino también unidas realmente [...]. ¿Qué es, para una partícula, el campo asociado que estamos obligados a añadirle para dar cuenta de los fenómenos? Es la posibilidad para ella de estar en relación estructural y energética con otras partículas, aun si esas partículas se comportan como un continuo⁹⁰.

O lo que es lo mismo, la definición misma de partícula es una definición relacional. La partícula es definida como el intercambio energético entre soportes de energía. Si a su vez, el campo asociado es precisamente la posibilidad de dicho intercambio con otras partículas «incluso si se comportan como un continuo» lo que obtenemos es que la partícula se define por el medio asociado y este por la partícula misma, o lo que es lo mismo, que la partícula no puede entenderse sino como, ya de entrada, un intercambio energético producido en un campo energético determinado.

La discontinuidad es radical en la medida en que radicalmente nos encontramos con un campo energético que produce discontinuidades en la medida en que produce partículas como *quanta* de intercambios energéticos —o como singularidades si lo queremos. No debemos olvidar que esta definición de la partícula se produce al tratar de definir el fenómeno fotoeléctrico como el establecimiento mismo de un medio a la par

⁹⁰ *Ibid.*: 115-116

continuo y discontinuo: la partícula es un componente del medio asociado del futuro individuo, en ningún caso es el individuo mismo. Pero precisamente, al introducir la noción de partícula dentro de la propia constitución de todo campo asociado, notamos que todo medio asociado ya se encuentra una condición energética y una condición estructural.

Centrándonos en el ejemplo del fenómeno fotoeléctrico que pretende demostrar lo anterior, nos encontramos con una placa de metal alcalino que es iluminada por un haz de luz. Los electrones libres contenidos en la placa de metal actúan, según Simondon, como seres continuos en la medida en que se reparten por toda la placa sin la energía suficiente para salir de ella y por tanto generar discontinuidad: en la placa –y en este ejemplo concreto– nos encontramos con un medio continuo no polarizado (no se ha iniciado ninguna individuación). Del mismo modo que estos electrones se comportan como soportes de una magnitud continua, están estructurados en la medida en que potencialmente poseen la capacidad de salir de la placa y generar discontinuidad en el momento en el que reciban una determinada cantidad de energía. Esto supondría un cambio en su relación con los otros elementos de la placa metálica y es medible de acuerdo a *quanta*, esto es, a una cantidad determinada de energía como acabamos de decir. En el caso del haz de luz, los cambios que se puedan producir en las partículas que lo constituyen intervienen en la relación entre este haz de luz y la placa en tanto que frecuencia del «fotón», partícula elemental del fenómeno electromagnético.

Simondon vuelve a insistir en una definición no sustancialista del fotón: este se define como «la forma de la capacidad de la energía luminosa de operar un cambio de estructura que exige una cantidad de energía en un punto preciso⁹¹». Así, si en el ejemplo del cristal teníamos una sustancia amorfa continua (azufre) y un elemento estructurado y discontinuo (germen cristalino) en el caso del efecto fotoeléctrico nos encontramos con dos sustancias, a priori, amorfas: la placa metálica constituida por electrones libre representando una magnitud continua y el haz de luz como un conjunto de fotones. Tanto el electrón como el fotón, a su vez, se entienden inevitablemente como una relación energética determinada. La frecuencia de la relación entre placa y haz de luz se entiende como la cantidad de energía necesaria por un electrón para salir de la placa metálica, o lo que es lo mismo, la frecuencia se define como la cantidad energética necesaria para que

⁹¹ *Ibid.*: 116

se produzcan discontinuidades en el continuo energético que es la placa metálica. Es más, según Simondon, la noción de fotón es una partícula supuesta en la medida en que se hace necesaria para definir el umbral de frecuencia del fenómeno fotoeléctrico. Sin embargo, Simondon considera que la suposición del fotón implica demasiadas contradicciones en la descripción del fenómeno fotoeléctrico como para poderla sostener.

El problema, cree Simondon, es que tal y como lo venimos describiendo, se describe el fenómeno fotoeléctrico partiendo de dos continuidades de base, a saber, la continuidad de la placa y la continuidad del haz de luz que, en su encuentro, a través de la frecuencia del intercambio energético entre los electrones de la placa y los fotones del haz de luz, producen discontinuidades en la placa observadas en la salida de los electrones de la misma. Por ello, Simondon opta por tomar un método distinto para explicar el fenómeno.

Según Simondon, lo que se produce en el momento de discontinuidad de la placa es que la energía lumínica se transforma en la placa en energía potencial de la misma posibilitando un cambio de relación entre las partículas de dicha placa, en concreto, permitiendo la salida de los electrones. Visto desde este punto de vista tanto la placa metálica como los electrones que están en ella, se observan, en efecto, como una sustancia amorfa que adquiere estructura en el momento en el que es iluminada por un haz de luz. No se trata de que el fotón, como partícula luminosa actúe sobre una partícula (el electrón) motivando la salida de este, sino que la luz, como masa continua de fotones estructura la sustancia amorfa que constituyen todos los electrones de la placa alcalina motivando, primero, la aparición de energía potencial, y tras esto un cambio estructural en dicha sustancia a través de singularidades que surgen del aumento de energía potencial de la placa.

Tomando este modelo como acertado, Simondon pasa a revisarlo y, en primer lugar, llama la atención sobre la posibilidad de que esa estructuración de la placa metálica no se produzca, necesariamente, por el haz de luz, sino que también puede producirse por un calentamiento de la placa metálica que, igualmente que el haz de luz, provoque el acrecentamiento de energía potencial en la placa. El proceso es el mismo, a una determinada temperatura (entre 700° y 1250°) se produce el efecto denominado «termoiónico» pero que Simondon prefiere denominar «termoelectrónico»: espontáneamente un número determinado de electrones salen de la placa metálica. De manera que observamos que se produce un cambio estructural de la placa metálica sin

intervención de ninguna otra condición más que el aumento de la temperatura (no se hace necesario el haz de luz para producir el efecto que el haz de luz llevaba a cabo en el efecto fotoeléctrico).

En primer lugar lo que esto muestra es la necesidad de describir de otro modo el efecto fotoeléctrico ya que el cambio de estructura que se produce en él se produce también en otro fenómenos, es decir, el cambio mismo de estructura presenta un dinamismo que no queda reducido al efecto fotoeléctrico por lo que el cambio que produce el efecto fotoeléctrico debe hacerse compatible con este otro fenómeno termoiónico o termoelectrónico. En cualquier caso, llama la atención Simondon, no tenemos que tomar el cambio estructural de la placa como motivado exclusivamente por una condición energética, a saber, el calentamiento de la placa de metal que, en las temperaturas señaladas, pasa a convertirse en un cátodo caliente. Y no podemos reducir este cambio de la placa a una condición energética puesto que, a través del calentamiento de la placa, el cátodo se activa en el momento en el que aparecen trazos de metal, del mismo modo que, cuando se aumentaba la temperatura del azufre aparecían gérmenes cristalinos que actuaban como principios de cristalización del azufre.

Que estos «trazos metálicos» aparezcan asociados a un aumento de temperatura (no aparecen si no hay una condición energética propicia) no quiere decir que debemos confundir la condición estructural que supone estos trazos con la condición energética. En concreto, estos trazos de metal son producto precisamente de la salida de los electrones que provocan pequeños «cráteres de actividad intensa», los cuales no tarda Simondon en asociar, precisamente a los gérmenes cristalinos que aparecen en el azufre y que comienzan la cristalización total de éste.

Visto esto, Simondon se pregunta entonces si lo que ocurre en el efecto fotoeléctrico es efectivamente lo mismo que observamos en el caso del efecto termoelectrónico. Sin embargo no existen experiencias posibles por el alto requerimiento de temperatura necesaria para el efecto termoelectrónico. No obstante, el simple ejemplo de este efecto, según Simondon, permite extraer interesantes conclusiones.

En el efecto fotoeléctrico notamos un tipo especial de relación. Los electrones libres de la placa de metal actúan como una única sustancia. Al mismo tiempo, la energía luminosa que llega a la placa actúa motivando una comunicación entre los distintos electrones (pues supone un cambio estructural de la placa como ya hemos visto). Es esto

último lo que se extrae de la comparativa entre el efecto fotoeléctrico y el efecto termoelectrónico: no podemos explicar la salida de un electrón como el aporte energético de un fotón a ese electrón, en la medida en que dicho aporte exigiría un tiempo más largo de lo que la velocidad de la luz permite calcular. De manera que en el efecto fotoeléctrico lo que tenemos es que una energía luminosa motiva una comunicación entre los electrones de la placa que, a su vez, motiva un aumento de la energía potencial de la placa que tiene como resultado la salida de los electrones y la formación de gérmenes de actividad (singularidades) en la placa. Para que esto sea así, tenemos que señalar que la luz actúa sobre la placa como frecuencia, no como cantidad escalar, o lo que es lo mismo, que la luz implica un elemento discontinuo en la relación luz-placa que motiva la continuidad energética escalar de la salida de los electrones. Dicho en los términos que le interesa a Simondon: la luz no puede entenderse exclusivamente como la acción corpuscular de unos corpúsculos (fotones) sobre otros corpúsculos (electrones) sino que actúa como una frecuencia no escalar (ondulatoria podríamos decir).

Ahora bien, la continuidad de la onda luminosa no puede sino entenderse por su composición corpuscular (*quanta* de acción) discontinua, esto es, la sustancia continua no puede comprenderse sino desde sus modos discontinuos. De manera que la luz, como individuo físico, exige, para su descripción, la complementariedad entre una concepción corpuscular o modal y una ondulatoria o sustancial. La conclusión por tanto se explica del modo en el que lo hace Simondon:

La frecuencia de la luz intervendría directamente como frecuencia y no como cantidad escalar. En efecto, si se admite un rol directo de la frecuencia, ya no es necesario representarse un fotón cuya energía estaría representada por la medida de una frecuencia: la frecuencia es la condición estructural sin la cual el fenómeno de estructuración no puede efectuarse. Pero la energía interviene como cantidad escalar en el número de electrones extraídos por unidad de tiempo. Según esta representación, sería necesario considerar un campo electromagnético como algo que posee un elemento estructural y un elemento puramente energético: la frecuencia representa el elemento estructural mientras que la intensidad del campo representa su elemento energético⁹².

El campo electromagnético formado por el haz de luz y la placa metálica se entendería pues como portando el elemento estructural de la frecuencia de la luz (que interviene motivando una comunicación de los electrones de una placa metálica) y el

⁹² *Ibid.*: 121-122

elemento energético (que representa los electrones extraídos por la aplicación de la frecuencia luminosa sobre la placa metálica). En un cierto sentido la luz actuaría como corpúsculos (fotones que chocan con una placa metálica) sobre una placa metálica pero al mismo tiempo y producida la comunicación entre los electrones libres de la placa, la luz como realidad individuada actuaría al mismo tiempo como onda. El campo electromagnético como individuo luminoso, como luz, no puede entenderse sin la complementariedad transductiva entre cuerpo y onda.

b. El pensamiento analógico como *identidad de relaciones*:

Desde el apartado anterior concluimos que a la hora de analizar al individuo debemos atender tanto a un elemento continuo o sustancial como a un elemento discontinuo que, de hecho, estructura el elemento sustancial dando a luz al individuo. Esto, como hemos visto, Simondon, lo extrae de sus análisis del efecto fotoeléctrico. A su vez, a través de la noción de frecuencia, Simondon considera posible establecer una topología de los campos electromagnéticos que a la vez sea continua en relación a la condición energética de los diferentes campos electromagnéticos y discontinua en cuanto a la condición estructural de los mismos⁹³. Esto evitaría todo posible reduccionismo: existe una discontinuidad que hace imposible la reducción de un campo electromagnético a otro, o de un tipo de ondas a otras, pues pese a existir una continuidad entre ambos tipos de ondas a nivel energético, existe una condición estructural que los diferencia. La relación entre un campo y otro es, dice Simondon, analógica⁹⁴.

Para Simondon la analogía será el mejor método de estudio de la individuación a través de los diferentes dominios de lo real pues establece entre ellos una identidad de relaciones:

La verdadera analogía, según la definición del padre de Solages, es una identidad de relaciones y no una relación de identidad. El progreso transductivo del pensamiento consiste en efecto en establecer identidades de relaciones. Esta identidad de relaciones no se apoya en absoluto sobre semejanzas, sino por el contrario sobre diferencias y tienen por fin explicarlas: tienden hacia la diferenciación lógica, y de ninguna manera hacia la asimilación o identificación⁹⁵.

Cuando señalamos la analogía entre los distintos campos electromagnéticos, no estamos hablando de la relación entre dos identidades (un campo electromagnético y otro)

⁹³ Cfr. *Ibid.*: 123-124

⁹⁴ Para un estudio de la importancia epistemológica de esta noción cfr. Heredia, 2015

⁹⁵ *Ibid.*: 125

sino de la identidad entre dos relaciones, a saber, la que constituye un campo electromagnético –frecuencia y longitud de ondas, o, para ser más ilustrativos luz y los electrones reflejados de una determinada superficie. A su vez, un campo electromagnético es al mismo tiempo una identidad entre relaciones, a saber, las relaciones que constituyen la placa–conjunto de partículas–, por un lado, y la luz –otro conjunto de partículas– por otro. Al mismo tiempo, cada partícula vuelve a ser una identidad de relaciones, a saber, las que se establecen mediante un intercambio energético en la propia partícula⁹⁶. La analogía implica necesariamente la transducción de dominios del ser (frecuencias diferentes) en base a la continuidad energética, pero lo más importante, que esta continuidad energética se funda, precisamente, en una diferencia radical de potenciales energéticos o discontinuidad.

c. Corpúsculo y energía: la teoría corpuscular y la teoría ondulatoria como vías para el descubrimiento de un dominio de transductividad.

Tras haber visto que el estudio de la individuación exige un análisis analógico de las diferentes dimensiones del proceso de individuación que tenga en cuenta el carácter continuo y discontinuo de dicho proceso, Simondon pasa a explicitar este tipo de estudio analógico a través de dos teorías: la teoría corpuscular, que toma a la luz como formada por pequeñas partículas y, en tanto que tal, considera que sólo un estudio de las discontinuidades pueda dar cuenta de su comportamiento; y la teoría ondulatoria que, al contrario que la anterior, considera el comportamiento de la luz como una onda de propagación continua.

Comenzando por la segunda teoría, Simondon lleva a cabo un análisis de la misma en el que vemos como en todo momento, las teorías ondulatorias de la luz tienen como punto de apoyo el comportamiento de la luz al atravesar un cuerpo material, mientras que la teoría corpuscular trata de estudiar el comportamiento de la luz en su movimiento al margen de toda mediación material. Por así decirlo, la teoría ondulatoria estudia el momento en el que un haz de luz impacta sobre un cuerpo material y saca conclusiones a partir del comportamiento de la luz después de ese encuentro. Por su parte la teoría corpuscular estudia el haz de luz, no el encuentro de este con un medio material. La conclusión, pues, que saca Simondon es obvia: la luz posee un comportamiento que ni es corpuscular ni es ondulatoria, sino que es un comportamiento complementario entre

⁹⁶ Recordemos que la partícula no es la ocupación espacial de una ubicación, sino una cantidad mínima determinada de intercambio energético sin soporte alguno.

ambas. Esto lo lleva, como hemos visto, a una concepción energética de la partícula: la partícula no es un cuerpo atómico, sino una cantidad elemental de intercambio energético con un potencial ilimitado de crecimiento o lo que es lo mismo, una discontinuidad que estructura la continuidad de la onda.

Uno de los hitos dentro de las investigaciones que sostenían una concepción ondulatoria de la luz es el descubrimiento de J. C. Maxwell de la constante c , constante que unificaba las diferentes tesis que hasta el momento habían explicado el comportamiento de la luz⁹⁷. La constante c , según Simondon, permitía hablar de una continuidad en el comportamiento de la luz. Pero además, lograba mostrar como esa constante c es transductible al comportamiento, no ya de la luz en un campo electromagnético (la luz de una relación entre luz y cuerpo material) sino también a la velocidad de la luz en el vacío. Es decir, lograba explicar tanto el comportamiento de la luz asociado a un comportamiento continuo (la luz al impactar en un cuerpo material) como su comportamiento en el vacío, dominio en el cual los estudios que habían dado más frutos eran aquellos en los que el comportamiento de la luz se observaba desde la discontinuidad de las partículas que la componían. Una investigación deductiva, esto es, continua, desencadena en una conclusión transductiva en la medida en que dicha conclusión unitaria (que implica relación entre elementos) puede identificarse con otro tipo de relaciones como las que constituyen el comportamiento de la luz en el vacío.

De manera que la teoría ondulatoria tiene como éxito descubrir la onda electromagnética como una realidad transductiva que manifiesta una continuidad en sus diferentes tipos. En efecto, dentro de las ondas electromagnéticas en la luz un dominio de transductividad en el que existe una identidad de relaciones. Sin embargo, la onda electromagnética posee diferentes tipos como por ejemplo el espectro de luz visible, los rayos gamma, las ondas herzianas, etc.

Lo que Simondon se pregunta es cómo, desde una concepción continua puede no obstante explicarse esta aparente discontinuidad dentro de la realidad física que es la onda electromagnética o si lo queremos y por emplear un vocabulario transversal a los autores que estamos trabajando, cómo una misma sustancia, sin dejar de ser esa misma sustancia puede no obstante aparecer de diferentes modos, puede incluir discontinuidades dentro de su realidad sustancial.

⁹⁷ *Ibid.*: 133-135

El análisis de las ondas electromagnéticas como dominio de transductividad muestra la continuidad de esta «realidad física» en sus diferentes diferenciaciones (espectro visible, rayos gamma, ondas herzianas, etc.). Sin embargo, estas diferenciaciones, según Simondon, no pertenecerían, desde una visión continua de la onda, a la onda misma sino a cómo esta onda es percibida por un ser vivo y las diferencias que este introduce dentro de la realidad energética continua que es la onda o a cómo esa realidad física pueda utilizarse en el ámbito psico-social. Son las exigencias de la dimensión vital y de la dimensión psico-social las que introduce estas diferencias⁹⁸. Así, sobre una realidad sustancial continua se introducen discontinuidades en base a consideraciones pragmáticas.

Los modos de la sustancia que, en Gracián resultan fundamentales para que lo sustancial como potencia adquiera «cuerpo», desde una teoría continua como la que muestra la realidad de la luz como onda, parecen ser accidentes acaecidos a la sustancia externamente, esto es, los modos de la sustancia no le pertenecen a la sustancia sino a cómo esta sustancia es «vista» por un espectador. Como vemos, romperíamos con la idea de que la sustancia sólo se efectúa en sus modos: la sustancia existe y posee consistencia más allá de los modos de dicha sustancia. Ahora bien, Simondon criticará precisamente esta idea que se deriva de una concepción continua de la sustancia. La onda electromagnética según Simondon no posee una estructura propia que permita concebirla como un individuo sino que por el contrario se trata de una realidad energética potencialmente ilimitada que sólo a través de su relación con un ser vivo o con el dominio de lo psico-social adquiere consistencia y estructura. Esto mismo, como señalamos al inicio de este capítulo es lo que ocurre con la relación que existe en Gracián entre el mundo y la naturaleza. La naturaleza adquiere sentido y concreción sólo en tanto que «mundo» para el hombre, que a su vez se entiende como el espacio de naturaleza que presenta disponibilidad para el hombre. Pero al mismo tiempo, también en Gracián, la naturaleza no se agota en el mundo sino que precisamente *insiste* en él como conjunto de posibilidades futuras.

Pero volviendo a Simondon, un estudio puramente continuo de la luz es incapaz de alcanzar un individuo como tal, pues la onda electromagnética, según Simondon no puede ser vista como un individuo. De manera que junto con un estudio continuo de la

⁹⁸ *Ibid.*: 135-140.

luz, es necesario un estudio de las discontinuidades de la misma. Ambos estudios o conocimientos como los llama Simondon, no son, según presume el francés, incompatibles, pero sí hacen necesario un anclaje ontológico en el individuo, o lo que es lo mismo, es necesario comprobar que la realidad misma del individuo es, a la vez continua y discontinua o, de nuevo empleando el vocabulario de este trabajo, es necesario comprobar que efectivamente la sustancia y los modos presentan el mismo rango de realidad en el individuo.

Es por ello que Simondon estima necesario atender a la otra vía de estudio de la luz como realidad física, a saber, la teoría corpuscular que posee una concepción discontinua de la luz para cuyo estudio se exige una investigación inductiva. Para Simondon, el primer estudio que apunta hacia una concepción corpuscular de la luz es Michael Faraday. Partiendo de una concepción atómica de la materia Faraday descubre que, en los procesos discontinuos de la materia se encuentra implicada la electricidad, por lo que concluye que si la materia posee una naturaleza atómica (discontinua) y es la electricidad la que explica esas propiedades atómicas en la materia, la propia electricidad debe presentar una naturaleza discontinua: para cada átomo de materia, debe existir una unidad eléctrica equivalente. Es a través de este estudio como se alcanza la noción de electrón como la partícula de la que se compone la electricidad.

Nos encontramos por tanto que el carácter discontinuo de la electricidad proviene de una relación de la cual depende efectivamente ese carácter discontinuo. Sin embargo persiste el problema que comentábamos al principio de este apartado: la teoría corpuscular logra explicar el comportamiento de la luz cuando esta entra a formar una relación con la materia. Sin embargo, la concepción corpuscular de Faraday parece no explicar el comportamiento de la luz en el vacío, esto es, cuando la electricidad no se relaciona con la materia. En este caso, sólo la teoría ondulatoria parece tener éxito. Esta dificultad se manifiesta desde la diferencia entre electricidad positiva y electricidad negativa⁹⁹. Esta diferencia entre electricidad positiva y electricidad negativa la podemos comprender desde el ejemplo fotoeléctrico comentado más arriba.

Desde este ejemplo, la electricidad positiva es vista como el haz de luz que choca con la placa metálica mientras que la electricidad negativa se entiende como los electrones que salen disparados de la placa metálica. La investigación inductiva acerca de la

⁹⁹ *Ibid.*: 146.

electricidad descubrió el carácter corpuscular de la electricidad negativa, en tanto esta aparecía en estado libre (electrones libres) pero era incapaz de caracterizar la electricidad positiva del haz de luz como corpuscular en la medida en que esta no se daba en ese estado.

En efecto, para poder llevar a cabo una investigación inductiva es necesario identificar el elemento estructural determinado a partir del cual se ha de partir. En el caso de la electricidad, es necesario aislar al electrón experiencial o teóricamente para, a partir de su comportamiento, inducir el comportamiento de la electricidad en general. Sin embargo, existe una diferencia entre la electricidad negativa y la electricidad positiva, diferencia que no tiene un origen estructural claro, pues el electrón es el mismo siempre para un pensamiento inductivo. Para dar cuenta de esta diferencia cualitativa en la electricidad dice Simondon que el pensamiento inductivo debería asociar esa diferencia a una diferencia estructural clara, o lo que es lo mismo, que la electricidad positiva debería ser asociada a una partícula determinada, mientras que la electricidad negativa debería ser asociada a una partícula diferente de la anterior. Esto, sin embargo, para el pensamiento inductivo es imposible en la medida en que debe partir de la identificación entre todas las partículas que componen el fenómeno para poder desarrollarse de manera correcta. No es posible considerar que la luz se compone de numerosas partículas las cuales son entre ellas diferentes.

Así pues, tanto una concepción continua que parte de la continuidad de la sustancia y explica sus discontinuidades como los modos que esta sustancia adquiere externamente; como una concepción que concibe la sustancia como elemento inmodificable y con una consistencia inalterable; ambas concepciones, desde lo dicho por Simondon, aparecen como insuficientes. En el caso que nos ocupa de la electricidad, la concepción continua exige un elemento de discontinuidad que permita dotar de consistencia y límite a la sustancia; por el contrario, una concepción corpuscular o discontinua exige un elemento de continuidad que permita comprender la diferencia inmanente a la realidad física que es la electricidad.

Esta tarea de complementar ambas teorías en una teoría unificada que salve los escollos de ambas en su aislamiento es lo que, según Simondon, lleva a cabo la teoría diseñada por la mecánica de la relatividad. Lo que la teoría de la relatividad muestra según Simondon es precisamente la complementariedad de las nociones de partícula y onda. No se debe renunciar a la idea de partícula, pues, como vimos, el fotón como partícula

eléctrica elemental se hace necesaria para explicar el efecto fotoeléctrico, al mismo tiempo que los electrones libres muestran su existencia en ese mismo efecto. Pero tal y como vimos, observamos que la luz que incide sobre una placa metálica actúa de un modo en el momento del impacto y de otro durante ese impacto.

En el primer caso actúa como un conjunto de fotones, pero, durante el encuentro, pasa a constituir una energía potencial que se expande a modo de onda, esto es, generando comunicación entre los electrones libres de la placa. No podemos decir sólo que la luz unas veces actúa como partícula y otras veces como onda, sino que las nociones de onda y partícula deben ser reunidas mediante complementariedad en la noción de quantum, esto es, una partícula no determinada en el espacio y que puede adquirir las dimensiones y funcionalidades de una onda. La partícula no actúa de un modo unas veces y otras de otro sino que por su misma naturaleza de partícula, la discontinuidad que representa en tanto partícula supone la continuidad funcional en tanto que onda.

Lo anterior posee una consecuencia ética que Simondon extrae brillantemente: desde una concepción sustancialista del individuo este es realmente impotente en la medida en que su acción se encuentra de entrada limitada por su propia fisonomía y límites. Sin embargo, concibiendo el individuo, la partícula, como un elemento potencialmente infinito, la acción de esta es tendencialmente infinita. Esto a su vez implica la necesidad de tener muy presente lo anterior: no hay una alternancia en el comportamiento de la partícula (i.e. del individuo) sino una transformación completa de la noción de individuo físico que lo toma como poseyendo la capacidad de una expansión continua al modo de onda.

Así la sustancia misma se entiende de un modo tal que es precisamente desde sus modos, desde los acontecimientos «accidentales» desde donde adquiere consistencia ontológica. De manera «libre» podríamos decir, la sustancia posee una potencialidad pura ilimitada: la masa, por ejemplo de un electrón, aumenta exponencialmente en la medida en que aumente su velocidad. Es precisamente el encuentro con otra partícula u otra realidad cualesquiera la que actualiza o dota de consistencia esa potencialidad esta parece ser la conclusión a la que llega Simondon en su estudio de la relatividad:

...ahora bien, si la masa varía con la velocidad, un choque puede modificar la masa de la partícula, al modificar su velocidad; *el encuentro accidental, totalmente fortuito, afecta a la sustancia*. Pasividad y actividad ya no son más que los dos aspectos simétricos de los

intercambios de energía; la pasividad, potencial o actual, de la sustancia es tan esencial como su actividad, potencial o actual. El devenir es integrado al ser¹⁰⁰.

De manera que desde la mecánica de la relatividad se alcanza una conclusión que ya Simondon había alcanzado: ser y devenir se cooperan, el devenir no es algo que acaezca a un ser ya constituido sino que es el ser mismo el que, en su consistencia, siempre deviene. La sustancia se observa, por tanto, como potencia y sus modos, no son en absoluto accidentes externos, sino precisamente aquello que realiza la sustancia.

Pero también alcanzamos una segunda conclusión, a saber, que la relación posee carácter de ser:

...como toda modificación de la *relación* de una partícula con la otras es también una modificación sus caracteres internos, no existe *interioridad sustancial* de la partícula. El verdadero individuo físico [...] *no es concéntrico a un límite de interioridad que constituye el dominio sustancial del individuo*, sino que está sobre el límite mismo de su ser. Este límite es relación, actual o potencial [...] Cuando decimos que, para el individuo físico, la relación es del ser, no entendemos por ello que la relación *expresa* el ser, sino que lo constituye¹⁰¹.

No se trata de que la sustancia permanezca velada y se exprese a través de modos. Esto sería muy similar a la concepción ondulatoria de los campos electromagnético. Por el contrario, la posición de Simondon se identifica con la de Gracián: los modos, las relaciones en las que entra la sustancia, dan cuerpo, estructuran y concretizan circunstancialmente a esta misma sustancia, la cual, eso sí, no se agota en esas relaciones del mismo modo que la masa de un electrón no se agota en su actualidad sino que potencialmente podría seguir creciendo.

Si bien la teoría de la mecánica de la relatividad es el primer intento señalado por Simondon hacia una concepción de la realidad y de su proceso de individuación que complementara los aspectos continuos y discontinuos de dicho proceso, el francés considera que con la teoría cuántica estos hallazgos se profundizan y corrigen.

En concreto, para Simondon, la mecánica de la relatividad todavía conservaba ciertos problemas comunes a las concepciones ondulatorias, a saber, la idea de que el electrón variara su masa de manera infinita (al menos, conforme se acercaba a la velocidad de la luz) parecía restar consistencia a la sustancia representada por la partícula

¹⁰⁰ *Ibíd.*: 151.

¹⁰¹ *Ibíd.*: 152-153

hasta el peligroso punto de anular dicha consistencia como ocurría en la teoría ondulatoria. Esto es algo que Simondon nota en su análisis del principio de Pauli¹⁰². La teoría de la relatividad habría supuesto la destrucción de la identidad individual al mostrar el potencial pragmáticamente infinito del electrón de modificar constantemente su masa por la relación con otro electrón. Sin embargo, la teoría cuántica mediada por el principio de exclusión de Pauli, supone una reivindicación del carácter sustancial del electrón. Pero no sólo eso, sino que permite una complementariedad entre un estudio inductivo –que aboga por una concepción corpuscular y discontinua de la realidad, en este caso, la electricidad– y un estudio deductivo –que aboga por una concepción ondulatoria y continua de la realidad, en este caso, la electricidad– pues se considera que si bien es cierto que dentro de un sistema los electrones son indiscernibles en la medida en que se encuentran en un régimen continuo, en el momento en el que electrón se asocia a un átomo adquiere una sustancialidad que lo distingue inexorablemente del resto de electrones.

Es Max Plank quien, según Simondon, desarrolla la idea fundamental del *quatum* de acción desde la cual se evitan los excesos de la teoría de la relatividad. Según Plank, el electrón no puede aumentar su masa a través del aumento de su velocidad de una manera ilimitada sino que este aumento se da mediante cantidades finitas. Es precisamente esta idea de *quantum de acción* la que, como señala Simondon, empleará Louis Broglie para llevar a cabo una mediación entre las teorías ondulatorias y corpusculares. A través de su teoría de la «doble solución» Louis Broglie consigue dotar al electrón de una consistencia mucho mejor definida según Simondon que la teoría de la relatividad y, por tanto, salva el elemento sustancial que en esa teoría, como decimos, se desdibuja al reducir la consistencia de la partícula.

La «doble solución» de Broglie consiste en considerar que la luz actúa como una onda de carácter continuo dentro de la cual, no obstante, aparecen singularidades definidas y particulares. Las partículas como los fotones y los electrones precisamente serían vista desde esta concepción como las singularidades dentro de una onda que Broglie denomina «onda piloto». Esta idea interesa a Simondon por lo ya comentado hasta aquí en relación al proceso de individuación. Las partículas desde esta teoría se observarían como las discontinuidades que aparecen en un sistema en estado meta-estable

¹⁰² *Ibid.*: 157

representado por la onda y que a su vez movilizan la individuación o transformación de este sistema.

Simondon, a su vez, se hace eco de la analogía que J. P. Vigiér¹⁰³ descubre entre las ideas de Broglie y las tentativas de Einstein por considerar las partículas como el fotón y electrón como singularidades dentro del campo espacio-temporal. En efecto, tanto Einstein como Broglie consideraban las partículas como singularidades dentro de un sistema. Sin embargo Einstein asociaba tales singularidades a un campo asociado demasiado vasto, algo que el propio Simondon no considera adecuado tal y como ya vimos¹⁰⁴: el individuo no puede tener como correlato suyo, como medio asociado, la naturaleza en su conjunto.

Esta complementariedad entre Einstein y Broglie supone a su vez, una corrección del principio de complementariedad de Bohr¹⁰⁵, pues si éste último consideraba que el comportamiento corpuscular u ondulatorio son dos aspectos de la realidad pero entendidos como dos caras, esto es, que unas veces se manifestaría uno y otras otro pero no al mismo tiempo, desde las consideraciones de Broglie, corpúsculo y onda son dos realidades con el mismo estatus y, lo que es más, se dan al unísono en todo fenómeno.

Ya habíamos establecido que desde la teoría de la relatividad, el corpúsculo, como modelo de individuo físico, se definía no por las tradicionales determinaciones de la ocupación de un espacio, por poseer una masa concreta, etc. sino que se definía como una singularidad que es centro de una onda que definen las posibilidades de intercambio energético que lo afectan en su mismo ser. Un electrón como singularidad de una onda posee, como campo asociado, esa misma onda que lo relaciona con otros corpúsculos u otras ondas. La física contemporánea de corte indeterminista (Heisenberg, Schrödinger, etc.) defendían que la onda no poseía realidad física sino que se trataba del espectro probabilístico de las posiciones, velocidades y relaciones que el electrón, como verdadero individuo físico real, podía realizar.

Para Simondon, en cambio, la onda manifiesta la capacidad de relación que posee el individuo físico y, en tanto que capacidad suya, posee la misma realidad que el propio individuo. Con esta afirmación, Simondon da a la relación un carácter real propio más

¹⁰³ Simondon no cita trabajo alguno de Jean-Pierre Vigiér. Sin embargo ya en su tesis «*Recherches sur l'interprétation causale de la théorie des quanta (Research on the causal interpretation of quantum theory)*» Vigiér expone esta idea de una complementariedad entre la propuesta de Einstein y la Broglie.

¹⁰⁴ Cfr. Capítulo 3. b. de este mismo trabajo.

¹⁰⁵ Cfr. Simondon, 2019: 162

allá de toda consideración probabilística: el individuo en tanto que tal se define, desde su onda asociada como la virtualidad de posteriores relaciones que, desde la teoría de la relatividad, se sabe que afectan en su propio ser individual (recordemos que la velocidad de un electrón altera su masa); pero al mismo tiempo, con esta afirmación, Simondon ofrece una definición del individuo –en tanto que singularidad en este punto– abierta: el individuo es en la medida en que se individua y esta capacidad de individuación permanente viene representada precisamente por la onda como campo asociado y perteneciente a este individuo.

Así, el individuo no puede ser concebido fuera de un sistema. El sistema se define por el individuo físico como centro de operación de una onda de relaciones virtuales, como una estructura que modifica la relación con otros elementos y que, a su vez, se modifica por dicha relación. El sistema aparece como aquello formado: a) por el individuo como centro de operación de unas relaciones virtuales o actuales con otros elementos, b) la onda asociada a dicha estructura como la capacidad real del individuo en tanto que singularidad de afectar y ser afectado por otros elementos que entran dentro del espectro de dicha onda y c) los otros elementos que entran dentro del espectro de afectación recíproca del individuo.

Capítulo 4: Vida y cultura.

a. Diferencias entre la individuación física y la individuación vital:

Simondon reconoce que a la hora de llevar a cabo un análisis del proceso de individuación de lo real que hunde sus raíces en las realidades físicas y pretende abarcar hasta las formas biológicas superiores puede existir las sospechas de un reduccionismo de corte fisicista o materialista. En efecto, como ya hemos definido, Simondon considera que la materia es el resultado de una estructuración de una realidad energética que se autoestructura generando diferencias de potencial que dan luz a singularidades dentro de un sistema energético como inicio de individuación. Ahora bien, si podemos deducir de este principio material la estructura, funciones y actividad del ser viviente así como del ser físico, no significa que no existan discontinuidades que impidan reducir lo vital a lo físico.

Lo que Simondon señala es que la base del proceso de individuación es la *physis* como realidad pre-individual energética. Su constante estructuración es precisamente en lo que radica el proceso de individuación que acontece por dimensiones: la física, la vital y la psico-social. Estas dimensiones a su vez son el resultado de la aparición de

discontinuidades en el proceso de individuación que, no obstante, no anulan la continuidad energética del proceso:

Esta doctrina no es un materialismo, puesto que supone un encadenamiento desde la realidad física hasta las formas biológicas superiores, sin establecer distinción de clases y de géneros; pero debe si es completa y satisfactoria, poder explicar por qué y en qué sentido hay posibilidad de observar inductivamente la relación especie-género, o aun individuo-especie. Esta distinción debe llegar a situarse dentro de una realidad más vasta, que pueda dar cuenta de la continuidad tanto como de las discontinuidades entre especies. Parece que esta discontinuidad puede ser relacionada con el carácter cuántico que aparece en física¹⁰⁶.

Acabamos de ver en el capítulo anterior como el proceso de individuación implica un elemento de continuidad y un elemento de discontinuidad que tiene que ver con los *quanta* como unidades de intercambio energético básico que suponen una discontinuidad dentro de una continuidad de base. Estos saltos cuánticos, estos elementos estructurales que «rompen» con la continuidad energética no estructurada o con una estructura previa es precisamente como el modo que tiene ese suelo energético de permanecer continuo. Se trata del descubrimiento llevado a cabo por la mecánica cuántica y la relatividad que hemos analizado. De este modo, entre la individuación física y la vital existe una continuidad que, no obstante, no abala una visión reduccionista de lo vital.

Para explicar esto, Simondon recurre al ejemplo de la sincristalización. La sincristalización es un proceso físico-químico mediante el cual se puede reconocer diferentes especies químicas de acuerdo al sistema dónde tales especies cristalizan. En concreto, la sincristalización supone la cristalización de un compuesto a partir de dos elementos. Así, para que se produzca ese compuesto es necesario un sistema que ponga en relación los elementos a partir de los cuales se produce el compuesto. Simondon señala que la coincidencia de este proceso en la formación de diferentes especies químicas, sin embargo, no permite hablar de un género común a todas esas especies formadas por sincristalización. Lo que mostraría esta coincidencia es la naturaleza informacional del proceso de sincristalización y, ligado a esta naturaleza, la capacidad del proceso de efectuar diferentes ontogénesis que sobrepasan la estructura misma del proceso ontogénico. Es decir, los diferentes compuestos químicos producidos por sincristalización adquieren un dinamismo que no es posible explicar desde una caracterización del proceso de sincristalización. Esto hace que, si bien un análisis de estos

¹⁰⁶ Simondon, 2019: 191

compuestos deba dar cuenta del proceso de sincristalización, también debe reconocer un dinamismo en el compuesto no explicable mediante este proceso.

El ejemplo de la sincristalización puede convertirse en ejemplo para una comprensión del proceso total de individuación de los seres individuales: no es posible reducir lo biológico a lo físico pese a que ambas dimensiones de lo real partan de un mismo proceso. Al mismo tiempo, la propuesta de Simondon, según el francés se opone a otro aspecto del materialismo, a saber, su intento por reducir lo más complejo a los elementos más simples. Así, según Simondon, en el materialismo persiste la idea de que las realidades físicas presentan un nivel muy bajo de organización que, a través de un crecimiento en complejidad, dan lugar a lo vivo como formas superiores de organización. Por el contrario, como ya hemos visto, la consideración de Simondon es que la materia ya supone un alto grado de organización a través de una sistematización energética. No hay un crecimiento de complejidad o una mayor estructuración en lo vivo respecto a lo físico, lo que ocurre es que la organización dada a nivel físico es aprovechada por los organismos vivos y transformada en su proceso de individuación.

A la hora de afrontar el paso del dominio físico al dominio vital en la descripción del proceso de individuación es necesario preguntarnos si la descripción de la individuación de los seres físicos que acabamos de describir puede, en Simondon, funcionar como paradigma de la individuación como proceso general. En mi opinión para responder a esta pregunta debemos emplear la noción de analogía y transducción que ya hemos descrito para comprender que en entre las diferentes dimensiones de lo real, en el proceso de individuación que las atraviesa, se produce una identidad de relaciones. Cada dominio presenta una continuidad y una discontinuidad que lo hace no reducible. Así la individuación vital no puede reducirse al modelo físico.

Sin embargo, existen diferencias. Al contrario que la individuación física, el resultado de la individuación vital es a su vez «teatro de nuevas individuaciones». Pensemos, por ejemplo, en el caso del azufre prismático y su conversión a un azufre octaédrico en el experimento de la probeta en U. Cuando uno de los dos comienza a transformarse en el contrario, se genera una dupla entre el azufre prismático como individuo y un medio que aún no se ha individuado. Este proceso, si continua, da lugar a un individuo separado de todo medio, un individuo completo que a partir de ese momento sólo se degrada. Sin embargo, con la individuación vital, el resultado del proceso de individuación continúa individuándose. La misma condición de la vida es precisamente

que la individuación vital no ofrece un producto acabado, sino que debe continuar individuándose y así individuando la vida misma. El individuo vivo, no es sólo un resultado sino que él mismo es sistema a partir del cual se produce una nueva individuación al tiempo que el mismo continúa individuándose en esa nueva individuación:

Hay en lo viviente *una individuación a través del individuo* y no solamente un funcionamiento resultante de una individuación una vez consumada, comparable a una fabricación; lo viviente resuelve problema, no solamente adaptándose, es decir, modificando su relación con el medio (como puede hacer una máquina) sino también modificándose él mismo [...]. *El individuo viviente es sistema de individuación, sistema individuante y sistema individuándose*¹⁰⁷.

Otra diferencia fundamental que se deriva de lo anterior es que mientras que el individuo físico no posee interioridad en sentido estricto, en el individuo vivo es precisamente esa interioridad la que garantiza la capacidad de una constante individuación. Cuando analizamos la individuación física, los seres físicos surgen del crecimiento de una singularidad dentro de un sistema energético en estado de metaestabilidad. Esta singularidad desdobra ese mismo sistema en un individuo y un medio asociado a ese individuo.

Sin embargo, los límites de la individualidad resultante se encuentran precisamente en lo periférico que separa al individuo del medio. Podríamos decir, retomando el ejemplo de la aparición de los gérmenes cristalinos en el azufre octaédrico, que la individualidad de esos gérmenes, por pequeña que sea, se encuentra en las paredes del cristal que lo separan del medio resultante que es el azufre aún no cristalizado. En el individuo vivo, en el «interior» donde se produce la individuación La interioridad topológica del ser físico es una singularidad que, genéticamente es anterior al individuo mismo, por el contrario, en el individuo vivo esta interioridad es la que continúa individuándose una vez el individuo ha sido generado.

Por las dos características que acabamos de ver podemos decir que la individuación física es una individuación «completa»: agota la energía potencial presente en el sistema individuante, mientras que la individuación vital, el individuo vivo, no agota los potenciales energéticos de la situación inicial sino que lo incorpora a sí mismo como su medio asociado a partir del cual poder continuar su individuación. Del mismo modo,

¹⁰⁷ *Ibíd.*: 14

si el individuo vivo y la individuación vital son irreductible a la individuación física, también se diferencian, ambos, de la individuación de los objetos técnicos cuyo esquema, si recordamos, partía de una reformulación del esquema hilemórfico.

El individuo vivo se diferencia de una máquina principalmente en que su comportamiento no se orienta a un creciente alcance de un fin preconfigurado. La máquina actúa para satisfacer un fin y su acción sólo tiene esa función: el alcance de un fin. Por el contrario, en la actividad del viviente se descubren nuevos fines: el individuo vivo no persigue un fin preconfigurado sino que debe crear esos fines en el curso de su actividad:

Es lo que falta al autómeta para ser un viviente; el autómeta sólo puede adaptarse de una manera convergente a un conjunto de condiciones reduciendo cada vez más la distancia que existe entre su acción y el fin predeterminado; pero no inventa y no descubre fines en el curso de su acción, pues no realiza ninguna verdadera transducción, siendo la transducción el ensanchamiento de un dominio inicialmente muy restringido que toma cada vez más estructura y extensión¹⁰⁸.

El comportamiento del autómeta queda reducido a las condiciones que le dieron origen y al fin contenido en esas condiciones: sólo persigue, como el individuo físico un estado estable entre el medio y su acción. El individuo vivo, por el contrario, en su acción amplifica la condición de meta-estabilidad (y por tanto de resonancia interna) de su sistema individuante, manteniendo la acción individuante al tiempo que el mismo se individúa.

Son estas diferencias la que hacen imposible, como comentábamos, una reducción del dominio vital al físico y que a su vez dan cuenta de las discontinuidades presentes en el proceso de individuación. Sin embargo, al mismo tiempo, es necesario atender a la continuidad de base. En mi opinión, tanto en el análisis del proceso de individuación físico, como en el de lo vital, Simondon emplea como paradigma el proceso de individuación de los objetos técnico, o lo que él denomina «esquema tecnológico». Es de este esquema desde donde Simondon extrae sus nociones de materia, de singularidad, de meta-estabilidad, etc. y las emplea en su análisis con las especificidades de las dimensiones en las que opere (física, vital o psico-social). Es por ello por lo que nos hemos detenido en la explicación de la individuación física por reconocer la necesidad de

¹⁰⁸ *Ibid.*: 195

extraer de ese análisis las nociones que operarán en la lectura del proceso de individuación vital y del proceso de individuación psico-social que es en este trabajo el que nos interesa.

b. Los elementos organizadores de la individualidad.

Dicho todo lo anterior, ahora debemos ocuparnos de una cuestión relativa tanto al individuo vivo como al individuo físico. Se trata no obstante de una cuestión que aparece en el momento en el que analizamos la individuación vital y descubrimos el proceso de la metamorfosis. Este fenómeno implica según Simondon una suerte de reproducción de la propia individualidad pero sin similitud: un individuo se transforma, siendo el mismo individuo pero con una estructura diferente. Según Simondon, a la vista de este fenómeno debemos preguntarnos dónde residen los elementos organizadores de la individualidad y a partir de los cuales es posible hablar de individuo. Al hablar de la posibilidad de que un individuo se transforme pero siendo siempre ese individuo debemos comprender que la individualidad no se trata de una cualidad extendida sustancialmente a lo largo de todo el individuo, sino que deben existir unos elementos en los que reside esa individualidad.

Para analizar este fenómeno, Simondon compara la individuación de los seres vitales con la de los cristales y reconoce lo siguiente:

...en el fondo de esos dos procesos existe una orientación, una polaridad que hace que el ser individual sea el que es capaz de crecer e incluso de reproducirse con una cierta polaridad, es decir analógicamente en relación consigo mismo, a partir de sus gérmenes organizadores, de manera transductiva, pues esta propiedad de analogía no se agota; la analogía en relación consigo mismo no es característica del ser individual y esa es la propiedad que permite reconocerlo. Existe una preparación de la individualidad toda vez que se crea una polaridad, toda vez que aparecen una cualificación asimétrica, una orientación y un orden; la condición de la individuación reside en esta existencia de potenciales que permite a la materia, inerte o viviente, ser polarizada¹⁰⁹.

La individualidad por tanto no radicará en una cualidad de una sustancia, sino en la capacidad de esa sustancia para devenir conservando una estructura, en la polaridad misma que supone esa estructura.

Recordemos como es la singularidad la que, dentro de un sistema individuante, implica de entrada una polaridad naciente entre el individuo que comienza a formarse en torno a esa singularidad y el resto de sistema como medio de ese individuo. Esta

¹⁰⁹ *Ibid.*: 253

polaridad, podríamos decir, es interiorizada por el individuo mismo y lo orienta, en la medida en que lo localiza como lo que es él como individuo y lo que es su medio. En esta polarización es en lo que Simondon, cree, se encuentra la individualidad misma. Así, un individuo puede transformar completamente su estructura (como en el caso de la metamorfosis) pero conservar una determinada orientación y polaridad que permite seguir hablando del mismo individuo aunque transformado. Tradicionalmente el individuo se ha entendido desde la inmutabilidad de la sustancia entendida en sentido tradicional. Con este aporte Simondon pretende romper con esta idea: aquello en lo que precisamente reside la individualidad, no es en la inmutabilidad, sino en una polaridad creciente y en un dinamismo que permita al individuo crecer y transformarse.

c. La unidad vital como base de la individualidad de los seres.

A su vez, desde lo que acabamos de ver, Simondon se plantea la cuestión de que un mismo ser vivo pueda existir con varios niveles de individualidad: «La fisiología plantea el difícil problema de los niveles de los niveles de individualidad, según las especies y según los momentos de existencia de cada ser. En efecto, el mismo ser puede existir a niveles diferentes: el embrión no está individualizado al mismo nivel que el ser adulto¹¹⁰». Más adelante analizaremos la diferencia que establece Simondon entre individualización e individuación. De momento sólo debemos señalar que un ser determinado presenta un mecanismo por el cual crece en individualidad al tiempo que realiza un proceso de individuación del grupo, de la especie y de la unidad vital en general. La individualización de un ser se entiende como el crecimiento en diferenciación de un ser respecto a su grupo o unidad vital que al mismo tiempo debe entenderse como su sistema individuante. La cuestión que nos interesa, por tanto, es que un mismo ser a lo largo de su vida puede existir en niveles diferentes de individualidad. Esto se explica desde lo ya visto: la individualidad de un ser, aunque depende de la estructura del mismo, puede variar dicha estructura y conservar no obstante dicha individualidad en la medida en que esta no consiste radicalmente en una estructura, sino en una orientación polarizada.

De hecho, lo que tradicionalmente se ha venido denominando individuo es, desde un punto de vista biológico, un sub-individuo. Lo que se debe tener en cuenta a la hora de hablar de individuo es precisamente la unidad vital de la que parte ese sub-individuo. Al igual que en el ser físico, en el ser biológico, una unidad vital entendida como sistema

¹¹⁰ *Ibid.*: 189

individuante vivo comienza a individuarse desarrollando procesos de individualización creciente de singularidades que se entienden como sub-individuos del sistema que, a través de su proceso de diferenciación respecto al sistema de origen realiza la individuación de dicha unidad:

Lo que se llama individuo en biología es en realidad de alguna manera un subindividuo mucho más que un individuo; en biología parece que la noción de individualidad es aplicable a varias etapas, o según diferentes niveles sucesivos de inclusión¹¹¹.

Es decir, la individualidad de un ser no sólo se debe entender como los rasgos diferenciados y diferenciadores de un ser sino como los sistemas en los que dicho ser, en su proceso de individualización comienza a incluirse. De manera que a la hora de hablar del individuo vivo, la base de este siempre será una unidad vital la cual es la que se encuentra sometida al proceso de individuación.

La individualidad de los diferentes seres que conforman dicha unidad es el modo en el que dicha unidad vital se individua. Esto es algo que estudios recientes en biología están comenzando a sostener. Por ejemplo, Ambrosio García Leal y Jorge Wagensberg en su artículo «Individuals versus Individualities: A Darwinian Approach¹¹²» consideran que en el proceso de evolución de los seres vivos, aquello que «se selecciona» no es lo que Simondon considera «sub-individuo» sino precisamente el grupo del que forma parte dicho individuo. García y Wagensberg hablan de una «supra-organistic individuality» para referir a un tipo de individuo conformado por varias individualidades. Es esta individualidad supra-organística aquella a la que puede hacer referencia la unidad vital. Si entendemos el proceso de individuación como una evolución del individuo, debemos afirmar que aquello que se individua es dicha unidad vital a través de los procesos de individualización de los distintos sub-individuos que conforman dicha unidad vital. Simondon ya habría auspiciado este descubrimiento en biología ahondando en el mismo: el grupo no es posterior a los distintos seres que lo conforman, sino que estos seres pueden comprenderse como «singularidades» que surgen dentro del grupo y que comienzan su individuación.

Por ello Simondon puede concluir que «La unidad de la vida sería el grupo completo, organizado, no el individuo aislado¹¹³». Esto a su vez, permite a Simondon

¹¹¹ *Ibid.*: 190

¹¹² Cfr. García & Wagensberg, 2010

¹¹³ Simondon, 2019: 191

enlazar la aparición de lo vivo desde los sistemas físicos organizados (sin caer, como ya hemos comentado en un reduccionismo). Si bien Simondon no especifica el momento en el que un sistema físico organizado entra dentro del dominio de lo vivo, podemos entender que, dentro de dicho sistema, cierta singularidad que aparece amplifica dicho sistema a una nueva dimensión que atraviesa el umbral de lo vivo.

Así, no es necesario considerar la separación de los seres anatómica y fisiológicamente como criterio para hablar de individuo vivo. Un ejemplo de ello que analiza Simondon es el caso de los celentéreos. Según Simondon, la existencia de estos seres es una existencia colectiva representada en la colonia. Ésta, a través de brotes, crece y se desplaza, pero estos brotes, sub-individuos separados de la colonia inicial son visto como el modo en el que el verdadero individuo (la colonia) se individúa.

De manera que dentro de la individuación vital, observamos que existe una diferencia entre individuo y sub-individuo o entre grupo vivo que actúa como individuo y las individualidades que conforman ese grupo. Teniendo en cuenta esta idea Simondon se pregunta cuál es el criterio que nos permite hablar de individualidad. El grupo representado, por ejemplo, por la colonia carece de individualidad. Precisamente la aparición de individualidades es vista como el comienzo del proceso de la individuación de lo vivo. Ahora bien ¿qué criterio demarca la individualidad? ¿Cuándo es posible señalar que un ser posee individualidad?

Simondon responde lo siguiente:

Quisiéramos mostrar aquí que el criterio que permite reconocer la individualidad real no es la unión o la separación material, espacial, de los seres en sociedad o colonia, sino la posibilidad de vida separada, de migración fuera de la unidad biológica primera. La diferencia que existe entre un organismo y una colonia reside en que los individuos de una colonia pueden morir uno tras otro y ser remplazados sin que la colonia peligre; es la no inmortalidad lo que constituye la individualidad; cada individuo puede ser tratado como un *quantum* de existencia viviente; la colonia, al contrario, no posee ese carácter cuántico; es en cierta manera continua en su desarrollo y en su existencia. Es el carácter tanatológico el que marca la individualidad¹¹⁴.

La colonia o la unidad vital es vista como el suelo pre-individual energético para la individuación de los seres físicos. Su existencia es continua. La aparición de individualidades, individuos vivos en el sentido tradicional, es observada desde esto como

¹¹⁴ *Ibid.*: 205

la aparición de un *quantum*, como aparición de discontinuidades que precisamente cumplen la continuidad del suelo donde aparecen.

La dinámica de lo continuo y lo discontinuo que analizamos en relación a la individuación física es operativa en relación, también a la individuación vital. A su vez, ese criterio que demarca si un ser posee individualidad es precisamente la posibilidad de su muerte, de su desaparición. La colonia, a priori, no puede morir, pues su existencia es continua pese a la desaparición de los individuos que la conforman. El individuo, por el contrario, no posee una existencia continua.

Junto con este carácter tanatológico del individuo (sub-individuo en sentido estricto) se relaciona la función reproductiva del individuo. Continuando con el ejemplo de los celentéreos, Simondon describe el modo en el que se reproduce la colonia. Dentro de la colonia, a partir de huevos, se dan a luz medusas que cumplen la función reproductiva de la colonia. Uno de estos sub-individuos, se separa de la colonia y, después de haber llevado una existencia separada deposita huevos en otro lugar y muere. A partir de esos huevos aparece una nueva colonia que comparte el material genético de la colonia de origen por lo que el carácter tanatológico del sub-individuo precisamente cumple la función reproductiva del individuo representado por la colonia en tanto esta se amplifica en otro lugar.

Esto otorga tanto una función como una razón de ser a la individualidad de los seres vivos. Como hemos dicho, en sentido estricto el individuo lo representa la unidad vital, pero al mismo tiempo, este individuo carece de individualidad por lo que representa la forma preindividual de lo vivo. El sub-individuo, que posee individualidad dentro de la realidad preindividual de la unidad vital cumple la función de individualizar esa realidad preindividual. El individuo amplifica la vida a través de su individuación. Así lo expresa Simondon en esta conclusión que marcará, como analizaremos en la segunda parte, el grado más alto de moralidad del individuo humano, a saber: la expansión, transformación y amplificación de la vida:

El hecho de que el ser viviente sea un individuo separado en la mayoría de las especies sólo es una consecuencia de la operación de individuación; la ontogénesis es una individuación pero no es la única individuación que se cumple en el viviente o que toma al viviente como base incorporándolo. Vivir consiste en ser agente, medio y elemento de individuación [...]. Según tal concepción, para pensar lo viviente, es preciso pensar la vida como una serie transductiva de operaciones de individuación, o también como un encadenamiento de

resoluciones sucesivas, pudiendo ser retomada cada resolución anterior y reincorporada en las resoluciones posteriores¹¹⁵.

Desde esta conclusión la vida se concibe como un proceso continuo de individuación. Todo proceso de individuación parte de un suelo energético en equilibrio meta-estable que genera singularidades como medio para el alcance de la estabilidad. Pero lejos de estabilizar el sistema, como también vimos, estas resoluciones a partir de las singularidades, no resuelven por completo las energías potenciales del suelo preindividual, sino que las incorpora como medio asociado. La resonancia interna de la resolución que aparece genera una energía potencial que motivará futuras individuaciones o resoluciones.

De esta manera, la preindividualidad y la individualidad de los seres aparece desde cierta relatividad: la unidad vital puede ser vista como una individuación de un sistema físico en estado meta-estable y en tanto que tal, aparece como una realidad individuada, sin embargo, esta unidad vital aparece como realidad preindividual para la aparición de los seres vivos separados que aparecen dentro de esa unidad vital. En cualquier caso, y centrándonos exclusivamente en el proceso de individuación vital, lo que debemos extraer de aquí es que el individuo es el encargado de individuar el sistema de origen, de hacer crecer la vida. Como contrapartida, en su individualidad separada, el ser vivo carece de sentido ni de función: su razón de ser es pertenecer a una unidad que él mismo porta y expande.

d. Grupo e individuo: la hipótesis de la dualidad funcional.

Partiendo pues de que toda individuación vital posee de base una unidad vital en proceso de individuación que constituye el suelo preindividual, el sub-individuo posee dos funciones complementarias de integración y diferenciación debido precisamente a su pertenencia a esta unidad vital. Simondon da el nombre de «hipótesis de la dualidad funcional» a esta idea. A través de su función diferenciante, el sub-individuo crece en individualidad, pero, al mismo tiempo, esta diferenciación es integrada a la unidad de origen en tanto que el esa diferenciación cumple la individuación del suelo preindividual representado por la unidad vital. En base a su movimiento de integración, el individuo se conforma de acuerdo a lo continuo, y es por esta primera consideración por lo que posee tendencias integradoras. En base a su diferenciación el individuo se comporta de acuerdo

¹¹⁵ *Ibid.*: 270

a lo discontinuo, es visto como un *quantum*. De acuerdo al modo de existencia continuo del individuo respecto a la colonia, este puede ser generado como un individuo dentro de una colonia, pero su individualidad se corresponde con una determinación espacial muy localizada dentro de dicha colonia. Existen modos de reproducción distintos de acuerdo al modo de existencia del individuo, esto es, un modo de reproducción que mantiene al individuo integrado a la colonia actual (génesis interna) y otro modo que supone la separación del individuo y la expansión tanto espacial como temporal de la colonia (génesis externa). Así podemos concluir que el individuo, en sentido estricto, tomado como la unidad vital de origen que se encuentra en constante individuación: «es por tanto el sistema de compatibilidad de estas dos funciones antagónicas que corresponde, una, a la integración en la comunidad vital, y la otra, a la actividad amplificadora del individuo a través de la cual transmite la vida¹¹⁶.

Teniendo en cuenta esta consideración del individuo como poseyendo dos funciones de integración y diferenciación, Simondon analiza las propuestas de August Weissman y de Étienne Antoine Prosper Jules Rabaud¹¹⁷. Según Weissman estas dos funciones se corresponden en el individuo con el soma como elemento diferenciante en cuyo crecimiento el individuo se diferencia y separa de la unidad vital; y el germen, portado por el soma, que a su vez posee los caracteres específicos propio de la unidad vital. Estos dos elementos del individuo, según Weissman se encuentra completamente diferenciados en el individuo y ninguno, en su desarrollo, tienen repercusión en el otro. De este modo, solo una parte de la sustancia viva tiene la capacidad de transmitir la especie según Simondon lee en Weissman.

La propuesta de Rabaud, por el contrario, considera que toda la sustancia del individuo vivo es susceptible de transmitir los rasgos específicos, esto es, son capaces de reproducir la unidad vital. A su vez, Rabaud reduce toda reproducción a un único modo representado por la esquizogonia. La esquizogonía es un modo de reproducción de acuerdo al cual un individuo se divide para engendrar o bien otro individuo completo o dos o más individuos completos. Según Rabaud, toda reproducción del ser viviente es esquizogónica. Para Simondon, esta teoría expresa el poder amplificador del individuo como ser viviente y que, por tanto, lleva a cabo una amplificación de la unidad vital a través de la continua fragmentación y posterior regeneración en individuos que van más

¹¹⁶ *Ibid.*:213

¹¹⁷ Cfr. *Ibid.*: 222 y ss.

allá de él tanto en estructura como en dinamismo. Este es el modo en el que la unidad vital, según Simondon, se individúa. La teoría de Rabaud marca el modo en el que una unidad vital entendido como sistema pre-individual se individúa y cómo los distintos individuos que surgen de ese proceso de individuación son los agentes que efectúan la individuación de esa unidad vital.

La importancia de la función reproductora que Simondon analiza pormenorizadamente consiste en que desde esta podemos entender, en sentido estricto aquello en lo que consiste el individuo: el individuo no se entenderá como un ente concreto sino que este ente concreto al que tradicionalmente consideramos individuo no es más que un agente de la actividad de génesis y crecimiento en el que realmente consiste el individuo:

...¿qué es un individuo? A esta pregunta responderemos que, con todo rigor, no se puede hablar de individuo, sino de individuación; es preciso remontar hacia la actividad, la génesis, en lugar de intentar aprehender el ser completamente realizado para descubrir los criterios mediante los cuales se sabrá si es un individuo o no. El individuo no es un ser sino un acto, y el ser es individuo como agente de ese acto de individuación a través del cual se manifiesta y existe. La individualidad es un aspecto de la generación, se explica por la génesis de un ser y consiste en la perpetuación de dicha génesis; el individuo es lo que ha sido individuado y continúa individuándose; es relación transductiva de una actividad, a la vez resultado y agente, consistencia y coherencia de esta actividad por la cual ha sido constituido y a través de la cual constituye¹¹⁸.

El individuo por tanto no radica en la individualidad. La generación de individualidad es sólo un aspecto de la actividad en la que realmente consiste el individuo. El individuo consiste en la actividad de individuación, la individualidad es el resultado, sostén y agente de esa individuación, pero no agota al individuo. Más adelante analizaremos esta noción de individuo como actividad de individuación a través de la distinción que Simondon establecerá entre «sujeto» como esa actividad de individuación e «individuo» como esa individualidad individuada.

e. La polaridad y el crecimiento del ser viviente.

Profundizando en la hipótesis de la doble funcionalidad del viviente, Simondon examina la teoría de la maduración de Arnold Gesell. Según esta teoría, el proceso de

¹¹⁸ *Ibid.*: 236-237.

maduración de un ser viviente se desarrolla a través de una individuación dentro del ser viviente de esquemas funcionales o *pattern* a partir del eje cefalocaudal: ese eje se desdobra en diferentes esquemas funcionales especializados en diferentes comportamientos que individualizan al ser en su totalidad.

De este modo vemos como, del mismo modo que la unidad vital se individualiza a partir de los distintos sub-individuos, estos mismo sub-individuos se individualizan a su vez a través de la individualización de esquemas funcionales que en su maduración, hacen madurar al organismo en su totalidad. Ahora bien, no hay que entender este proceso de individuación parta de una unidad idéntica a sí misma que se especializa. La unidad del organismo representada por el eje cefalocaudal no se especializa sino que se individualiza, se transforma, en los distintos esquemas funcionales encargados de la maduración del organismo a través de un desdoblamiento siguiendo tanto el «principio de dirección de desarrollo» como el «principio de dominancia lateral».

Así, ya en el comienzo de la maduración del ser viviente encontramos una polaridad de esquemas funcionales que orientan al individuo. Esta polaridad se observa de una manera muy particular en el origen de la estructura cromosómica tal y como lo interpreta Dorothy Wrinch. Según la teoría de Wrinch: «el cromosoma es una *estructura* constituida por dos elementos: largos filamentos de moléculas proteínicas idénticas, dispuestas paralelamente, rodeadas de grupos de moléculas de ácido nucleico ciclizadas, todos entrelazados como una trama¹¹⁹». Según Simondon, esto implica que cualquier rasgo hereditario del un ser viviente particular no es visto como un rasgo definido sino como una problemática con una orientación particular que el ser viviente resuelve a través de su maduración.

Como ya vimos, para que se inicie el proceso de individuación, es necesario un sistema individuante que contenga energía potencial. Esta energía potencial sólo se produce cuando existe una disparidad. Esta descripción del cromosoma dota al ser viviente, desde el origen de su ontogénesis, de una disparidad que a su vez lo dota de energía potencial que moviliza su proceso de maduración e individuación. Para comprender como una disparidad de base puede generar una unidad dispar que la resuelve, Simondon recurre al ejemplo de la visión tridimensional a partir de la disparidad de dos retinas: la visión bidimensional de una cretina y la de otra no pueden superponerse

¹¹⁹ *Ibid.*: 260

en la medida en que cada una representa un mundo distinto. La tridimensionalidad como superación de esta disparidad no es una imagen que sintetice estas dos visiones, sino la aparición de una sistemática en la que ambas visiones, conservando su disparidad, pierden su incoherencia. El sistema surgido a partir de la disparidad de origen recoge y aprovecha lo particular de la visión de una retina y lo integra con aquello particular de la visión de la otra. No se trata de una síntesis ni de que la tridimensionalidad recoja aquellos aspectos comunes de ambas retinas. Todo lo contrario, recoge aquello particular de cada una de ellas y lo sistematiza para hacerlos compatibles.

Volviendo de nuevo a la hipótesis de la doble funcionalidad, para Simondon las funciones de integración y diferenciación se corresponde en el ser viviente con el desarrollo de tendencias e instintos: «los instintos del individuo y sus tendencias definen la distinción entre estas dos funciones que podrían no estar conjuntamente representadas en el ser»¹²⁰. Los instintos se corresponderían con aquellas funciones del ser viviente en tanto individualidad que constantemente se diferencia de la comunidad vital de origen. Por ello señalará Simondon en uno de sus cursos¹²¹ que en unidades vivas donde los diferentes individuos que la componen apenas poseen diferenciación respecto a la unidad de origen la conducta instintiva es inexistente: solo existiría, en esos individuos, un proceso constante de integración a la unidad. Por el contrario, las tendencias se corresponden con la integración en esa misma comunidad. Es a través de los instintos como se produce la amplificación y transformación de la comunidad, pero esta no podría efectuarse de no poseer el mismo ser viviente tendencias que integren esa actividad instintiva diferenciante en la continuidad de la unidad vital.

f. El individuo en el mundo.

Vistos los elementos que constituyen y orientan al individuo vivo en su individuación, pasamos ahora a analizar cómo comprende Simondon la relación del ser viviente con su mundo. Lo que marcará la reflexión de Simondon en lo relativo a la relación que el individuo vivo establece con su mundo es una revisión crítica de la noción de adaptación:

La adaptación es un correlato de la individuación; sólo es posible según la individuación. Todo el biologicismo de la adaptación, sobre el que descansa un aspecto importante de la filosofía del siglo XIX y que se ha prolongado hasta nosotros bajo la forma del pragmatismo, supone

¹²⁰ *Ibid.*: 207

¹²¹ Simondon, 2015: 335

implícitamente dado el ser viviente ya individuado; los procesos de crecimiento son parcialmente dejados de lado: es un biologicismo sin ontogénesis¹²².

Simondon considerará que la noción de adaptación tal como la entiende el biologicismo del siglo XIX, así como el pragmatismo de su época, presupone dos realidades independientes e individuadas, a saber, el individuo vivo y el mundo en el que el individuo vive. En base a esta presuposición, la relación que guarda el individuo con su mundo es la de una constante adaptación al mismo. Sin embargo, Simondon considera que, si se quiere dar un significado verdadero a este proceso de adaptación, no se debe partir del ser viviente ya individuado y enfrentado al mundo, sino comprobar si la noción de adaptación tiene sentido desde un análisis de la ontogénesis misma del ser viviente.

Tomando este objetivo, Simondon analiza la dinámica social tal y como la describe Kurt Lewin para quien la personalidad del individuo vivo se entiende como «centro de tendencias». A partir de este centro, el medio se comprende como un conjunto de fuerzas –*espacio hodológico*– que hacen las veces de barrera para el alcance de una meta representada por esas tendencias en las que se basa la personalidad del individuo. Para Kurt Lewin la conducta del individuo se rige en base a su «espacio vital» que define como «totality of posible events¹²³» (Cfr. Lewin, 1936).

Dentro de este espacio vital, el individuo representa, como señala Simondon, un «centro de tendencias» que a su vez se enfrentan a un medio entendido como conjunto de fuerzas que resisten a esas tendencias. Es este conjunto de fuerzas las que se definen como «espacio hodológico» y las que Simondon consideran que, en la propuesta de Lewin, ocupan el «mundo» del individuo. Las diferentes conformaciones de la personalidad del ser viviente se corresponderán con las distintas vías que vaya descubriendo en ese espacio hodológico para alcanzar la meta propuesta.

Simondon reconoce un acierto en esta tesis, a saber, a través de su comportamiento el ser viviente individúa su propio mundo a través de su conducta. A través de su actividad, el ser viviente descubre soluciones al problema que le plantea su mundo entendido como un conjunto de fuerzas que le presentan resistencia. Esta solución supone una reestructuración del mismo campo hodológico: «El descubrimiento de una solución es una nueva estructuración del campo, que modifica su topología¹²⁴». Pero pese a este

¹²² Simondon, 2019: 263

¹²³ Lewin, 1936.

¹²⁴ Simondon, 2019: 263

acierto, Simondon va a considerar que a la propuesta de Lewin le queda por señalar que no se trata sólo de una modificación del medio por parte del ser viviente, sino que el ser viviente, en base a la disparidad que se da entre sus tendencias y el campo hodológico, lleva a cabo una reestructuración de sí mismo a la par que del medio para salvar esa disparidad en una nueva dimensión en la cual dicha disparidad se salve:

La acción no es solamente una modificación topológica del medio: también modifica la trama misma del sujeto y de los objetos, de una forma mucho más fina y delicada; no es la repartición topológica abstracta de los objetos y de las fuerzas la que es modificada: son las incompatibilidades de disparidad las que son sobrepasadas e integradas, de forma igualmente global pero más íntima y menos radical, gracias al descubrimiento de una nueva dimensión; el mundo anterior a la acción no es solamente un mundo en el que existe una barrera entre el sujeto y la meta; es sobre todo un mundo que no coincide consigo mismo, porque no puede ser visto desde un único punto de vista¹²⁵.

Para Simondon, el error de Lewin es precisamente partir de una disparidad entre el sujeto como centro de tendencias hacia una meta y el espacio hodológico como conjuntos de vías posible de alcance de esa meta. Ambos elementos, las metas y el espacio hodológico de las mismas, es ya el resultado de una previa individuación que parte de una superposición de mundos posibles, de metas posibles, concebidos como un sistema metaestable que se resuelve en conjunto de metas identificado en el sujeto y conjunto de posibilidades de resolución. Partir de esa disparidad tan heterogénea como hace Lewin impediría que de echo esa distancia se salvase: hay que descubrir, además de las incompatibilidades de disparidad, las compatibilidades que dan lugar a esa disparidad.

A su vez, desde esto entendemos la crítica de Simondon a una consideración de la individuación del ser viviente que la tome como adaptación al medio. Para el francés es la relación misma la que, como términos de esa relación, gesta tanto al sujeto como al mundo. El sujeto, a través de su percepción, no percibe un universo estructurado, sino que percibe diferentes universos de acuerdo a distintas funciones y estructuras suyas. Así, se observa un universo determinado de acuerdo a la función reproductiva, un universo de acuerdo a la función nutritiva, etc. El primer paso para la adaptación consiste precisamente en el establecimiento de una nueva dimensión que integre esos universos dispares, para lo cual el propio sujeto debe llevar a cabo una individuación en sí mismo que estructure las funciones asociadas a esos diversos universos. Esta nueva dimensión

¹²⁵ *Ibid.*: 265

es la dimensión de la acción. De manera que no se trata de que un sujeto constituido se adapte a un mundo ya constituido, sino del establecimiento de una relación que tiene como consecuencia el establecimiento de un mundo y un sujeto que se transforman mutuamente.

Parte 2: Génesis de lo colectivo y la comunidad.

Capítulo 1: La mismidad como proyecto y aventura.

a. El ser humano en devenir: estetismo y angustia.

En la primera parte de este trabajo hemos analizado el proceso de individuación de lo real tal y como lo describe Simondon en sus dimensiones físicas y vitales. A través de este análisis hemos alcanzado la importante conclusión de que todo proceso por el cual una realidad individuada se gesta presupone una dimensión de realidad preindividual que de manera radical se comprende como conjuntos energéticos. Ahondando en esta realidad preindividual descubrimos que la realidad individuada no toma como suelo la mera pleura energética, sino que esa energía se estructura sistemáticamente para alcanzar un equilibrio metaestable a partir del cual aparecen singularidades que lanzan el sistema hacia una transformación o estructuración diferente. Es precisamente la estructuración del sistema de base la que se comprende como una individuación. En esta individuación el sistema se desdobra generando al ser individual y su medio asociado. En la dinámica que se establece entre estas dos realidades inseparables se produce la individuación del sistema completo.

En el último capítulo de esa primera parte hemos analizado el proceso de individuación vital, alcanzando la importante conclusión de que el individuo vivo en sentido estricto es siempre una realidad colectiva o supraindividual que precisamente se

individua a través de la generación de seres individuales que, en su propio proceso de individuación individualizan esa unidad de base. Ahora, en esta parte, queremos centrarnos en un ser vivo en particular, a saber, el ser humano, para comprender su proceso de individuación y, sobre todo, para establecer cómo a partir de la realidad vital surge el propio mundo humano entendido de manera general como cultura.

Partiremos del ser individual humano para mostrar como su proceso de individuación exige necesariamente la individuación de un sistema total a partir del cual puede el individuo humano desarrollarse. Ahora bien, siguiendo la metodología empleada por Simondon, no podemos, para analizar la individuación del ser humano, partir del individuo humano ya constituido. Toda realidad individual, como ya hemos señalado, parte de un sistema previo que respecto a esa realidad individual aparece como realidad preindividual:

El individuo es sólo él mismo, pero existe como superior a sí mismo, pues vehiculiza con él una realidad más completa, que la individuación no ha agotado, que es todavía nueva y potencial, animada por potenciales. El individuo tiene conciencia del hecho de estar ligado a una realidad que existe por sobre sí mismo como ser individuado; a través de una reducción mitológica, se puede hacer de esta realidad un *δαίμων* un genio, un alma; entonces se ve en ella un segundo individuo que duplica al primero, lo vigila y puede contradecirlo, sobrevivirlo como individuo. También se puede encontrar en esta misma realidad, acentuando el aspecto de trascendencia, el testimonio de la existencia de un individuo espiritual exterior al individuo¹²⁶.

El individuo, en tanto que realidad ya individuada posee no obstante una potencia que lo anima y lo sobrepasa. En Simondon esta potencia posee elementos vitales y previtales. Se trata de la potencia de la *physis* que luego puede expresarse mitológicamente en un dios, un Daemon o cualquier otra creencia. En Gracián esta potencia asociada al individuo tiene que ver, en efecto con la potencia divina misma que actúa en el individuo en tanto que ingenio. En Nietzsche, por su parte, se trata del conjunto heterogéneo de fuerzas. Lo interesante es que esta potencia no es individual sino preindividual siendo precisamente el ser individual humano el encargado de individuar a través de su particular individuación.

¹²⁶ Simondon, 2019: 387

Así, un estudio de la génesis de lo humano mismo y de su cultura como horizonte de sentido de lo humano, debe tomar como criterio metodológico partir de la realidad preindividual en la que hunde sus raíces el individuo humano. Ahora bien esta decisión metodológica que se funda en toda la consideración ontológica que hemos desarrollado en la primera parte supone una determinada visión de lo humano que podemos denominar «antihumanista» en la medida en que se hace depender lo humano de algo que va más allá de lo humano mismo. Podríamos decir que el individuo humano, en su aislamiento, si la necesaria referencia a un sistema de base del que extrae sus propias fuerzas para vivir, no es nada. Todo lo que hay en el ser humano hunde sus raíces en una realidad prehumana y pre-individual.

Este antihumanismo que se deriva de las reflexiones de Simondon ya había sido apuntado, entre otros por Nietzsche, quien también consideraba que toda la actividad humana y lo humano mismo proviene de una realidad que sobrepasa a lo humano mismo. Este antihumanismo nietzscheano se muestra con gran fuerza expresiva en declaraciones del alemán como la siguiente:

Todos los filósofos comparten el defecto en sí de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo pueden llegar al objetivo. Sin quererlo, “el hombre” flota ante su mente como una aeterna veritas, como algo que permanece igual en toda la vorágine, como una medida segura de las cosas pero todo lo que el filósofo enuncia sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de un espacio temporal muy limitado (...). Muchos incluso toman sin pensarlo la configuración más reciente del hombre, tal como ha surgido bajo la presión de determinadas religiones, incluso de determinados eventos políticos como la forma fija de la que hay que partir. No quieren enterarse de que el hombre ha devenido (...). El filósofo ve en el hombre actual “instintos” y supone que forman parte de los hechos inalterables del hombre y pueden, por tanto, ofrecer una clave para la comprensión del mundo en general¹²⁷

Para Nietzsche, lo humano deviene, esto es, Nietzsche, entendiendo –como Simondon– que toda realidad individuada presupone una realidad preindividual, considera que el individuo humano, radicalmente no consiste sino en un conjunto de fuerzas heterogéneas, conjuntos energéticos que a lo largo de la historia han adquirido diferentes configuraciones sistemáticas y, por tanto, han gestado diferentes realidades individuales humanas. Aquella configuración que el hombre alcanza y en la que acaba

¹²⁷ Nietzsche, 2017: 76

por cifrar su mismidad está sometida a una constante transformación. Es por ello que las propuestas humanistas que parten de una determinada realidad del hombre como algo ya dado de una vez y para siempre, como algo eterno e inmutable, comparten la ceguera respecto a la génesis de ese hombre: toman los rasgos que el hombre adquiere en la actualidad e, hipostasiándolos, lo demarcan como fuente valorativa de todo lo real.

Esta visión humanista, según Simondon, conduce al estetismo como precedente del nihilismo en el que el individuo se vacía. La vida para Simondon, como ya hemos visto, se caracteriza por ser un proceso de integración y diferenciación por parte del viviente. En el ser humano este proceso doble queda cifrado en la capacidad representativa de la percepción del individuo (integración) y en su actividad (diferenciación). Esta dualidad se le hace patente al individuo a través de su afectividad, la cual pone en primera plana esta polaridad¹²⁸. Pues bien, toda acción del individuo es diferenciante, esto es, supone una «ruptura» con la información ya almacenada y una reestructuración de la misma, que es precisamente lo que supone el carácter «crítico» de la individualidad. Cuando, por el contrario, la percepción toma como objeto la propia acción y en lugar de tomarla en sí misma como un elemento diferenciante y disruptivo la toma como elemento a integrar en esa individualidad precaria constituida por la información almacenada, el individuo pierde su orientación polarizada y su afectividad solo reconoce la futilidad y absurdez de una individualidad muerta. Este es el origen del *estetismo*¹²⁹ que según Simondon conduce al nihilismo y que tiene, tal y como vemos, su origen en una defensa inútil de una personalidad ya constituida y que para seguir siéndolo debe crecer y problematizarse.

Este estetismo se relaciona a su vez con la lectura que Simondon hace de la «angustia»:

La angustia no puede ser identificada ni con un sentimiento ni con una emoción solamente; como sentimiento, la angustia indica la posibilidad de una separación entre la naturaleza asociada al ser individuado y ese ser individuado; el sujeto, en la angustia, siente que es sujeto en la medida en que es negado; lleva su existencia en sí mismo, está cargado con su existencia como si debiera llevarse él mismo¹³⁰.

¹²⁸ Analizaremos el papel de la afectividad en capítulos posteriores.

¹²⁹ Cfr. Simondon, 2019: 199-200

¹³⁰ *Ibid.*: 322

Como ya vimos, en un sistema en estado metaestable la singularidad que aparece es la encargada de llevar a cabo la transducción de ese sistema a uno nuevo. Pues bien, dentro del suelo preindividual del ser humano, este es observado, en cierto modo como una singularidad que debe movilizar y conducir la individuación de su unidad vital en una nueva dimensión, a saber, lo colectivo. En la angustia, el ser individual consciente de una problemática que le exige alcanzar una nueva dimensión para perpetuar su individuación, es incapaz de alcanzar la acción como correlato de esa emoción que abre la puerta a lo colectivo. En su lugar, recurre a la dimensión inmediatamente anterior, esto es, a su dimensión pre-individual problemática para permanecer en ella. Por eso Simondon dice que el sujeto se vuelve universo: a perdido incluso su propia individualidad para permanecer en la problemática que le otorga su suelo vital.

Por el contrario, la verdadera dignidad humana la encuentra el individuo en efectuar de hecho una individuación *psico-colectiva* esto es, en efectuar y amplificar la individuación vital en la nueva dimensión de lo colectivo. Esta dignidad que Simondon concede al ser humano como aquel individuo que continua la individuación vital en una nueva dimensión podemos entenderla en el sentido de que el individuo humano supone un «acontecimiento» respecto a su suelo preindividual que instaura una nueva solución psico-colectiva. A su vez, esta consideración acontecimental de la acción humana, nos permite poner en relación la reflexión de Simondon con la de Nietzsche en la que lo humano mismo, como veremos, también se dignifica en el momento en el que ofrece una solución a la problemática vital.

b. El carácter acontecimental de la acción humana.

Toda génesis, transformación o destrucción dentro del horizonte de sentido de lo humano comienza según Nietzsche con un acontecimiento que reviste grandeza. El acontecimiento, de una manera sumaria y compatibilizando las visiones tanto de Simondon como de Nietzsche podría entenderse como la aparición de una singularidad que moviliza el sistema total en el que aparece hacia su transformación.

Ahora bien, ya dentro de la reflexión propiamente nietzscheana, no todo acontecimiento supone esa aparición de una singularidad capaz de movilizar el sistema en el que se da. Nietzsche va a distinguir entre un simple acontecimiento y el acontecimiento verdaderamente grande o significativo:

...ningún acontecimiento (*Ereignis*) tiene grandeza en sí mismo, aunque desaparezcan constelaciones enteras, se hundan pueblos, se produzca la fundación de extensos Estados y se sostengan guerras con enormes fuerzas y pérdidas: sobre muchas cosas de esa categoría pasa el soplo de la historia como si fuesen copos¹³¹.

Un acontecimiento (*Ereignis*) sólo posee grandeza en la medida en que porte una determinada significatividad y, a su vez, dicha significatividad sea adecuadamente aprehendida. La grandeza de un acontecimiento tiene que ver, pues, con la significatividad que dicho acontecimiento porta o no, así como con su recepción, pudiendo ocurrir que un acontecimiento significativo no sea en absoluto comprendido en su significatividad. De estos últimos acontecimientos cabe decir que se tratan de acontecimientos truncados, y en base a ellos, «a quien ve acercarse un acontecimiento le sobrecoge la preocupación por si aquellos que lo viven tendrán la dignidad que requiere¹³²».

Teniendo en mente esta definición de acontecimiento, la propia acción individual por la cual el individuo continúa y amplifica la individuación vital según Simondon, podría entenderse ella misma como un acontecimiento. Nietzsche, si bien no reduce todo acontecimiento a la acción individual o colectiva de los seres humano, sí que le concede capacidad a esta acción para convertirse en acontecimiento significativo, esto es, capacidad para efectuar una transformación en lo colectivo mismo o, en un sentido mínimo, tener repercusión en él. Para Simondon, por su parte, toda acción individual que verdaderamente lo sea supone este carácter acontecimental en la medida en que sea una verdadera acción, pues toda acción humana supone la individuación del ser individual humano y en tanto que tal efectúa o, mejor dicho, continúa efectuando la individuación de la vida. Nietzsche en cambio es más estricto a la hora de catalogar una acción humana como verdaderamente acontecimental, esto es, como verdaderamente significativa colectivamente:

la acción individual de una persona grande también carece de toda grandeza si es una acción breve, torpe y estéril; pues en el instante en el que la estuvo realizando tuvo que haberle faltado en cualquier caso el profundo discernimiento de que esa acción era necesaria justamente en ese preciso momento: no se propuso alcanzarla con suficiente agudeza, ni encontró ni escogió

¹³¹ Nietzsche, 2016: 217

¹³² Nietzsche, 2016: 817

el momento con suficiente determinación: el azar lo dominó, siendo así que ser grande y tener sentido de la necesidad están en estricta correspondencia¹³³.

La acción de una persona grande, como ejemplo de un acontecimiento, debe cumplir las condiciones antes señaladas para revestir grandeza: debe poseer significatividad y, al mismo tiempo, debe estar dirigida no por el azar sino por la conciencia de la necesidad que esa acción reviste, esto es, debe ser consciente de su buena recepción.

La significatividad una acción volitiva para Nietzsche radicarán en la ilustración y orientación de la jerarquía de fuerzas de la que dicha acción brota, esto es, la acción posee significatividad si se sigue, no de la mera jerarquía de fuerzas que la motiva de forma ciega, sino que responde a una comprensión de dicha jerarquía, como una acción necesaria y con sentido. Para que el individuo incorpore su acción dentro de la individuación total de la realidad preindividual de la que parte, necesita comprender esa realidad.

Esta idea de una acción motivada por una jerarquía de fuerzas que ha sido alumbrada en su sentido, aún a pesar de las dos condiciones señaladas por Nietzsche en lo referente a la grandeza de un acontecimiento: en primer lugar la acción volitiva, así descrita, posee significatividad en la medida en que parte no de una jerarquía ciega, sino de su ilustración y comprensión y, por otro lado, dicha acción se observa como necesaria en la medida en que precisamente busca satisfacer el reto que presenta la jerarquía ilustrada en su carácter demandante. Así pues, el caso que Nietzsche nos presenta en el párrafo citado, tiene que ver con una acción derivada ciegamente de las fuerzas.

En este sentido, estaríamos diciendo que el acontecimiento grande entendido como una acción individual, moviliza en cierto sentido el suelo «natural» del que parte y, a su vez, responde a una previa iluminación de la *physis*. Es interesante continuar con una perspectiva comparativa entre cómo entiende Nietzsche y Simondon respectivamente el acontecimiento. En Simondon nos encontramos con lo que podría ser un punto ciego en su idea de individuación psico-colectiva. Según él, el individuo, toma conciencia de su carácter colectivo en el momento en el que comprende su propio carácter transindividual, esto es, su origen dentro de un suelo problemático de carácter vital que lo sobrepasa como individuo. Ahora bien, no se señala cómo ni de qué manera el individuo se hace cargo de

¹³³ *Ibid.*

este suelo transindividual. Es aquí donde entra la idea nietzscheana de acontecimiento grande. El acontecimiento al que se refiere Nietzsche es exclusivamente al acontecimiento o la singularidad que tiene repercusión en la dimensión colectiva como solución a la problemática vital.

La grandeza de un acontecimiento, pues, se mide por la capacidad de dicho acontecimiento de posibilitar una correcta implementación de la significatividad que posee. Desde esa grandeza, el acontecimiento tiene la capacidad de motivar una transformación en la constelación entera de la comprensión de un colectivo, un cambio en sus estructuras valorativas, normativas, cognitivas, institucionales, etc. En definitiva, toda acción grande implica una gesta cultural, contribuye al establecimiento de una dimensión colectiva.

La fuente de todo acontecimiento grande como no puede ser de otro modo por lo hasta aquí visto es la dimensión preindividual de carácter vital y problemático. Esta realidad preindividual forma parte del ser en su totalidad entendido como *physis* esto es, como una realidad energética, diferencial y cargada de potenciales. Ahora bien, la fuente de actividad del individuo humano, no es la *physis* en su conjunto como realidad puramente energética, sino un sistema vital que ya ha individuado esa *physis* bajo la forma de lo vivo. El suelo problemático del que debe partir la acción humana, pues, es la vida, pero una vida que presenta para el individuo humano un carácter problemático.

c. La problemática vital como realidad preindividual del ser humano.

Al comienzo de su segunda intempestiva Nietzsche señala: «los seres humanos son aún más perezosos que miedosos y a lo que más miedo tienen es, precisamente, a las cargas que le impondrían una sinceridad y una desnudez incondicionales¹³⁴». En efecto, una sinceridad y una honestidad tales, confrontarían al hombre con su ser más radical, con su propia mismidad como problemática. Por un lado en tanto que individuo, desconectado de su suelo vital, el individuo no es nada tal y como vimos a la hora de hablar de la angustia en un sentido simondoniano; por otro lado, si logra descender a ese suelo vital del que parte, este se le aparecerá como un problema que debe resolver y que lo desborda en tanto que individuo. Desde estos apuntes podemos comprender mejor que Nietzsche considere que lo que el individuo encuentra es la absoluta nihilidad de su

¹³⁴ Nietzsche, 2016c: 759

individualidad. El hombre, así, tendría miedo pero sobre todo pereza de realizar un auto-escrutinio que lo confrontase con esta verdad acerca de su existencia.

Desde ese autoescrutinio, al hombre se le presentaría el reto de dotar de sentido a su propia existencia, pues desde él mismo, su propia mismidad (*Selbsts*) se presenta como «por-hacer», se presenta en su nihilidad más absoluta. Ese carácter «por hacer» de su mismidad, imprime al hombre una responsabilidad que causa pereza. Es por ello por lo que los hombres temen y rechazan toda honestidad o sinceridad, pues estas le confrontarían con la responsabilidad les impone su propio *Selbst*. Es precisamente desde esa comprensión de su mismidad como «por-hacer» desde donde es posible emprender una acción necesaria que suponga un acontecimiento, pues dicha acción se seguirá de la propia necesidad de una dotación de sentido para la existencia¹³⁵.

Para Nietzsche, el producto de ese miedo a la responsabilidad, de esa pereza del hombre moderno por descubrir su mismidad y así la responsabilidad que la acompaña, supone la efectiva renuncia del hombre a su genio: «No hay en la naturaleza criatura más vacía y repugnante que el ser humano que ha rechazado su genio y mira de reojo a derecha y a izquierda, hacia atrás y a todas partes¹³⁶». Esta será tal y como señala Sánchez Meca, el motivo de toda la tercera intempestiva: la ausencia total de genio en la modernidad y, por ende, la decadencia de la cultura en dicha época¹³⁷. En efecto, como decimos toda génesis de lo colectivo, así como su transformación o individuación, comienza por un acontecimiento, por una acción necesaria que es capaz de alumbrar un sentido de lo real. A su vez, la acción necesaria necesita el auto-escrutinio, la mirada al fondo de lo humano mismo que imprima en el individuo la responsabilidad de dotar de sentido la existencia y emprender la acción necesaria coherente con ese descubrimiento. De manera que esa pereza al auto-escrutinio conlleva la parálisis de la individuación colectiva y la decadencia de la cultura –como horizonte de sentido que sustenta esta dimensión colectiva– en la medida en que supone la anulación de la responsabilidad como motor de la individuación colectiva. Señala Nietzsche (el subrayado es nuestro):

Qué grande habrá de ser la repugnancia de las generaciones futuras cuando se ocupen del legado de esta época, en la cual no gobernaban los seres humanos vivos, sino seres con apariencia de humanos y entrega a la opinión pública; por esa razón, nuestro

¹³⁵ Cfr. Romero Cuevas, 2002.

¹³⁶ Nietzsche, 2016c: 760

¹³⁷ *Ibíd.*

tiempo acaso pueda ser para cualquier lejana posteridad el capítulo más oscuro y más desconocido de la historia, ya que es el más inhumano (*unmenschlichste*)¹³⁸.

La importancia de autoescrutinio de la propia mismidad la encontramos en que, para Nietzsche, escrutinio se concibe como el primer paso en la génesis de la cultura¹³⁹ entendida como un horizonte de sentido para la problemática vita que de a luz a una dimensión colectiva:

Todo ser humano suele encontrar previamente en sí mismo una limitación, tanto de su talento como de su querer moral, que le llena de añoranza (*Sehnsucht*) y melancolía; y así como desde el sentimiento de su pecaminosidad brota su anhelo hacia el santo, del mismo modo experimenta en sí, como ser intelectual, una honda exigencia hacia el genio. Aquí está la raíz de toda verdadera cultura¹⁴⁰».

Nietzsche incluso llegará a considerar tal descubrimiento de la mismidad como la primera consagración a la cultura por parte del individuo (cfr. *Ibíd.*: 790-791). A través del autoescrutinio del propio *Selbst* se revelan tanto las potencias vitales y creativas del hombre, como, paradójicamente una limitación para dichas potencias, a saber su propia constitución individual actual. El individuo, al comprender el suelo preindividual sobre el que descansa, comprende la gran potencialidad que existe en dicho suelo, las distintas posibilidades de acción, sin embargo, se encuentra limitado por su actualidad. Esta limitación es lo que conduce al individuo a un estado de melancolía y añoranza (*Sehnsuch*) de aquello que puede llegar a ser y que lo lanza hacia aquello mismo, superando tal limitación y efectuando la individuación de lo vital a través de su acción.

Centrándonos en la *Sehnsuch*, en la modernidad, ésta ha sido sustituida por un cinismo cada vez mayor del que Nietzsche habla en su segunda intempestiva: el impulso dionisiaco que conducía a la *Sehnsuch*, lejos de despertar el sentimiento de responsabilidad y, por ende, el impulso apolíneo hacia la construcción de sentido, ha cristalizado en un estado de endurecimiento del ánimo que hace oídos sordos a la responsabilidad de construir una verdadera cultura capaz de albergar un sentido para la existencia.

En relación al saber histórico, Nietzsche considera que éste, al igual que la ciencia, desarrollado sin ninguna guía de valor, supone la imposibilidad total de toda cultura –y,

¹³⁸ *Ibíd.*

¹³⁹ Cfr. Marcelino Rivas, 2008: 19-21.

¹⁴⁰ *Ibíd.*: 773

por tanto, de la dimensión colectiva misma— en la medida en que funde al individuo en el devenir de las fuerzas puras en su ciego relacionarse, esto es, sin una correcta comprensión de la cualidad de dichas fuerzas. En el espíritu fuerte, la contemplación del fundamento sobre el que descansa la mismidad del individuo —la pleura de fuerzas— conduce a la responsabilidad de qué hacer con dichas fuerzas, previo paso por el estado de la Sehnsuch del que venimos hablando. Sin embargo, como decimos, en la modernidad ese estado de melancolía, en lugar de conducir a esa responsabilidad, conduce por el contrario al cinismo orgulloso que confía en la eficiencia de un proceso histórico universal que dice «todo es como debe ser», produciéndose una total entrega a las fuerzas ciegas. Por ello, la Sehnsuch es un peligro por el que debe atravesar todo genio, peligro en tanto que puede conducir tanto a empuñar la tarea cultural de dotación de sentido, como al cinismo moderno.

Capítulo 2: El descubrimiento de la mismidad y el psiquismo

a. La naturaleza de del individuo humano.

Que el individuo humano hunda sus raíces en una problemática de corte vital que debe resolver a través de su propia existencia en continua individuación y aunque, como hemos visto en Nietzsche, esta problemática vital lastre a dicho individuo con una responsabilidad respecto a este suelo problemático, desde Simondon, la conexión del individuo humano con el suelo vital, su pertenencia a un sistema vital en equilibrio metaestable también presenta una implicación beneficiosa: el nivel de organización del individuo humano es deudor de sistemas vitales previos que él integra y a los cuales debe gran parte de su capacidad de organización:

Si un ser parece poseer un alto nivel de organización, es en realidad debido a que integra elementos ya informados e integrados y que su propia tarea integradora es bastante limitada. La propia individualidad estaría entonces reducida a una organización bastante estrecha, y tendría un sentido muy importante el término naturaleza¹⁴¹.

La naturaleza del individuo humano no es sólo una problemática que exige resolución sino que debido a su herencia biológica, el individuo integra en su individualidad diferentes sistemas de organización que, en el caso del fragmento que acabamos de citar tienen que ver con su función integradora que ya analizamos.

¹⁴¹ Simondon, 2019: 193.

Simondon reconoce la dimensión preindividual de la individualidad humana como un suelo problemático, tal y como la reconocía Nietzsche, pero al mismo tiempo, también reconoce que por su lazo con la dimensión vital, el ser humano posee ciertas capacidades que le ayudan en esa tarea de individuar la unidad vital de la que parte.

En Gracián, otro de los autores desde los que pretendemos comprender la génesis del horizonte cultural humana y su relación con el individuo humano, encontramos esta misma apuesta: el individuo no entra en el mundo completamente vacío, sino que posee lo que el pensador aragonés denomina un «genio». En la primera parte de *El Criticón* Gracián reproduce un diálogo entre los dos protagonistas de la obra, Andrenio y Critilo, en el que el primero le señala a Critilo que «Lo que yo mucho admiraba, y aun celebré—dijo Andrenio—, es este tan admirable concierto con que se mueve y gobierna tanta y tan varia multitud de criaturas sin embarazarse unas a otras, antes bien dándose lugar y ayudándose todas entre sí¹⁴²», a lo que Critilo responde que ese gran concierto en las cosas es obra del «Divino Criador» que entre la multiplicidad y heterogeneidad de la realidad establece una armonía, una organización. El propio individuo humano, según Critilo no está exento de esta multiplicidad y esa organización de la misma:

[Andrenio] —¿Qué dices?, ¿un hombre contra sí mismo?

[Critilo] Sí, que por lo que tiene de mundo aunque pequeño todo él se compone de contrarios [...]. Más ¡oh maravillosa, infinitamente sabia providencia de aquel gran Moderador de todo lo criado, que con tan continua y varia contrariedad de todas las criaturas entre sí, templada, mantiene y conserva toda esta gran máquina del mundo¹⁴³.

El ser humano no entra en el mundo completamente vacío, sino que por el contrario está compuesto de una multiplicidad heterogénea pero estructurada y armonizada. A esta carga con la que el individuo humano entra en la existencia es lo que Gracián denominará «genio». Esta idea de genio aparece en Gracián como la configuración de la heterogeneidad que constituye al ser humano y que demarca su genio o carácter. Es posible asociar el genio graciano a la reflexión simondoniana que analizábamos antes según la cual el individuo humano integra, en tanto que su «naturaleza», no sólo una problemática que debe resolver para individuarse él mismo junto con la unidad vital de la que parte, sino también una sistematicidad que integra

¹⁴² Gracián, 2019: 89

¹⁴³ *Ibid.*: 91-92

subsistemas vivos que le permite cumplir con su tarea. Desde esta idea, el genio de Gracián sería entendido como el conjunto de facultades que el individuo posee «por naturaleza».

De este modo parece entender J. M. Ayala la noción de genio en Gracián cuando señala que «representa la parte natural del hombre, la cual incluye el carácter y cierta orientación innata de nuestras facultades¹⁴⁴». El genio delimitaría la naturaleza del ser humano en tanto que conjunto heterogéneo armonizado que lo dota de unas determinadas facultades. Ahora bien, el genio en Gracián no agota la naturaleza del ser humano. Si recordamos lo dicho en el capítulo 4 de la primera parte de este trabajo, en Gracián —al igual que en Nietzsche y Simondon— nos encontramos con una ontología de la potencia que toma al ser mismo como potencia o *dynamis*, como actividad creadora. Esta ontología modifica la idea misma de sustancia tomándola como fondo-caudal:

La sustancia es esencialmente activa u operativa, y de ahí que la designe habitualmente como «fondo» —expresión análoga a «fundamento», pero entendido no tanto como base, sino en cuanto fuente o manantial, y por tanto equivalente de «caudal» para señalar su potencia activa de ser¹⁴⁵.

La naturaleza es entendida pues en Gracián, al igual que en los otros dos autores como *physis* esto es como una actividad continua de creación. En concreto, Gracián considerará que esta potencia en la que consiste radicalmente la naturaleza coincide con la Dios: Dios es la potencia creadora de la naturaleza la cual se efectúa o aparece a través de una modulación espacio-temporal en los seres individuales que configuran la realidad. De modo que la sustancia de estos seres no se agota en su carácter individuado, sino que si se analiza su génesis, estos seres poseen un *fondo-caudal* que lo conecta con su origen en la naturaleza:

Esta doble caracterización «fondo/caudal» indica adecuadamente una energía en movimiento, esto es, que en su actualización se expresa y configura de diversas maneras en atención a las circunstancias concretas de su acción.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Ayala, 2004: 116

¹⁴⁵ Cerezo, 2015: 41

¹⁴⁶ *Ibíd.*

La noción de «genio» en Gracián define la naturaleza del ser humano en tanto realidad individuada. Pero este genio no es sino la delimitación espacio-temporal de una potencia intensiva de fondo que tiene que ver con la *physis* en su totalidad:

Gracián conserva la noción tradicional de «genio» como naturaleza o *physis*, es decir, disposición natural del hombre para entender y obrar. Dado que la naturaleza es fuerza creadora, el genio de cada persona se identifica con la dirección que la naturaleza toma en esa persona¹⁴⁷.

Junto con el genio del ser humano, la naturaleza de éste también presentará un elemento energético podríamos decir que no coincide con esa concreción actual, sino que impulsa a esta hacia una constante transformación. Nos referimos al segundo elemento de la antropología graciana como lo es el ingenio. Para definir este segundo elemento de la antropología graciana analicemos la definición que Huarte de San Juan, escritor barroco y gran influencia en el pensamiento de Juan Luis Vives, ofrece sobre el entendimiento:

El entendimiento es potencia generativa [...] Así el entendimiento tiene virtud y fuerzas naturales de producir y parir dentro de sí un hijo, al cual llaman los filósofos naturales noticia o concepto, que es *verbum mentis*¹⁴⁸.

La principal característica que Huarte de San Juan concede al ingenio es precisamente la de ser «potencia generativa». En Gracián, esta potencia del entendimiento es la que nombrará su noción de ingenio. Cerezo ha querido ver en esta potencia generativa que es el ingenio la participación del individuo humano con la naturaleza que lo precede y de la cual él, en tanto que individuo parte:

No cabe duda de que el ingenio, al igual que el genio constituyen una dotación natural [...] La diferencia es que el genio es una característica del individuo en cuanto tal, su «disposición particular» o su carácter o modo de ser, mientras que el ingenio es una potencia intelectual específica en orden a la investigación e invención. Ambos pertenecen a la naturaleza que los alterna, complementándose entre sí [...]. La Naturaleza está aquí entendida como una potencia de acción que es la obra del artífice divino, y el ingenio humano se debe a ella en cuanto se inspira y apoya en el artificio o técnica de la naturaleza a la vez que la prolonga y la amplifica¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Ayala, 2004: 124

¹⁴⁸ Huarte de San Juan, 1977: 428

¹⁴⁹ Cerezo, 2015: 46-53

La naturaleza del ser humano en Gracián queda pues entendida desde una doble dotación natural. Por un lado, su carácter de realidad individuada queda delimitado en su «genio» como la configuración de una heterogeneidad de origen. Al mismo tiempo, este genio, como veremos, tiene en Gracián un carácter colectivo: el genio no sólo define a un individuo sino a un conjunto. Por otro lado, en tanto que resultado de la naturaleza entendida en tanto que *physis*, el individuo posee una capacidad generativa, una potencia que lo lanza a perfeccionar su propia dotación natural más allá de los límites originales de su genio.

No podemos dejar de señalar la compatibilidad de esta antropología que sostiene Gracián con la hipótesis de la doble funcionalidad¹⁵⁰ sostenida por Simondon y que ya hemos analizado. El genio en Gracián es visto como esa actividad integradora del ser individuado y que une a este ser a la unidad vital de base. Por su parte es a través del ingenio como este ser individuado continua su propio proceso de individuación a través de una transformación y amplificación constante que, no obstante, retribuye en la individuación total del sistema de base, de la vida y de la *physis* en general. Debemos profundizar, no obstante, cómo se relaciona lo propiamente humano con ese fondo vital del que parte, de qué modo concreto podemos decir que el individuo humano se individúa y, al mismo tiempo, efectúa la individuación vital a través de una amplificación. Para ello, debemos analizar ahora el papel que juega en este proceso la realidad psíquica del ser humano.

b. La relación entre el psiquismo y lo vital.

Ya hemos analizado las características de la individuación vital, esto es, de qué modo existe realidad viva individuada. Hemos visto que el individuo vivo en sentido estricto coincide con una realidad pre-individual que se individúa en subindividuos los cuales a su vez llevan a cabo un proceso de «individualización» respecto al sistema que no obstante cumplen la individuación del mismo. En este proceso de amplificación, los subindividuos se constituyen, ellos mismos, en individuos de pleno derecho, lo que implica un proceso de individuación de ellos mismos en tanto que individuos.

Pues bien, en este proceso de individuación que parte de un sistema de origen, en el proceso de individuación de los seres vitales individuados la aparición de lo psíquico constituye un momento crítico:

¹⁵⁰ Cfr. Capítulo 5.d de este trabajo.

El psiquismo y lo colectivo son constituidos por individuaciones que llegan luego de la individuación vital. El psiquismo es persecución de la individuación vital en un ser que, para resolver su propia problemática, está obligado a intervenir él mismo como elemento del problema a través de su acción, como sujeto, el sujeto puede ser concebido como la unidad del ser en tanto viviente individuado y en tanto ser que se representa su acción a través del mundo como elemento y dimensión del mundo; los problemas vitales no están encerrados sobre sí mismos; su axiomática abierta sólo puede ser saturada por una serie indefinida de individuaciones sucesivas que comprometan siempre más realidad preindividual y la incorporen en la relación con el medio¹⁵¹

Lo psíquico aparece en Simondon cuando el ser viviente individuado, para individuarse e individuar así el propio suelo vital, se toma a sí mismo como parte del problema. Antes de la aparición de lo psíquico el ser viviente individuado, si bien no agotaba la individuación vital por perpetuarla en su propia individuación, sí se concretaba en tanto que vivo por compatibilizar los aspectos diferenciadores e integradores que constituyen los elementos de individuación vital propiamente dicho. Sin embargo, la aparición de lo psíquico presupone que lo vital mismo no acaba de concretarse y que lo que era visto como una solución a la problemática vital aparece ahora como elemento mismo del problema:

...lo psíquico interviene como una ralentización de la individuación de lo viviente, una amplificación neoténica del estado primero de esa génesis; hay psiquismo cuando lo viviente no se concretiza completamente y conserva una dualidad interna. Si el ser viviente pudiera estar completamente aplacado y satisfecho por sí mismo, en lo que es en tanto individuo individuado, en el interior de sus límites somáticos y en relación al medio, no habría recurso al psiquismo; pero cuando la vida, en lugar de poder abarcar y resolver en unidad la dualidad de la percepción y de la acción, deviene paralela a un conjunto compuesto por la percepción y la acción, lo viviente se problematiza¹⁵².

Con la aparición de lo psíquico, el individuo viviente se sabe elemento de un proceso de individuación que lo supera en tanto que individuo. Ocurre de manera semejante a como vimos que Nietzsche concebía el descubrimiento de la mismidad. Antes de la aparición de lo psíquico, el proceso de individuación de los seres vivientes no tomaba en cuenta su papel como agente de individuación de lo vital en su conjunto, su actividad diferenciadora se integraba perfectamente en la individuación total de la unidad

¹⁵¹ Simondon, 2019: 16

¹⁵² *Ibid.*: 200

vital. Sin embargo, con la aparición de lo psíquico, esta complementariedad entre el elemento integrador y el elemento diferenciante se problematiza: el ser viviente se descubre como «sujeto» esto es, como resultado y agente de un proceso de individuación que lo supera en tanto que ser individuado.

Sin embargo, el ser psíquico no puede resolver su propia problemática en sí mismo; su carga de realidad preindividual, al mismo tiempo que se individúa como ser psíquico que sobrepasa los límites del viviente individuado e incorpora lo viviente en un sistema entre el mundo y el sujeto, permite la participación bajo forma de condición de individuación de lo colectivo; la individuación bajo forma de colectivo hace del individuo un individuo de grupo, asociado al grupo a través de la realidad preindividual que lleva en sí y que, reunida a la de los demás individuos, se individúa en unidad colectiva. Las dos individuaciones, psíquica y colectiva, son recíprocas entre sí; permiten definir una categoría de lo transindividual que tiende a dar cuenta de la unidad sistemática entre la individuación interior (psíquica) y la individuación exterior (colectiva)¹⁵³.

El ser psíquico, el sujeto, posee una carga preindividual fruto de su ser biológico. Esta carga preindividual de naturaleza biológica se individua en el sujeto – constituyéndolo– precisamente como sujeto, como ser psíquico, sobrepasando o desfasando el ser puramente biológico en ese ser psíquico. En la consciencia de esa carga, así como en la participación activa en la individuación o actualización de esa carga preindividual, el sujeto contribuye a la individuación colectiva. La carga preindividual contenida en un sujeto es compartida por los demás sujetos en tanto que todos son organismos que forman parte de un sistema viviente que es colectivo. La individuación colectiva, o la génesis de lo colectivo sólo puede darse bajo la asunción de una carga preindividual en el sujeto que lo conecta con los demás sujetos.

Ahora bien, esta carga pre-individual no puede tomarse como un fundamento que presente los rasgos de la unidad: se trata de una problemática, de una carga de energía potencial que busca su actualización en una nueva fase del ser. En los términos que lo planteamos en nuestro trabajo, esa carga pre-individual es una demanda y, además, una demanda colectiva, pues no se contiene únicamente en un único sujeto.

Simondon, como veremos más adelante, considera que el sujeto es consciente tanto de esa carga preindividual como de la acción necesaria para la actualización de dicha

¹⁵³ *Ibid.*

carga potencial. No llega Simondon a explicar de manera satisfactoria cómo el sujeto alumbra esa carga de energía potencial. Desde Nietzsche podemos comprender como el sujeto, en cierta medida, sólo es consciente parcialmente de dicha carga y, por tanto, la acción que emprende para su actualización sólo soluciona una parte de la problemática total, solución que no puede sino ser comunitaria. Recordemos cómo para Nietzsche, toda acción que de lugar a una génesis colectiva o a su transformación partía de una comprensión del suelo telúrico sobre el que descansaba el individuo. Este, por tanto, debe «iluminar» ese fondo de realidad preindividual para comprender el modo de resolver la problemática que le plantea. Así, si bien Simondon logra conectar lo vital y lo psico-colectivo o cultural, es Nietzsche quien descubre que esta relación se encuentra mediada por una interpretación de la problemática vital que actúa como un sistema individuante¹⁵⁴.

En cualquier caso, la consciencia de esa carga pre-individual constituye el primer estadio de la cultura, la cual, tanto desde Nietzsche como desde Simondon podemos comprender como el sistema individuante propiamente humano. De manera más precisa, para Simondon, el sistema individuante del que parte la comunidad no es sino el sistema viviente. Sin embargo, como decimos, el sujeto no es consciente de la totalidad de esa carga pre-individual de naturaleza biológica, sino que dicha carga es «interpretada» y la interpretación resultante constituye el sistema del que partirá la solución colectiva.

Como veremos Simondon sostendrá que la individuación psico-colectiva no es propiamente una individuación como tal en la medida en que constituye la efectuación o la culminación de la individuación biológica. Nosotros, desde Nietzsche, consideraremos que, en contra de Simondon, dicha individuación psico-colectiva sí que es una individuación propiamente dicha, en la medida en que parte, no meramente de la carga pre-individual biológica sino de una interpretación¹⁵⁵ de la misma que se yergue como sistema individuante propio y que en nuestro trabajo recibirá el nombre de *pathos*. La carga pre-individual del sujeto o del hombre, será considerada como vida y el proceso de individuación total, transversal a lo físico, lo biológico y lo propiamente humano o psico-colectivo será tomado como la *physis* en su conjunto. Así, entre *physis* (o naturaleza), Vida y Cultura la relación es la siguiente: la cultura (entendida como el proceso total de individuación colectiva) se enmarca como una fase propia de la *physis*, que toma su

¹⁵⁴ Cfr. López Sáenz, M. C., 2014: 107.

¹⁵⁵ Cfr. Gama Barbosa, 2014: 176-177

impulso de la vida como sistema individuante, pero bajo la forma del *pathos*, esto es, como una determinada interpretación de la problemática vital.

De manera que en la propia individuación del ser humano notamos la necesaria referencia a un «colectivo» de origen representada por el sistema vital mismo del que parte el individuo humano, pero también a un «colectivo» como solución futura sin la cual la propia individuación de lo humano no podría llevarse a cabo. En el capítulo siguiente profundizaremos en esta tesis acerca de la necesaria naturaleza colectiva de la individuación humana como individuación psico-colectiva.

Capítulo 3: La problemática vital: sensibilidad y afectividad.

a. La significatividad de la *physis*.

A la hora de comprender de qué modo el ser humano se hace cargo de la problemática vital de fondo y la resuelve a través de un proceso de individuación psico-colectivo resultan sumamente ilustradoras las reflexiones ontológicas de Luis Sáez en relación a la propia realidad humana. A la hora de describir la dimensión preindividual de lo real Sáez parte de una concepción semejante como la que llevamos sosteniendo a través de este trabajo.

Lo preindividual, en un sentido radical y no relativo a las distintas dimensiones en las que se efectúa, consiste en «potencia operante», en *dynamis*. Ahora bien, Sáez señala que la potencia operante adquiere una “musculatura propia” en su presencia extensa. Interpretando esta sentencia, podemos señalar que para que la potencia operante se refleje en su gradiente extensivo, esta potencia debe adquirir –y de hecho adquiere– una determinada musculatura, una armonía. Algo que como ya hemos comentado sostienen los tres autores principales de este trabajo. En el caso de Gracián, la potencia operante debe concretarse espaciotemporalmente para «aparecer» en el mundo. Nietzsche, al mismo tiempo sostenía un principio de jerarquía según el cual las fuerzas se relacionaban y estructuraban adquiriendo en esa misma relación su cualidad. Por último, Simondon considera que para que exista individuación, la energía que constituye la realidad preindividual debe sistematizarse de modo tal que exista una energía potencial de la que surjan singularidades que movilicen la individuación.

Sáez, por su parte, recurre a Deleuze para hablar de esa «musculatura» de la potencia operante preindividual como un *agenciamiento* de las fuerzas que produce una

gestualidad. En el agenciamiento ha cobrado forma un litigio de fuerzas a nivel intensivo y este litigio se presenta, desde ese agenciamiento, como un reto al que el hombre debe responder. Este agenciamiento, para Sáez, radica en la propia significatividad del fondo intensivo, es decir, la potencia operante como fondo intensivo adquiere una determinada gestualidad o conforma un determinado agenciamiento desde el cual esa potencia operante adquiere significatividad en tanto que reto para el hombre. Así, la constitución de todo fenómeno se entendería como una tarea pasivo-activa del hombre.

Esta gestualidad propia de la *physis* entendida como potencia operante en su dimensión preindividua, puede a su vez entenderse en el modo en el que Cristián de Bravo, en su artículo «De la experiencia griega de lo divino a partir de su distancia y proximidad», entiende dicha experiencia, esto es, como la captación de una significatividad en las cosas mismas.

Precisamente en su análisis de lo divino de Bravo insiste en el carácter inmanente de dicha significatividad propia de lo real, la cual se encuentra en las «cosas mismas», no fuera de ellas (el subrayado es nuestro):

Podría objetarse que la poesía homérica describe un mundo ideal y que la vida real del hombre griego distaba mucho del mundo cantado por el poeta. Pero aquella poesía que revelaba ese mundo a la mirada del hombre corriente no era sino el gesto revelador de un *orden reconocible por todos en sus diferentes aspectos y momentos*. Este mundo cantado por el poeta, *cuyo esplendor iluminaba el mundo corriente del hombre griego*, no era una mera invención subjetiva, sino la puesta al descubierto de los vínculos ya presentes y acostumbrados que conformaban las vivencias cotidianas de los hombres griegos¹⁵⁶.

Para de Bravo, lo divino se muestra en la propia realidad cotidiana del hombre griego como un “orden” que dotaba a esta de significatividad y que a su vez el hombre griego reconocía en su quehacer cotidiano. Esta experiencia de lo divino, pues, muestra el carácter significativo de lo real en tanto que “gesto del mundo” al que corresponde una determinada respuesta cotidiana del hombre que reconoce dicho gesto.

El carácter inmanente de esa experiencia de lo divino en la cual nosotros ciframos la significatividad propia de lo real, de Bravo lo vuelve a hacer patente en la siguiente cita:

¹⁵⁶ De Bravo, 2017: 324-325.

Por lo tanto, si lo divino no acontece como todas las cosas, ni es igual a las cosas, pero comparece *en* las cosas del mundo, en suma, si el dios acontece junto a las cosas y en el movimiento de la vida humana, entonces el dios no es algo ajeno a la vida, no la trasciende, no es algo externo y sobrenatural, pero tampoco permanece alojado en el alma del hombre o en su cerebro¹⁵⁷.

El sentido de lo real, su significatividad, no es algo ajeno a las cosas mismas sino que en ellas el ser humano descubre un reto al que dar respuesta y sobre el que, como veremos, se yergue todo edificio valorativo que actúa como guía.

Así pues, el operar por parte del ser humano exige la audacia para dejar ser a su potencia, para responder a ese impacto que provoca. Sin embargo, esta audacia que se encomienda a la potencia, sólo puede efectuarse desde una comprensión de sentido. Si bien el acto volitivo presenta una dimensión puramente «telúrica» podríamos decir, correspondiente con la potencia operante que lo anima, también muestra su envés comprensivo y este último ha de ser aprehendido:

De este modo, el acontecimiento real presupone, por un lado, la “cosa misma” que interpela al oído y la potencia operante que reclama nervadura (...) Reúne la escucha en el arrojamiento y el valor en el arrojamiento. Es a la vez comprensión operante y fortaleza concipiente¹⁵⁸.

«La cosa misma que interpela al oído» es precisamente la significatividad propia de la potencia operante, esto es, según Sáez, el agenciamiento al que ha arribado la potencia operante.

Hasta ahora, y en el planteamiento tanto de Deleuze como de Foucault, según Sáez, el sentido se ha separado de la *intensio*, bien como un derivado suyo, bien como su opuesto extensivo. Sin embargo, Sáez considera necesario introducir el sentido «naciente» como una fuerza afectante en tanto que «gesto»¹⁵⁹ del mundo. Lo que Sáez mostraría pues es que el sentido no deriva de un litigio de fuerzas, como una emanación suya o su envés extensivo, sino que se trata de la respuesta comprensiva a una significatividad ya presente a nivel intensivo como «sentido naciente» y que se corresponde con la significatividad propia de la dimensión preindividual. Señala Nietzsche en referencia al «gesto»:

¹⁵⁷ *Ibíd.*: 326

¹⁵⁸ Sáez, 2009: 180

¹⁵⁹ Nietzsche también refiere al “gesto” (*Gebärden*) como expresión de las fuerzas: «—todos los *movimientos tienen que entenderse como gestos*, como una especie de lenguaje por medio del cual las fuerzas se comprenden» (Nietzsche, 2016d: 47).

Más antiguo que el lenguaje es la imitación espontánea de los gestos, que aún hoy en día, cuando se intenta reprimir el lenguaje gestual y se aprende a dominar los propios músculos, es tan fuerte que no podemos ver un movimiento en un rostro sin que se produzca una reacción en el nuestro (...). El gesto imitado llevaba a aquél que lo imitaba al sentimiento que se expresaba en el rostro y en el cuerpo que eran objeto de imitación¹⁶⁰».

Para Nietzsche el gesto es la expresión casi inmediata de un sentimiento determinado. Ese sentimiento adquiere expresión en el gesto, en una determinada musculatura que brinda la posibilidad de comunicación de ese sentimiento. Tomando esta idea de gesto podemos señalar que la *physis* misma, en tanto que conjunto de fuerzas, también presenta un gesto determinado, gesto que manifiesta precisamente esa conjunción de fuerzas y que la comunica a un espectador.

Para ejemplificar esta idea de gesto como significatividad de la *physis* Nietzsche habla de la música:

La música en y por sí misma no es tan significativa para nuestra interioridad, tan profundamente excitante como para poder ser considerada como el lenguaje *inmediato* del sentimiento; sino que su antiquísima unión con la poesía ha introducido tanto simbolismo en el movimiento rítmico, en la intensidad y debilidad de las notas, que ahora nos imaginamos que habla directamente a la interioridad y que proviene *de la interioridad*¹⁶¹.

La música, por sí misma carece de significado expreso hasta que esa significatividad es recibida como símbolo. Por ello dice Nietzsche:

En cuanto hubo entendimiento mediante los gestos, pudo nacer un *simbolismo* del gesto: es decir, se dio acuerdo sobre un lenguaje de signos y sonidos, de manera que primero se daban juntos sonido y gesto (al que el primero se añadía simbólicamente) y luego sólo sonido (...). mientras que al principio la música, sin danza y mimo que la expliquen (lenguaje gestual) es un ruido vacío, el oído, a través de una larga habituación a esa conjunción de música y movimiento, es adiestrado en la interpretación inmediata de figuras musicales y alcanza al final un nivel de rápida comprensión, en el que ya no necesita el movimiento visible y *entiende* al músico también sin él¹⁶².

Pese a que en nuestros días la música parece presentar una significatividad por sí misma, esto es el resultado de una habituación a un gesto explicativo de dicha significatividad,

¹⁶⁰ Nietzsche, 2017: 162

¹⁶¹ *Ibid.*: 161

¹⁶² *Ibid.*: 162

por lo que la música, por sí misma, no se nos presenta significativa. La significatividad de la música la adquiere ésta a través del gesto que motiva. Por lo que podemos concluir que la significatividad de la música, encarnada en el gesto, no es más que una demanda precisamente de significación expresa: de sentido.

Este es el operar de la *physis* en tanto que conjunto energético: la *physis* se entiende como una «música», una ordenación de sentimientos que impacta al hombre a través de un gesto determinado y que el hombre debe interpretar. En el caso concreto del ser humano, la *physis* lo interpela como «gesto vivo», como la vida contenida en el sistema individuante del que parte el ser humano en tanto que individuo vivo y psíquico. Hasta que el hombre no se hace cargo de esta demanda, la música y el gesto de la *physis* quedan a-significativos. Esto fundamenta la tesis de que en Nietzsche nos encontramos con una concepción «ficcional de la realidad¹⁶³». Sin embargo, con esta idea de significatividad de la propia *physis*, la respuesta de sentido dada por el ser humano no deja de ser, como señala Vásquez Rocca una «metáfora», esta posee un fundamento de ser en la medida en que es una respuesta a una realidad demandante.

El hombre pues debe prestar atención a los gestos de la *physis* y alcanzar esos estados en los que la significatividad de la naturaleza se le hace patente demandando un sentido, así lo expresa bellamente Nietzsche:

La vida está hecha de raros y solitarios momentos de extremo significado y de numerables intervalos en los cuales, en el mejor de los casos, las sombras de esos momentos aletean a nuestro alrededor. El amor, la primavera, todas las bellas melodías, la montaña, la luna, el mar –todo nos habla plenamente al corazón sólo una vez: cuando consiguen convertirse en palabras. Pues muchos hombres no tienen en absoluto esos momentos y son ellos mismos intervalos y pausas en la sinfonía de la vida real¹⁶⁴.

No hay que dejar de prestar atención, a que para Nietzsche la misma vida se compone de esos momentos en los que la *physis* reclama sentido, sentido que no se muestra hasta que el gesto que nos lanza es convertido en palabras. La tarea del hombre es la de dotar de sentido a la *physis* que lo demanda a través de una demanda de sentido para la problemática vital.

¹⁶³ Cfr. Vásquez Roca, 2013.

¹⁶⁴ *Ibíd.*: 256

Sáez habría notado la necesidad de introducir la significatividad en la propia potencia operante como fondo intensivo de lo real y, al mismo tiempo, habría identificado esa significatividad como el resultado de la constitución de una determinada gestualidad a nivel intensivo. Sin embargo, no habría sido capaz de mostrar cómo es posible que de una pleura de fuerzas surja una gestualidad que dota de significatividad a dicho conjunto de fuerzas.

Para Nietzsche, junto a la pleura de sentimientos existe «un pensar» propio de dicha pleura y que es además un pensamiento de mando, de poder. La conjunción de pensamiento y sentimiento –conjunción indisoluble como bien señala Nietzsche– es lo que Nietzsche denomina «afecto de mando». Así pues, la voluntad, como fondo intensivo de lo real, se concibe en Nietzsche como pleura de fuerzas entendidas éstas como afecto de mando –conjunción de sentimiento y pensamiento–.

Para entender pues la gestualidad que pone en marcha el acto volitivo no basta con señalar que la voluntad se constituye en una pleura de sentimientos, es necesario señalar que esos sentimientos son tomados como afectos, como «fuerzas» (en el sentido que acabamos de exponer de una conjunción de sentimiento y pensamiento), que llevan aparejados sentir y pensar. Para que de la relación entre sentimientos que tomamos como primer término de la voluntad como fondo intensivo surja una gestualidad que ponga en marcha la acción volitiva efectiva, es necesario añadir al sentimiento el elemento del pensar y un pensar dirigido al mando, es decir, hemos de tomar a la voluntad no como un conjunto de sentimientos, sino como un conjunto de fuerzas o afectos de mando, esto es, de sentimientos orientados por un pensamiento de poder. Sólo así se entiende la siguiente sentencia de Nietzsche: «Un hombre que *quiere* –, da una orden a algo en él que obedece, o que cree que obedecerá¹⁶⁵».

Desde Nietzsche, de este modo, la significatividad propia de la *physis* no sería sino un agenciamiento jerarquizado de fuerzas que impactan al ser humano demandándole un sentido. Esta interpretación del agenciamiento de la *physis* en la que esta muestra su significatividad como demanda no tiene que ver con una concepción que tome a la *physis* como una «sustancia metafísica» como lo han querido ver algunos autores¹⁶⁶, pues este agenciamiento es precisamente fruto de su radical constitución diferencial y tensional, características que la hacen incompatible con una concepción

¹⁶⁵ Nietzsche, 2018: 309

¹⁶⁶ Cfr. Miyasaki, 2013: 257-259

metafísica sustancial: se trata de una actividad que sólo cobra cuerpo precisamente en su agenciamiento.

Por otro lado, este carácter jerarquizado y que lleva a Nietzsche a concebir la fuerza como una fuerza que lleva aparejada un elemento de mando o poder, es del todo innecesaria. Por otro lado, f Para que la *physis* adquiera significatividad, según Nietzsche, es necesario, en primer lugar un conflicto entre fuerzas que forman un pleura heterogénea no una sustancia y, en segundo lugar, que una de esas fuerzas consiga imponerse y movilizar la pleura total de la que forma parte junto con las demás. Sin embargo, para Deleuze –desde un planteamiento que no deja de ser nietzscheano– ese segundo momento en el que una fuerza prevalece sobre las demás es innecesario: el propio conflicto entre fuerzas es ya de por sí significativo.

Según el francés, todo fenómeno puede tener tantos sentidos como fuerzas capaces de apropiarse de él. Si bien, de acuerdo con esto, parece como si los fenómenos fuesen algo inerte respecto a lo cual las distintas fuerzas luchan en su afán por apropiárselo, lo cierto es que todo fenómeno, es fuerza, expresión de una fuerza¹⁶⁷. Así pues, si el fenómeno es entendido como expresión de una fuerza y, al mismo tiempo, como también señala Deleuze, toda fuerza se define por su relación diferencial con otra, tenemos pues que la propia esencia de la fuerza es plural, su esencia no puede entenderse aislada sino que implica la lucha con otra fuerza que trata de apropiarse de ella y resultado de esa lucha surge el fenómeno como expresión extensiva de esa lucha intensiva:

Una fuerza es dominación, pero también objeto sobre el que se ejerce una dominación. Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la distancia el elemento diferencial comprendido en cada fuerza y gracias al cual cada una se relaciona con las demás: éste es el principio de la filosofía de la naturaleza en Nietzsche [...] El concepto de fuerza es pues, en Nietzsche, el de una fuerza relacionada con otra fuerza: bajo este aspecto, la fuerza se llama una voluntad. La voluntad (voluntad de poder) es el elemento diferencial de la fuerza¹⁶⁸.

No se trataría por tanto de que una fuerza prevalezca sobre la otro e imponga un sentido desde el que comprender todo acontecimiento, sino que el acontecimiento o

¹⁶⁷ Cfr. Deleuze, 1998: 14

¹⁶⁸ *Ibid.*: 14-15

agenciamiento mismo por el que la *physis* adquiere significatividad no es más que la expresión del conflicto mismo entre las fuerzas que la constituyen.

Ahora bien, ya señalamos antes que no podemos entender el sentido como una mera emanación extensiva de un conflicto intensivo, sino que es necesario descubrir precisamente ese paso de lo intensivo a lo extensivo. Desde la noción simondoniana de información precisamente esa distinción entre intensivo y extensivo se hace innecesaria para descubrir la génesis de la significatividad de la *physis* así como para entender el acontecimiento como la aparición de una dimensión que compatibiliza el conflicto de fuerzas en el que, desde planteamientos como los vistos, se entiende la significatividad.

Señala Simondon:

La información, ya sea al nivel de la unidad tropística o al nivel de lo transindividual, nunca está depositada en una forma que pueda estar dada; es la tensión entre dos reales dispares, es la significación que surgirá cuando una operación de individuación descubra la dimensión según la cual dos reales dispares pueden devenir sistema-, la información es por tanto un inicio de individuación, una exigencia de individuación, nunca es algo dado; no hay unidad e identidad de la información, pues la información no es un término-, supone tensión de un sistema de ser; sólo puede ser inherente a una problemática; la información es aquello por lo que la incompatibilidad del sistema no resuelto deviene dimensión organizadora en la resolución¹⁶⁹.

La información aparece pues, en cierto sentido, como la demanda de la que venimos hablando en el trabajo. No se trata de un sentido expreso sino precisamente de posibilidades de sentido que surgen de una tensión de base. A su vez, si lo tomamos así, observamos como la demanda no está dada, sino que se trata de «la significación que surgirá cuando una operación de individuación descubra la dimensión según la cual dos reales dispares pueden devenir sistema¹⁷⁰».

En el caso del ser humano, estos dos reales dispares no son sino la carga preindividual que conecta al individuo humano con la unidad vital de la que parte y la acción individual como individuación interior y particular. El resultado es precisamente la aparición de la problemática vital misma como significativa, como portando una información consistente en la demanda de una solución es un sistema individuante

¹⁶⁹ Simondon, 2019: 19

¹⁷⁰ *Ibid.*: 36

colectivo. Este es el primer estadio de la individuación psico-colectiva, estadio en el que la problemática vital se hace patente significativamente. Esta información como demanda de sentido no presenta contenido positivo alguno:

...la información es por tanto un inicio de individuación, una exigencia de individuación no es algo dado; no hay unidad e identidad de la información, pues la información no es un término; supone tensión de un sistema de ser; sólo puede ser inherente a una problemática; la información es aquello por lo que la incompatibilidad del sistema no resuelto deviene dimensión organizadora en la resolución [...] se podría decir que la información es siempre presente, actual, pues es el sentido según el cual un sistema se individua¹⁷¹.

Es precisamente en la falta de contenido positivo en lo que la noción de información reemplaza a la noción de «forma como el sentido expreso y concreto:

*La noción de forma debe ser reemplazada por la de información que supone la existencia de un sistema en estado de equilibrio metaestable que puede individuarse; la información, a diferencia de la forma, no es jamás un término único, sino la significación que surge de una disparidad.*¹⁷²

La información se presenta como demanda de una significación concreta, como una demanda de sentido, pero no posee por sí misma contenido ninguno. Es a través de la aparición de las «señales de información» como se da el paso de la demanda de sentido a un sentido o significación concreta para la información. Las señales de información son tomadas por Simondon como «la decisión entre dos estados posibles¹⁷³». En el caso del ser humano, la información aparecería como la heterogeneidad de significaciones para la problemática vital. Antes de ofrecer una determinada solución a esa problemática, el individuo humano debe captar señales de información, es decir, decidir entre esas posibilidades y una vez decidido efectuar dicha solución.

Así, es desde el ordenamiento de la carga preindividual del individuo humano, a través de una acción conformadora, jerarquizante e interpretante, desde donde surge la significatividad como demanda, surge un sistema individuante como demanda de individuación, esto es, como demanda de comunidad como solución colectiva a una problemática transindividual. A su vez, esa significatividad es vista como un pluralidad de posibilidades de interpretación o solución. Es la decisión sobre esas posibilidades, esto

¹⁷¹ *Ibíd.*

¹⁷² *Ibíd.*: 24

¹⁷³ *Ibíd.*: 280

es, la captación de una señal de información la que moviliza el sistema para su individuación.

Ahora bien, la captación de esa señal y la movilización que implican suponen ya una determinada interpretación del sistema dentro del cual surge la información. En el caso del ser humano, el sistema vital de origen le presenta una problemática que debe resolver. Esta problemática podemos interpretarla como una información que porta señales de información como vías posibles sobre la que el individuo debe tomar una decisión. Al hacerlo, el individuo humano se encuentra interpretando de un determinado modo la problemática vital y ofreciéndole una estructuración determinada y coherente con la decisión tomada. Es desde esta estructuración de la problemática vital desde donde lo vital mismo aparece como sistema individuante para el individuo psico-colectivo que es el hombre. A este sistema lo denominaremos en este trabajo *pathos*, como la configuración vital determinada que actúa de sistema individuante para una individuación psicocolectiva.

b. El *pathos* como colectivo naciente.

Toda individuación de una comunidad parte, por tanto, de una interpretación de la problemática vital, problemática que, a su vez, aparece con la aparición de lo psíquico y con la problematización de la dualidad funcional del ser viviente de actividad diferenciante e integración en una unidad vital. Cuando a esta problemática se le ofrece una interpretación significativa se comienza a constituir un sistema individuante que nosotros denominamos *pathos*.

Este *pathos* se entiende pues como una determinada visión «de lo que hace falta», una perspectiva del suelo vital del individuo vivo que lo conecta con los otros pues esa realidad preindividual que es el *pathos* es compartida por los distintos seres cuya individualidad individua la unidad vital problematizada.

En relación a esto, Nietzsche observa en su presente que el individuo se encuentra excitado por numerosas formas de demandas correspondiente a distintas formas culturales precedentes. Es decir, el individuo posee el conocimiento acerca de las formas culturales pasadas. Cada una de estas formas se sostenía sobre una interpretación de la naturaleza que presentaba la demanda de ésta y que hoy es posible conocer e incluso asumir. Y he aquí el problema para el alemán: el individuo se encuentra lastrando una enorme carga cultural bajo la forma de distintas exigencias casi contradictorias. Esto lo lleva a un estado

de neurosis que Nietzsche considera cercano a la locura: «La suma de los sentimientos, los conocimientos, las experiencias, es decir, la carga total de la cultura se ha vuelto tan grande que hoy el peligro general es la sobreexcitación de las fuerzas nerviosas e intelectuales¹⁷⁴».

A través del saber histórico se conocen las distintas formas culturales así como la interpretación de la naturaleza a la que respondían. Y se conocen hasta un punto tal que se asumen sin la correcta comprensión de las fuerzas que lo animaban. Ante esta situación, Nietzsche considera que la única posibilidad es una comprensión exacta la *physis* en su demanda vital ofrecer una visión coherente del fondo preindividual sobre el que se yergue la comunidad para así poder emprender una respuesta resolutive conjunta y coherente. En definitiva, Nietzsche considera que es necesario el establecimiento de un *pathos* que actúe como sistema individuante de una nueva comunidad.

Esta idea de un *pathos* como base para la comunidad la encontramos también en Simondon y su idea de «comunidad afectiva». Para Simondon, si es posible hablar de una individuación colectiva, de la individualidad de una comunidad, es gracias a la realidad afectivo-emotiva compartida:

...es al nivel de los temas afectivo-emotivos, mixtos de representación y de acción, que se constituyen los agrupamientos colectivos. La participación interindividual es posible cuando las expresiones afectivo-emotivas son las mismas. Los vehículos de esta comunidad afectiva son entonces los elementos no solamente simbólicos sino también eficaces de la vida de los grupos; régimen de las sanciones y de las recompensas, símbolos, artes, objetos colectivamente valorizados y desvalorizados¹⁷⁵.

La dualidad funcional del ser viviente, su proceso de integración y diferenciación a partir de un sistema individuante se lleva a cabo gracias a la percepción y a la acción del individuo. A través de la percepción el individuo produce representaciones continuas en relación a la unidad vital; por su parte, a través de la acción, el individuo amplifica esa continuidad introduciendo una discontinuidad respecto a las representaciones que lo unen a la unidad vital.

Esta aparente oposición en el proceso de individuación vital adquiere coherencia y compatibilidad a través de la afectividad, la cual establece una relación que veremos

¹⁷⁴ Nietzsche, 2017: 178.

¹⁷⁵ Simondon, 2019: 313

más adelante entre ambos procesos. Lo que nos interesa ahora es que, con la aparición de lo psíquico, la afectividad pierde su carácter resolutorio y pasa a constituir ella misma una problemática que necesita resolución. La problemática vital es precisamente la ruptura entre la función diferenciante del individuo y su función integradora. Entendiendo que esta dualidad funcional tiene un carácter afectivo, la problemática vital, así como su resolución a través del establecimiento de una interpretación que sistematice esa problemática, presenta una naturaleza afectiva.

Al mismo tiempo, esta problemática vital sobrepasa al individuo separado, se trata de una realidad transindividual común a los distintos seres psíquicos. Por lo que podemos decir que todo individuo humano comparte como suelo individuante una realidad preindividual de corte afectivo-emotivo. Esta realidad preindividual es, para Simondon, la única que puede garantizar una comunicación intersubjetiva real que sea el anuncio de una individuación colectiva:

Son las instancias afectivo-emotivas las que constituyen la base de la comunicación intersubjetiva [...]. Semejante comunicación se establece por medio de la participación; ni la comunidad de acción ni la identidad de los contenidos de conciencia bastan para establecer la comunicación intersubjetiva. Esto explica que pueda establecerse una comunicación semejante entre individuos muy desemejantes, como un hombre y un animal, y que puedan nacer simpatías y antipatías muy vivas entre seres muy diferentes¹⁷⁶.

La problemática vital tiene que ver con que el ser viviente no puede resolver la disparidad que le presenta su propia carga afectiva. A su vez, esta afectividad del viviente era el modo en el que lo vital mismo se individuaba. Los distintos seres vivientes individuados no son sino la realización de una individuación común como lo es la realidad vital. De manera que es a nivel afectivo dónde debe buscarse la solución, la cual pasa, como decimos, por el establecimiento de una significación determinada a la problemática misma.

Este es, para Simondon el origen de toda espiritualidad, la cual desde esta interpretación pierde cualquier aspecto metafísico o teológico concreto: la espiritualidad es la significación de una problemática vital de corte afectivo. De manera que no se trata de que exista una vida biológica y, como añadido, una vida espiritual; sino que la

¹⁷⁶ *Ibid.*: 314

espiritualidad es ella misma la efectuación de la individuación vital común a los seres individuados en una dimensión distinta, a saber, la psico-colectiva:

La espiritualidad no es otra vida, pero tampoco es la vida misma; es otra y la misma, es la significación de la coherencia entre lo otro y lo mismo en una vida superior. La espiritualidad es la significación del ser como separado y ligado, como único y como miembro de lo colectivo; el ser individuado es a la vez único y no único; es preciso que posea las dos dimensiones; para que lo colectivo pueda existir, es preciso que la individuación separada lo preceda y contenga todavía lo preindividual, aquello a través de lo cual lo colectivo se individualará religando al ser separado¹⁷⁷.

Esta espiritualidad como la significatividad propia de la problemática vital es común a todos los individuos psíquicos y constituye el suelo para la individuación colectiva como respuesta a esta problemática.

Ahora bien, según Simondon, no debemos confundir esta espiritualidad con la interindividualidad. La relación interindividual, al contrario corre el riesgo de encubrir esta verdadera relación afectiva que, en palabras de Simondon, debe recibir el acertado nombre de «transindividualidad»:

La relación interindividual puede seguir siendo una simple relación y evitar la reflexividad [...] en la medida en que la relación interindividual ofrece una prevalorización del yo captado como personaje a través de la representación funcional que otro se hace de él, esta relación evita la agudeza del cuestionamiento de uno mismo por sí mismo. Por el contrario, la verdadera relación transindividual sólo comienza más allá de la soledad; es constituida por el individuo que se ha puesto en entredicho, y no por la suma convergente de los vínculos interindividuales¹⁷⁸.

A través de la representación que el otro tiene del individuo, este puede evitar el cuestionamiento de sí que, como vimos con Nietzsche, conducía precisamente al descubrimiento de esta dimensión vital problemática del individuo, en la medida en que éste, a través de esa representación, toma conciencia de sí desde dicha representación, evitando un cuestionamiento que lo conduciría a descubrir su carácter ligado aunque problemático. Sólo en la soledad descubre el individuo esta trabazón transindividual que precisamente funda cualquier relación interindividual posterior, algo que Simondon

¹⁷⁷ *Ibid.*: 317-318

¹⁷⁸

muestra a través, precisamente, de la figura de Zaratustra y del equilibrista en un pasaje que, por la relevancia que supone para este trabajo, así como su belleza, me permito citar de manera casi completa:

La relación transindividual es la de Zaratustra con sus discípulos, o la de Zaratustra con el equilibrista que se ha destrozado en el suelo frente a él y ha sido abandonado por la muchedumbre; ella sólo no consideraba al funámbulo por su función; lo abandona cuando, muerto, deja de ejercerla; por el contrario, Zaratustra se siente hermano de este hombre, y carga su cadáver para darle sepultura; es con la soledad que comienza la prueba de la transindividualidad, en esta presencia de Zaratustra ante un amigo muerto abandonado por la muchedumbre. Lo que Nietzsche describe como el hecho de querer «subir sobre sus propios hombros» es el acto de todo hombre que hace la prueba de la soledad para descubrir la transindividualidad¹⁷⁹.

Así, El *pathos* como sistema individuante para la individuación colectiva presenta una naturaleza «transindividual» que el individuo descubre en su soledad relativa precisamente a su carácter individuado. No surge de la relación interindividual como una superestructura que justifique una determinada comunidad ya constituida sino que precede a la génesis misma de la comunidad: es su fuente intensiva. Por ello Simondon va a considerar que es esta dimensión transindividual la fuente de todas las religiones y no, como lo presenta la sociología la sociedad ya constituida la que hace emerger el sentimiento religioso. Este sentimiento religioso parte de una previa relación transindividual que puede –y de hecho es– socializada, pero que su origen no es social sino vital, afectiva y problemática. El *pathos* actúa como fuente de toda la individuación cultural, entendiendo por cultura como el horizonte de sentido compartido por todos los individuos de un grupo que ha sido individuado a partir de una problemática vital compartida. Tal problemática posee una información que el individuo capta mediante señales significativas que estructuran y sistematizan dicha problemática en un sistema o *pathos* afectivo transindividual. Este *pathos* es fuente de toda espiritualidad, la cual no es vista sino como una expresión de esa significatividad de la problemática vital, como un sentido dado a la misma. A partir de esta «conciencia colectiva» se emprende una estructuración social determinada que efectúe el sentido dado a la problemática de origen

¹⁷⁹ *Ibid.*: 357

y lo resuelva en una determinada «corporeidad colectiva» que podemos entender como la sociedad misma¹⁸⁰.

La individuación psico-colectiva incluye todos estos momentos de establecimiento de un *pathos*, expresión del mismo en una conciencia colectiva espiritual y efectuar resolutoria en una corporeidad colectiva. A su vez, a todo este proceso es a lo que en este trabajo denominamos cultura. A continuación nos detendremos pormenorizadamente en cómo se produce la problematización de lo vital a partir de la dualidad funcional del ser viviente como paso previo para comprender correctamente la aparición de lo psíquico y el comienzo de la génesis de la cultura.

c. Sensación, percepción y acción: la orientación del ser viviente en su mundo.

La individuación psico-colectiva, por tanto, se presenta como una problemática vital de corte afectivo. Como hemos dicho la afectividad del ser viviente es la encargada de compatibilizar la dualidad funcional del viviente. Esta dualidad consistente en las funciones integradoras y diferenciadoras del individuo se corresponde a su vez con la percepción del ser viviente y la actividad de éste.

Deteniéndonos ahora en cómo se produce esta percepción del mundo por parte del viviente, en primer lugar, debemos analizar la noción de «tropismo» empleada por Simondon y que extrae del estudio biológico del crecimiento de las plantas¹⁸¹. Cuando el individuo recibe una sensación, no está recibiendo un dato único, separado y claro, sino que percibe todo un mundo «estructurado» de acuerdo a la sensación. Así, a un sujeto hambriento se le presenta un mundo orientado de acuerdo a la satisfacción de esa necesidad. El problema radica en que, de acuerdo a las distintas sensaciones y estados del individuo, éste recibirá diferentes mundos incoordinados entre sí, como por ejemplo un mundo de acuerdo a su necesidad de reproducirse y otro de acuerdo a la necesidad de defenderse o sobrevivir. Es a esto a lo que Simondon denomina *tensión psíquica* (*tension psychique*¹⁸²), esto es, las diferentes posibilidades de orientación dentro de una multiplicidad de mundos perceptivos ofrecidos por la sensación. La sensación ofrece al individuo múltiples mundos perceptivos, distintas direcciones posibles que se presenta incompatibles entre sí como la «tensión psíquica» del individuo. El tropismo es el correlato de esta sensación como posibles elecciones dentro de esa pleura de mundos. Es

¹⁸⁰ Cfr. *Ibid.*: 388.

¹⁸¹ Cfr. Simondon, 2015: 253

¹⁸² Cfr. Simondon, 2007: 77

la percepción la que compatibiliza esta disparidad que se establece entre los datos ofrecidos por la sensación y los tropismos posibles en base a esos datos:

...la sensación es esta presencia al mundo de los gradientes, y tiene por correlato la respuesta del tropismo, no el reflejo. Pues el tropismo es total y corresponde a un cuestionamiento del individuo enteramente individuado; pero no corresponde a un cuestionamiento por un mundo único; existen varios mundos de tropismos, mundos contradictorios o divergentes que incitan a tropismos sin punto de fuga común. La percepción busca el sentido de los tropismos, es decir el sentido de las respuestas coordinadas a las sensaciones¹⁸³.

El dato al que accede el individuo a través de la sensación no es un objeto sino un conjunto incoordinado de mundos perceptivos de acuerdo al estado del individuo. Simondon señalará que la sensación ofrece «señales de información», posibilidad de decisión sobre distintos mundos perceptivos configurados de acuerdo a los estados del individuo. La sensación no presenta, como tal un mundo determinado y estructurado, sino que presenta la problemática de los diversos mundos perceptivos, esto es, diversos mundos orientados de acuerdo a diferentes estados. La sensación por tanto es la posibilidad abierta, la necesidad de una elección entre un mundo u otro, entre una determinación del mundo de acuerdo a un estado o de acuerdo a otro. A su vez, cada uno de estos mundos perceptivos se estructura de acuerdo a una diada formada por términos extremos pero captada desde su centro:

...la estructura unidimensional de la respuesta está ya prefigurada en la naturaleza del cuestionamiento, en la estructura de la sensación; la problemática que existe al nivel de la sensación es una problemática de la orientación según un eje que ya está dado. La estructura del mundo sensorial, y por consiguiente también del tropismo que le corresponde, es la diada indefinida de lo cálido y lo frío, de lo pesado y lo liviano, de lo oscuro y lo claro; la sensación es espera del tropismo, señal de información para el tropismo; es lo que orienta al viviente a través del mundo¹⁸⁴.

Así la problemática que se presenta a nivel de la sensación es una problemática sobre diversas orientaciones posibles en base a diferentes mundos perceptivos estructurados en base al estado del individuo sensitivo. La orientación se encuentra ya dada en la sensación, pues los distintos mundos perceptivos ya se encuentran orientado de acuerdo al estado del individuo, el problema es que no se trata de un dato unitario, no

¹⁸³ Simondon, 2019: 326-327

¹⁸⁴ *Ibid.*: 327

sólo se percibe un único mundo perceptivo, sino múltiples en base a las múltiples necesidades que presenta el individuo.

Por otro lado, esta concepción de la sensación choca frontalmente con una concepción objetivista que concibiese que el dato sensitivo es un objeto determinado y estructurado de entrada¹⁸⁵:

...la objetividad no es primera [...] lo que es primero es la orientación, y es la totalidad de la orientación la que comporta la pareja sensación-tropismo; la sensación es la captura de una dirección, no de un objeto; es diferencial, lo que implica el reconocimiento del sentido según el cual una diada se perfila¹⁸⁶.

La sensación es «captura de una orientación» porque presenta mundos ordenados de acuerdo a un eje que marca la necesidad en base a la cual aparece ese mundo y es diferencial en la medida en que presenta una diversidad de mundos perceptivos y de orientaciones de acuerdo a ellos.

Ahora bien, si la sensación supone la captación de un mundo orientado en base a la necesidad del individuo, otro dato que otorga la sensación es precisamente ese estado. Los mundos a los que el individuo accede a través de la sensación son el desdoblamiento del *médium* que supone la necesidad. Simondon para mostrar esto toma como ejemplo la temperatura y la iluminación, mostrando como en el mundo perceptivo captado en base a la temperatura se orienta de acuerdo a lo cálido y lo frío en relación a una «región óptima» como demarcada por el individuo:

...la polaridad del tropismo implica captación simultánea de tres términos: el médium del ser viviente entre lo más cálido y lo más frío, entre lo más luminoso y lo más oscuro. El ser viviente busca en el gradiente la zona óptima, valora en relación al centro en el que reside los sentidos de la diada cuyo centro ocupa [...]. La sensación se relaciona con el estado del viviente instalado en una región óptima de cada diada cualitativa, que coincide con un gradiente del mundo; es la captación del centro de una bipolaridad¹⁸⁷.

Por esto es por lo que Simondon concluye que la sensación radicalmente es la captación de ese centro representado por la «zona óptima» en base a la cual se estructura un mundo perceptivo como desdoblamiento de ese *médium* en dos extremos. Ahora bien, ese *médium* a su vez es captado en base a una necesidad demarcada por el estado del

¹⁸⁵ Cfr. *Ibíd.*

¹⁸⁶ *Ibíd.*

¹⁸⁷ *Ibíd.*: 327-328

individuo. Supongamos un individuo hambriento, éste captará, en primer lugar un mundo orientado en base al médium de la saciedad, la cual se desdoblará en el término extremo de la inanición y de la sobrealimentación.

Ahora bien, como decimos, la sensación no sólo ofrece un único dato, sino la pluralidad diferencial de mundos perceptivos de acuerdo a distintas necesidades. Para Simondon es precisamente la percepción como actividad integradora del individuo la que integra todos esos mundos en una nueva dimensión que los compatibiliza:

...la sensación es poder de diferenciación, es decir de captura de estructuras relacionales entre objetos o entre el cuerpo y los objetos; pero esta operación de diferenciación sensorial sólo puede ser coherente consigo misma si es compatibilizada por otra actividad, la actividad de integración, que es percepción. Sensación y percepción no son dos actividades que se continúan, proporcionando una, la sensación, una materia a la otra; son dos actividades gemelas y complementarias, las dos vertientes de esta individuación amplificante que el sujeto efectúa según su relación con el mundo¹⁸⁸.

La percepción es la actividad integradora complementaria a una actividad diferenciante marcada por la sensación. Es la percepción la encargada de estructurar la pleura diferencial de mundos perceptivos que ofrece la sensación. A su vez, ante esta estructura dada se produce la acción del individuo dentro de esa estructuración brindada por la percepción: la percepción integra los diversos mundos perceptivos de la sensación y, dentro de esa nueva sistemática que ofrece la percepción, el individuo puede actuar en un mundo. La percepción aparece como un sistema individuante que compatibiliza la disparidad entre la sensación y los tropismos posibles de acuerdo a esa sensación. El acto del individuo, la dirección que éste toma en base a la sensación, el tropismo y la percepción es precisamente la que individua el trayecto vital de ese individuo en el mundo. A su vez, a este sistema que conforma la percepción, Simondon lo denomina, siguiendo de nuevo a Lewin como «campo psicológico», sistema individuante de pleno derecho de las realidades perceptivas particulares. A través de su acción precedida y en el seno del campo psicológico el individuo individúa la realidad percibida pues «es al orientarse que el sujeto puede reducir a la unidad los aspectos de la heterogeneidad cualitativa e intensiva, y operar la síntesis de lo diverso homogéneo; este acto de orientación reacciona en efecto sobre el medio que se simplifica¹⁸⁹»

¹⁸⁸ *Ibíd.*: 262.

¹⁸⁹ *Ibíd.*: 309.

Con esta concepción sobre la percepción del mundo por parte del ser psíquico Simondon cree responder a la pregunta de cómo es posible que el individuo capte objetos separados y no un continuum de sensaciones sin forma. La propia captación de realidades separadas es, ella misma, una individuación que parte, como toda individuación de un sistema individuante conformado por la percepción, la cual integra sensación y tropismo como la disparidad que permite la aparición de la singularidad de una acción por parte del ser psíquico en cuyo desarrollo individualiza los objetos hacia los que dirige dicha acción. A su vez, como ha notado Montoya Santamaría¹⁹⁰

d. La realidad afecto-emotiva del individuo.

Tras el apartado anterior comprendemos, pues, como la percepción compatibiliza la en el campo psicológico la multiplicidad de mundos perceptivos y cómo de ese campo se individualiza una determinada orientación del individuo a través de su acción. Tenemos pues que la percepción integra una doble funcionalidad al igual que el propio individuo que percibe: una actividad diferenciante basada en la sensación, y una actividad integradora de la que precisamente se encarga la propia percepción.

A través de la percepción, el individuo vivo integra información, la percepción, pese a implicar funciones tanto integradoras como diferenciantes, cumple, en tanto en relación al ser vivo en su totalidad, una función integradora almacenando información adquirida del mundo. La función diferenciante la lleva a cabo en el individuo vivo su propia actividad a través de la cual la energía potencial que posee en tanto que sistema vivo (individuo y medio asociado) se distribuye a lo largo del tiempo rompiendo con toda unidad previa. De manera que en el individuo vivo existe una disparidad entre la percepción tal como la hemos descrito y la acción.

A la hora de analizar la percepción señalamos que es precisamente la acción la que individualiza y hace posible una captación de los objetos en su particularidad, partiendo de la información almacenada por la percepción. Esta compatibilidad entre acción y percepción, sin embargo no la hemos explicado aún y debemos ahora detenernos en aquello que permite la transducción de esa disparidad a una nueva dimensión en la que dicha disparidad se resuelva. Nos referimos a la afectividad.

Es a través de la afectividad que el individuo puede particularizar el objeto de la percepción a partir de la disparidad formada por esta y por la actividad diferenciante.

¹⁹⁰ Cfr. Montoya Santamaría, 2006: 78-81

Como señalamos, la percepción ofrece un mundo perceptivo determinado pero general y que puede llegar a ser común, señala Simondon, a la especie en su conjunto, de ahí que la percepción tome un rol integrador. La actividad diferenciante del individuo vivo en su individuación, por el contrario, supone la particularización diferencial de ese mundo perceptivo común. En esta actividad, el individuo pasa de la unidad del mundo perceptivo a la unidad singular de un objeto, pero esto sólo es posible por la afectividad que media entre la percepción y la actividad diferencial del individuo resolviendo la disparidad entre lo general e integrador de la primera y lo particular y diferencial de la segunda:

Cuando un sujeto quiere expresar sus estados internos, recurre a esta relación [entre lo general y lo particular], por intermedio de la afectividad, principio del arte y de toda comunicación. Para caracterizar una cosa exterior que no se puede mostrar, se pasa de la totalidad continua del conocimiento a la unidad singular del objeto a evocar a través de la afectividad, y esto es posible porque la afectividad está presente y disponible para instituir la relación. Toda asociación de ideas pasa por esta relación afectiva¹⁹¹.

A través de la afectividad un individuo vivo puede integrar un estado interno particular en la medida en que, a través de la afectividad, ese estado particular del individuo se relaciona con la representación del mundo perceptivo compartido. Del mismo modo, el individuo vivo puede caracterizar un objeto a él particular y exterior a él en la medida en que, de nuevo, la afectividad media entre la totalidad «continua del conocimiento» y la unidad singular del objeto a evocar. De este modo comprendemos como la unidad vital implica una afectividad compartida que permite compatibilizar lo común y lo diferente, la dualidad funcional de lo vivo.

Es gracias a esta compatibilización que lleva a cabo la afectividad entre lo común y lo diferente, entre la integración y la diferenciación que el individuo vivo conserva su identidad. Sin la mediación necesaria los procesos de integración darían como resultado la «nada del conocimiento» una representación sin significación real para el individuo que actúa. Su actividad no produciría la diferenciación necesaria que efectúa la continuidad de la unidad vital de origen, que individúa esta unidad que para el individuo es sistema individuante. Se trataría del estetismo que ya comentamos en el capítulo 1.a de esta parte. Pero del mismo modo, una acción diferenciante que no si la coherente integración en una representación compartida haría que el individuo se enfrentara siempre de nuevo ante lo ya conocido produciendo la «nada de la acción»: su acción carecería de

¹⁹¹ *Ibid.*: 197.

significado tanto para él mismo como individuo –pues no poseería mismidad en sentido estricto– como para el sistema total representado por la unidad vital. Así, tanto la identidad de la unidad vital, como la identidad del individuo vivo separado se entiende como una unidad afectiva.

Ahora bien, con la aparición de lo psíquico la afectividad deja de jugar este rol mediador que garantizaba tanto la identidad del individuo separado como de la unidad vital.

...cuando la afectividad ya no puede intervenir como poder de resolución, cuando ya no puede efectuar esta transducción que es una individuación perpetuada en el interior de lo viviente ya individuado, la afectividad abandona su papel central en lo viviente y se organiza junto a funciones perceptivo-activas; una problemática perceptivo-activa y una problemática afectivo-emocional [...] La diferencia esencial entre la simple vida y el psiquismo consiste en que la afectividad no juega el mismo papel en esos dos modos de existencia; en la vida, la afectividad posee un valor regulador; se eleva sobre las otras funciones y asegura esa permanente individuación que es la vida misma; en el psiquismo, la afectividad es desbordada; plantea problemas en lugar de resolverlos, y deja no resueltos los problemas de las funciones perceptivo-activas¹⁹².

A la hora de analizar el funcionamiento de la afectividad en el ser psíquico, Simondon concluye que ésta actúa de modo semejante a como a la sensación. Como vimos a través de la sensación el individuo se confronta con una multiplicidad de mundos perceptivos o tropismos, los cuales son coordinados por la percepción. La afectividad por su parte integra diferentes cualidades afectivas en base a «universos afectivos» constituidos en base a díadas cualitativas. Se ha querido reducir esta disparidad de «universos afectivos» a la díada formada por el placer y el dolor, sin embargo, para Simondon, placer y dolor son sólo la elaboración de la afectividad como medio para coordinar diferentes cualidades afectivas primitivas incoordinadas:

Placer y dolor son ya aspectos elaborados de la afección; son dimensiones según la totalidad del ser, mientras que las cualidades afectivas primarias pueden no ser estrictamente compatibles entre ellas sin la común integración según el placer y el dolor; si expresamos esta relación en vocabulario crítico, el placer y el dolor son más bien “formas a priori” de la afectividad, antes que el dato afectivo¹⁹³.

¹⁹² *Ibíd.*: 201

¹⁹³ *Ibíd.*: 325-326.

Toda afección se polariza de acuerdo a díadas cualitativas (lo alegre y lo triste, lo afortunado y lo desafortunado, la amargura y la felicidad, etc.) que no tienen según Simondon por qué estar coordinadas y que constituyen el resultado de la afectividad para coordinar cualidades afectivas experimentadas e incompatibles entre ellas, la díada formada por el placer y el dolor es sólo un universo afectivo más.

Ahora bien, del mismo modo que la pluralidad de tropismo hacía necesaria la coordinación de la percepción que conformaba el sistema individuante para la captación concreta del objeto, la pluralidad de universos afectivos en el ser psíquico hace aparecer la emoción como coordinación de los mismos:

...la pluralidad de las orientaciones tropísticas convoca a la unificación perceptiva y el conocimiento del objeto tanto como la pluralidad de los subconjuntos afectivos convoca al nacimiento de la emoción. La emoción nace cuando la integración del estado actual a una única dimensión afectiva es imposible, así como la percepción nace cuando las sensaciones hacen un llamado a tropismos incompatibles¹⁹⁴.

El funcionamiento de la afectividad es el mismo que el de la percepción. A través de la sensación se le presentaban al individuo diferentes mundos perceptivos polarizados. Era la percepción la que coordinaba esos diferentes mundos perceptivos en lo que Simondon denominaba «campo psicológico» como sistema individuante para la captación de los objetos particulares del mundo. Por su parte, la afectividad da como resultado la elaboración de mundos afectivos diádicos y polarizados que integran las distintas cualidades afectivas experimentadas. La emoción es la encargada de coordinar esos mundos afectivos.

Ahora bien, si en el individuo vivo la afectividad jugaba el rol de transductor desde el campo psicológico como información almacenada y común a la especie y la actividad diferenciante que particularizaba y diferenciaba esa información; en el ser psíquico esa transducción no se da: la disparidad entre lo perceptivo integrador y la actividad diferenciante del ser psíquico no se resuelve en la unidad vital afectiva que caracterizaba a la unidad vital, sino que la afectividad hace aparecer una nueva disparidad entre universos afectivos que debe resolver la emoción del mismo modo que la sensibilidad hacía aparecer una disparidad de mundos perceptivos que debe resolver la percepción. El ser psíquico en su pura individualidad no puede resolver el problema de los mundos

¹⁹⁴ *Ibid.*: 329.

perceptivos y los mundos afectivos en sí mismo. En el ser viviente, la disparidad entre los mundos perceptivos se resolvía a través de la percepción gracias a la unidad vital afectiva: la afectividad del individuo vivo era aquello que lo conectaba con la unidad vital. Cuando, con la aparición de lo psíquico la afectividad ya no lo conecta con esa unidad vital, sino que le plantea una problemática que se encabalga con la problemática que le plantea su sensibilidad, el individuo debe recurrir a una nueva dimensión que ya no es la vital para resolver ambas problemáticas. Es por ello que para Simondon la emoción y la percepción deben ser vistas como un llamado a la individuación colectiva¹⁹⁵ que resuelva las problemáticas del mismo modo que la unidad vital resolvía la disparidad entre percepción y acción en el ser vivo:

...percepción y emoción hacen un llamado a través de su pluralidad a una integración más elevada, integración que el ser no puede hacer advenir con su pura individualidad [...] Para que pueda formarse una red de puntos-claves, que integre todos los puntos de vista posibles, y una estructura general de la manera de ser, que integre todas las emociones posibles, es preciso que pueda advenir la nueva individuación que incluya la relación con el mundo y la relación del viviente con los otros vivientes: hace falta que las emociones vayan hacia los puntos de vista perceptivos, y que los puntos de vista perceptivos vayan hacia las emociones; una mediación entre percepciones y emociones está condicionada por el dominio de lo colectivo, o transindividual¹⁹⁶.

Además de dejar sin resolver el problema perceptivo tal y como vimos, lo psíquico supone una nueva incompatibilidad entre el mundo afecto-emotivo del individuo y el mundo perceptivo del mismo. Según Simondon esta disparidad sólo puede resolverse a través de una mediación entre emoción y percepción que sólo puede darse en la dimensión colectiva. Lo colectivo es pues visto por Simondon como «el lugar mixto y estable en el que las emociones son puntos de vista perceptivos y los puntos de vista son emociones posibles¹⁹⁷», como esa dimensión en la que los puntos de vistas, los mundos perceptivos de los otros pueden ser integrados como emociones posibles al tiempo que las propias emociones se integran en los otros como puntos de vistas. Es a través de lo colectivo donde efectivamente se produce una solución a la problemáticas emotivo-afectivas y perceptivo-activas.

¹⁹⁵ Cfr. Montoya Santamaría, 2006: 83-84

¹⁹⁶ *Ibíd.*: 331

¹⁹⁷ *Ibíd.*

A través de la afecto-emotividad y las percepción el individuo se sabe a sí mismo como perteneciente a un proceso de individuación que va más allá de él, que lo sobrepasa en tanto individuo constituido. La individuación psico-colectiva, como decíamos, no es para Simondon una individuación en sentido estricto: se trata de la consumación de la individuación vital que, para efectuarse, debe recurrir a una nueva dimensión. De este modo la emoción y la percepción son índice, no de la individualidad del individuo sino de la relación de esta individualidad con la individuación total de lo vital mismo:

La afecto-emotividad es un movimiento entre lo indeterminado natural y el hic et nunc de la existencia actual; es aquello a través de lo cual se efectúa en el sujeto este ascenso de lo indeterminado hacia el presente que va a incorporarlo en lo colectivo [...] los estados afectivos positivos señalan la sinergia de la individualidad constituida y del movimiento de individuación actual de lo preindividual; los estados afectivos negativos son estados de conflicto entre esos dos dominios del sujeto¹⁹⁸.

Lo colectivo no sólo supone la mediación y compatibilidad entre la emoción y la percepción sino que también incorpora la acción en base a la afecto-emotividad del individuo. La emoción efectúa para el individuo una orientación de su mundo, le otorga un sentido. Toda acción dentro de un mundo colectivo encierra una emoción posible tanto para el propio individuo como para los receptores de esa acción. En relación al propio individuo, la acción se hace posible sólo dentro de un mundo polarizado emotivamente, esto un mundo que posee sentido en base a la afecto-emotividad del individuo. Al mismo tiempo, la acción será recibida por los otros de acuerdo a la polarización emotiva de su mundo:

La expresión de la afectividad en lo colectivo tiene un valor regulador; la acción pura no tendría ese valor regulador de la manera en que lo preindividual se individúa en los diferentes sujetos para fundar lo colectivo; la emoción es esa individuación efectuándose en la presencia transindividual, pero la afectividad misma precede y sigue a la emoción; es, en el ser sujeto, lo que traduce y perpetúa la posibilidad de individuación en lo colectivo¹⁹⁹.

La acción sólo resuelve la disparidad entre acción y percepción en un mundo colectivo dónde la acción del propio individuo es interpretada emotivamente por el resto de individuos. Lo mismo ocurre con la emoción respecto a la disparidad afectiva: «la emoción es la significación de la afectividad», esto es, se trata de una suerte de decisión

¹⁹⁸ *Ibíd.*: 318

¹⁹⁹ *Ibíd.*: 319

acerca de los diversos universos afectivos como respuesta a la acción de los otros individuos implicados en la individuación colectiva. Es en lo colectivo donde el individuo puede efectuar su individuación, donde tiene su génesis como individuo verdaderamente humano que ha resuelto de manera parcial y siempre continuada su problemática psíquica:

Las verdaderas propiedades del individuo están al nivel de su génesis, y, por esta misma razón, al nivel de su relación con los otros seres, pues si el individuo es el ser siempre capaz de continuar su génesis, es en su relación con los otros seres donde reside ese dinamismo genético²⁰⁰.

De manera que tanto la emoción como la percepción en el ser psíquico apuntan a la dimensión colectiva como aquella donde ambas funciones adquieren significación, esto es, dónde resuelven la problemática psíquica que el ser individuado por sí mismo no puede resolver desde su pura individualidad. Por ello Simondon considerará que es en lo colectivo allí donde el individuo efectúa su individuación.

Capítulo 4: Génesis de lo colectivo.

a. Lo colectivo como solución a la problemática psíquica.

De manera que el individuo viviente, con la aparición de lo psíquico, se problematiza. La disparidad que contiene en base a su dualidad funcional no se resuelve por la referencia a la unidad vital afectiva sino que por el contrario su propia afectividad es parte de la problemática que debe resolver: lo vital mismo aparece como problema que el individuo debe resolver pero cuya resolución desborda al individuo en su individualidad y hace necesaria la referencia de éste a una nueva dimensión de individuación: lo colectivo.

Como hemos analizado en el capítulo anterior, la problemática vital que aparece ante el individuo con la aparición de lo psíquico exige lo colectivo como dimensión resolutoria. Si esto nos ha quedado claro de Simondon, también conviene dirigir la mirada a las reflexiones de Nietzsche al respecto. Para el alemán, la cultura olímpica helena, entendida como ejemplo de esa dimensión colectiva a la que hacíamos referencia en el capítulo anterior, es resultado de una problemática radical del individuo expresada a través del relato mítico de Sileno y las enseñanzas que este ofrece al rey Midas:

²⁰⁰ Simondon, 2019: 99

Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo, el rey Midas había tratado cazar en el bosque al sabio Sileno, acompañante de Dioniso, sin poder cogerlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demón; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: «estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto»²⁰¹.

Fue este presentimiento de la sabiduría griega de la «verdad horrorosa», sobre la que clava sus raíces el edificio olímpico de la cultura helénica, el cual fue construido por los griegos, según Nietzsche, para poder vivir sobre esa verdad. Tomando la génesis de la cultura helénica como paradigma, Nietzsche comprenderá que lo colectivo humano, el mundo cultural no es sino fruto de la constatación, por parte del individuo humano, de su radical problemática, constatación que lo conecta con una realidad transindividual. A su vez, esta visión problemática del fundamento del individuo humano niega a este cualquier fundamento estable. Esta es la correcta interpretación del nihilismo en Nietzsche: no un vacío sin más como fundamento sino la realidad de una pluralidad afectiva sin orden²⁰². A esta misma conclusión llega Simondon en base a lo analizado en el capítulo anterior:

Después de haber sido constituido como ser acabado, el hombre entra de nuevo en una carrera de inacabamiento en la que busca una segunda individuación; la naturaleza, y el hombre de cara a ella, no basta. Quedan aún fuerzas y tensiones que van más lejos que el grupo frente a la naturaleza; por eso el hombre se piensa como ser espiritual, y con razón²⁰³.

Esta «espiritualidad» tiene que ver con el carácter transindividual del proceso de individuación del que el individuo como realidad individuada no es sino un resultado parcial: se encuentra inacabado. A su vez es en base a esta transindividualidad que la respuesta que el individuo debe otorgar a la problemática que le plantea su realidad psíquica no puede sino ser colectiva.

Ambas posturas, tanto la de Nietzsche como la de Simondon en relación al carácter inacabado del individuo –en el caso de Simondon– y a su nihilidad –en el caso de Nietzsche– se complementan con la visión que sobre el hombre también manifiesta Gracián en relación a su concepto de «ser persona». Para Gracián, como analizamos en

²⁰¹ Nietzsche, 2016: 345-346

²⁰² Cfr. Gutiérrez Lozano, 2011: 49-62.

²⁰³ Simondon, 2019: 383

relación a su noción de «genio» el ser humano posee una naturaleza entendida como una determinada configuración de sus capacidades y que le otorgan una naturaleza individuada. Ahora bien, junto con el genio, el ser humano posee ingenio, una capacidad que lo conecta con la potencia creadora de la naturaleza que en Gracián representa a la divinidad. El genio consiste en una naturaleza «abierta» del individuo que este debe «perfeccionar». Existe pues una distinción en Gracián entre la mera humanidad y el «ser persona» como el perfeccionamiento virtuoso de la humanidad que posee en tanto que ser humano.

Es precisamente a través de la constatación de su genio, de su naturaleza, como el hombre llega al convencimiento de la necesidad de ser persona: «y porque se reconoce hombre, trata de ser persona, estima el ser estimado, anhela al valer, abraza la virtud, logra la amistad, solicita el saber²⁰⁴». Nótese cómo aquello en lo que parece consistir ser persona apela en todo momento a una dimensión colectiva («ser estimado», «anhela al valer», «la amistad», etc.). Gracián al igual que Simondon y Nietzsche considerará que en su desarrollo –o individuación– el ser humano debe realizarse colectivamente, algo que podemos comprobar a lo largo de la obra de Gracián. Sirva esta cita como ejemplo: «Los más no hablan ni obran como quien son, sino como les obligan [...]. Lo más, y lo mejor, que tenemos depende del respeto ajeno²⁰⁵»

La cultura en su totalidad se entiende pues, como la respuesta colectiva al carácter problemático del ser humano a un inacabamiento en tanto que ser vivo que, una vez captado, le muestra esa «terrible verdad» que Sileno confiesa al Rey Midas. Siguiendo con el ejemplo nietzscheano de la cultura helénica, bajo la luz de los olímpicos se materializa ese impulso «apolíneo» de la naturaleza que insta a seguir viviendo, que muestra la vida como apetecible y placentera, llegando a su culmen en la sabiduría homérica que invierte la terrible enseñanza de Sileno: «lo peor de todo sería no haber nacido y lo peor en segundo lugar morir pronto».

Esto también lo habría notado Germán Meléndez quien considera que la potencia artística que Nietzsche cree presente en la naturaleza y que identifica con Apolo tiene la función de bálsamo contra la terrible verdad a la que nos conduce la sabiduría silénica o, en otras palabras, que supone la vía de resolución a la problemática vital:

²⁰⁴ Gracián, 2019: 287.

²⁰⁵ Gracián, 2020: 226

La horrible verdad se halla comprimida en la certera visión de mundo del pesimismo, concepción que puede ser expresada sencillamente en la sentencia de que «lo que es no debería ser». Su mortífero efecto práctico no sería otro que la negación de la vida: «lo mejor es no ser». Tan pronto como la verdad del pesimismo nos muestra de lleno el «lado oscuro» de la existencia, la voluntad de vivir amenaza con derrumbarse. El poder redentor de la vida que acude para asistir al hombre en este peligro supremo para su voluntad es el arte, al que Nietzsche define, en conformidad, como negación de la verdad, i.e. producción de ilusión. La crucial finalidad de la actividad artística es garantizar la conservación de la vida cuando menos, y conducir al hombre, en el mejor de los casos, a la más enfática afirmación de la misma²⁰⁶.

Ahora bien, si Meléndez acierta al considerar que en Nietzsche el arte actúa como el creador de la cultura misma en tanto que respuesta colectiva dada a la verdad revelada por Sileno, esta respuesta no debe ser entendida como un enmascaramiento de esa verdad, se trata, por el contrario de un hacerse cargo de la problemática que dicha verdad revela.

El proceso de génesis de lo colectivo Nietzsche lo cree ejemplificado de una manera excepcional en la poesía lírica de la Grecia antigua. En el poeta lírico se produce una reconciliación entre los principios representados por lo apolíneo y por lo dionisíaco, cuyo resultado es precisamente la creación del horizonte colectivo como tal. El poeta lírico, lejos de tratar de «huir» de su dimensión problemática vida, se identifica con esta misma vida transindividual para, en primer lugar, descubrir su «música»²⁰⁷, y, posteriormente y envuelto por el sueño de Apolo, generar desde aquella, distintas figuras delimitadas:

La transformación mágica dionisíaco-musical del dormido lanza ahora a su alrededor, por así decirlo, chispas-imágenes, poemas líricos, que, en su despliegue supremo, se llaman tragedias y ditirambos dramáticos.

El artista plástico e igualmente el poeta épico, que es pariente del primero, están inmersos en la contemplación pura de las imágenes. El músico dionisíaco, sin ninguna imagen, es total y únicamente dolor primordial y eco primordial de ese mismo dolor. El genio lírico siente surgir del estado místico de autoenajenación y unidad un mundo de imágenes y metáforas [...] totalmente diferentes de aquel mundo del escultor y del poeta épico²⁰⁸.

²⁰⁶ Meléndez, 1996: 59

²⁰⁷ Cfr. Capítulo 1.a de este trabajo

²⁰⁸ Nietzsche, 2016: 353

El poeta lírico se encuentra en un estado de «autoenajenación» fruto de su identificación con la potencia creadora de lo real que, desde nuestro trabajo se entiende como el proceso de individuación total de la vida. Al contemplar frente a frente dicha potencia, el poeta se identifica con ella, renuncia a toda forma de ordenamiento de dicha potencia distinto a la propia “música” de la misma – esto es, a su propia individualidad constituida–, para así poder crear desde ella. Es por lo anterior por lo que Nietzsche considera que el poeta lírico no es sujeto de su arte, sino que ha pasado a identificar al «genio de la naturaleza», a la individuación de la vida en su dimensión colectiva. Mediante el lírico, el proceso de individuación vital se abre a su dimensión colectiva:

En verdad Arquíloco [poeta lírico] el ser humano inflamado de pasión, que ama y odia apasionadamente, no es más que una visión del genio, el cual no es ya Arquíloco, sino el genio del mundo y, como tal, expresa simbólicamente su dolor primordial en esa metáfora que es el ser humano Arquíloco²⁰⁹.

Es en la tragedia griega, como culminación de la poesía lírica, dónde Nietzsche cree encontrar el modelo para explicar la génesis de la cultura. Nietzsche señala a Goethe como aquel que notó la coincidencia entre la poesía dramática y la génesis de la cultura como meta humana:

Fue Goethe quien con una palabra soberbiamente profunda dio a entender cómo para la naturaleza todos sus intentos sólo tienen validez en cuanto al final el artista adivine su balbuceo, vaya a su encuentro a la mitad del camino, y exprese lo que ella propiamente quiere con esos intentos. «Lo he dicho muchas veces, exclamó en una ocasión, y lo repetiré muchas veces más, la causa finalis de los asuntos del mundo y de los seres humanos es la poesía dramática. Porque de otro modo ese material no serviría absolutamente para nada»²¹⁰

Lo que Nietzsche estaría tratando de expresar a través de Goethe es que, a través de la gestualidad de la naturaleza, de su «música», ésta puede presentársele al hombre como problema que el hombre debe resolver adecuadamente. Esto es precisamente lo que analizamos al final del capítulo anterior respecto a la problemática vital que aparece con lo psíquico y que Simondon consideraba que necesitaba una resolución colectiva.

No obstante debemos analizar cómo esa inmersión del poeta lírico en el proceso de individuación vital mismo supone el paso previo para la génesis de la realidad colectiva

²⁰⁹ *Ibíd.* 354

²¹⁰ Nietzsche, 2016: 789

humana. Desde Nietzsche entendemos que el poeta lírico, a través de una renuncia a su propia individualidad, a través de una autoenajenación, accede de lleno a la problemática vital misma, a la ruptura con el equilibrio vital que impone al ser humano la responsabilidad, precisamente, de proporcionar una resolución que continúe el proceso de individuación vital y con el de la realidad misma.

En la caracterización que Nietzsche lleva a cabo del espíritu libre tal y como el lo concibe, podemos encontrar una descripción del modo en el que Nietzsche entiende la conexión entre el autoescrutinio de la propia individualidad y lo colectivo. Todo espíritu libre (*freier Geist*) debe pasar, en primer lugar, por un «gran desprendimiento» (*grossen Loslösung*). Este gran desprendimiento se manifiesta como un impulso potente contra todo aquello en lo que el individuo cifra su individualidad, de que esta individualidad misma no es sino un engaño y en tanto que tal, es posible crearlo de nuevo: «¿no se pueden invertir todos los valores? ¿y acaso el bien sea mal?, ¿y Dios sólo una invención y sutileza del diablo? ¿Acaso todo último término sea falso? Y si somos unos engañados, ¿no seremos por eso mismo también engañadores?»²¹¹».

De manera que en el espíritu libre la potencia dionisiaca, aquella que rompe constantemente con todo horizonte habitable, irrumpe y se hace patente poniendo al individuo en confrontación con su propia nihilidad y mentira, pero, roto todo lazo con el horizonte que habitaba, lo dionisiaco también brinda la posibilidad de constituir un horizonte otro. Esto, como vimos, es en lo que consiste el descubrimiento profundo del Selbst. Ahora bien, al igual que cuando hablaba del descubrimiento del Selbst, Nietzsche advierte que este paso previo en la construcción de un nuevo horizonte puede acabar en una enfermedad que destruya al hombre. Al mismo tiempo, este gran desprendimiento Nietzsche lo asocia a un alma «joven», es decir, se trata sólo de un momento, de un paso que debe conducir a otro lugar. Recordemos la lectura que en la cuarta intempestiva hace Nietzsche de la juventud de Wagner, dónde presenta al músico como un muchacho intranquilo que siempre buscaba nuevas motivaciones.

Este gran desprendimiento conduce al espíritu libre a la soledad más absoluta. Es un periodo enfermizo de ensayo hasta que logra alcanzar un horizonte propio:

Desde este aislamiento enfermizo, desde el desierto de tales años de ensayo, todavía hay un largo camino hasta esa enorme y desbordante seguridad y salud, que no puede prescindir de la

²¹¹ Nietzsche, 2017: 71

enfermedad misma como un medio y anzuelo del conocimiento, a esa *madura* libertad del espíritu que tanto es gobierno de sí como disciplina del corazón y abre la vía a muchos y contrapuestos modos de pensar –, a esa amplitud y exquisitez interior de la sobreabundancia que excluye el peligro de que el espíritu pueda algo así como enamorarse de sus propios caminos y perderse, y se quede sentado y embriagado en cualquier rincón²¹².

Aquí nos encontramos con la descripción completa del espíritu libre, a saber, aquel que logra habitar la extradición. A través de su ensayo ha logrado alumbrar un estado de salud y de gobierno de sí que, no obstante, no abandona la enfermedad como su dinamizadora. Compatibilizando esta idea con la concepción simondoniana, diríamos que este espíritu libre como individuo psíquico toma precisamente su problemática vital como la dinamizadora de su individualidad misma.

Ese estado alcanzado por el individuo una vez ha aceptado el «gran desprendimiento» y logra vivir en la dinamicidad que le impone su pertenencia a un proceso de individuación que lo sobrepasa en tanto individuo constituido es a lo que Nietzsche denomina «gran salud»:

...a ese exceso de fuerzas plásticas capaces de curar a fondo, reproducir y reconstruir, que es precisamente el signo de la *gran* salud, ese exceso que le da al espíritu libre la peligrosa prerrogativa de poder vivir en adelante *por ensayo* y entregarse a la aventura: ¡la prerrogativa de la maestría del espíritu libre!²¹³.

Entre el estado correspondiente al «gran desprendimiento» y aquel de salud plena que acabamos de observar, media un estado intermedio en el que al individuo:

le es propio una pálida y delicada luz y felicidad solar un sentimiento de libertad de pájaro en el que se combinan curiosidad y delicado desprecio. Un «espíritu libre» –esta fría expresión sienta bien en ese estado, casi caliente. Ya, sin las cadenas del amor y el odio, se vive sin sí, sin no, voluntariamente cerca, voluntariamente lejos, prefiriendo escurrirse, evadirse, escaparse volando, remontando el vuelo hacia afuera, hacia arriba; mimado, como todo el que alguna vez ha visto debajo de sí una inmensa variedad²¹⁴.

Este estado, creemos, se corresponde, en Nietzsche, con el escepticismo, pero este escepticismo no es sino la degeneración del verdadero significado del espíritu libre para Nietzsche, a saber, un paso previo para la gran curación en la que:

²¹² *Ibíd.*: 71-72

²¹³ *Ibíd.*: 72

²¹⁴ *Ibíd.*

De nuevo todo se vuelve más cálido en torno a él, como dorado; sentimiento y consentimiento adquieren profundidad, tibios vientos de todas clases pasan sobre él. Casi tiene la impresión de que los ojos se le abre ahora por vez primera a lo *próximo* (...). Estas cosas próximas e inmediatas: ¡qué cambiadas le parecen! ¡Qué suavidad y encanto han adquirido entre tanto! Él mira atrás agradecido, –agradecido a sus peregrinaciones, a sus durezas y al extrañamiento de sí mismo, a sus miradas lejanas y a sus vuelos de pájaro en las frías alturas. ¡Qué bien no haberse quedado siempre «en casa», siempre «consigo mismo», como un vago delicado y enmohecido! Él estaba *fuera* de sí: no hay duda. Sólo ahora se ve a sí mismo²¹⁵.

Ese periplo de ensayo, de escepticismo, conduce al espíritu libre a una correcta comprensión de sí mismo, de su *selbst* alumbrado y orientado. Esa bajada a los infiernos que lo confronta con su sí mismo como problema y que lo lanzó a la aventura de extraditarse para alcanzar un sí mismo realizado, lo conduce a un estado en el que su mismidad está orientada, en el que comienza a dibujarse, al menos, una clara demanda que perseguir.

A su vez, pesimismo y escepticismo se entienden como la degeneración de este espíritu libre, como los peligros inmanentes a su propia naturaleza: el pesimismo es el estado propio de aquel que no ha logrado superar el descenso a su mismidad como nihilidad; el escepticismo, por su parte, tiene que ver con el estado de aquel que no supera la extradición, un vagabundo por el desierto.

En el estado supremo de libertad de espíritu, el individuo comprende la necesidad de la extradición, del hundirse en el ensayo. *Humano, demasiado humano* supone la confirmación de algo que ya habíamos comentado antes. El momento de extradición, la bajada a los infiernos y el peregrinaje a través del desierto tienen para Nietzsche un fin: la imposición de una ley del sí mismo que logre iluminar y jerarquizar las propias fuerzas: «Antes ellas eran tus señoras, pero deben ser tus instrumentos».

Señala Nietzsche en su tercera intempestiva:

Nuestra singular existencia [*Dasein*] precisamente en este ahora nos alienta de la manera más enérgica a vivir según nuestra propia medida y nuestra propia ley: ese enigma inexplicable de que vivimos precisamente hoy y tuvimos, en efecto, todo el tiempo infinito para nacer, de que no poseemos sino un hoy de corta duración y en él debemos mostrar por qué y para qué hemos nacido precisamente ahora. Ante nosotros mismos tenemos que responder de nuestra

²¹⁵ *Ibid.*

existencia; por consiguiente, también queremos ser sus verdaderos pilotos y no permitir que se equipare esta existencia [*Existenz*] nuestra a una casualidad desprovista de ideas²¹⁶.

En este fragmento, Nietzsche realiza una llamada a la «existencia singular» (*Dasein*) contraponiéndola a la mera existencia causal (*Existenz*). A su vez, aunque de manera velada, parece que esa *Dasein* se distancia de la *Existenz* precisamente en el carácter «singular» que toma la *Existenz* en la existencia propia representada por la *Dasein*. Es necesario dotar de un sentido a la existencia (*Existenz*) para que esta se transforme efectivamente en existencia propia (*Dasein*), podríamos decir, humana. El modo en que se produce esta cualificación de la existencia (*Existenz*) puede entenderse en el momento en que observamos a esta como un reto que se le presenta al hombre, como una problemática que debe resolver, en primer lugar, en sí mismo.

También Simondon considera que es el ser psíquico como realidad individuada el que, a través de una acción que resuelve la disparidad de mundos perceptivos, logra una significación colectiva para la efectuación de la individuación vital: «el individuo maduro, que resuelve los mundos perceptivos en acción, es también aquel que participa en lo colectivo y que lo crea; lo colectivo existe en tanto individuación de las cargas de naturaleza vehiculizadas por los individuos²¹⁷». Por lo que también Simondon considera que es necesaria una comprensión de esta disparidad de mundos para el establecimiento de una acción que los resuelva y que contribuya a la constitución de una dimensión colectiva para la individuación vital.

No se trata de que el individuo deba resolver de manera final la problemática psíquica desde su propia individualidad sino de partir de una orientación de esta individualidad que precisamente permita la resolución colectiva de la individuación vital misma. Cuando el individuo psíquico actúa de manera resolutoria ofreciendo una significación a su carga preindividual vital y a la problemática que ésta le impone, no la está resolviendo en los límites de su propia individualidad, sino que está sobrepasando esta individualidad, internándose en lo colectivo y constituyéndolo:

el individuo se presenta en lo colectivo, se unifica en el presente a través de su acción. Lo colectivo no es una sustancia o una forma anterior a los seres individuados y que los contendría, penetraría en ellos o los condicionaría: lo colectivo es la comunicación que engloba y resuelve las disparidades individuales bajo forma de una presencia que es sinergia

²¹⁶ Nietzsche, 2016: 760-761

²¹⁷ Simondon, 2019: 274

de las acciones, coincidencia de los futuros y de los pasados bajo forma de resonancia interna de lo colectivo.²¹⁸

Este modo de existencia que busca una orientación, no de la propia individualidad, sino del proceso total de individuación de lo vital mismo a través de una coordinación de la pluralidad de base –pluralidad de fuerzas en Nietzsche y pluralidad de mundos perceptivos y afectivos en Simondon– es a lo que denomina Nietzsche Dasein, una existencia que no queda circunscrita a unos aspectos individuales concretos, sino a la resolución y amplificación de lo vital.

De manera que aquello que Nietzsche denomina como *Existenz* no es sino la existencia ciega de las jerarquías de fuerzas que aún no han recibido la iluminación de lo humano. Al mismo tiempo, para que esa jerarquía de fuerzas aparezca como gesto, como reto al que el hombre debe responder, es necesario que sean iluminada en su propio ser, que el hombre cobre conciencia del reto que representan, pues de lo contrario, el hombre se dejaría guiar ciegamente por ellas:

Haber recibido un don, o sentirse coaccionado a hacer algo –eso son palabras despreciables mediante las cuales se quiere eludir una advertencia interior, son insultos para aquel que ha prestado oídos a esta advertencia, esto es, para el ser humano grande; precisamente este es ante todo quien en menor medida deja que le entreguen un don o que le coaccionen²¹⁹.

El modo en el que el individuo cobra conciencia de la problemática vital misma supone ya, de entrada, una determinada interpretación de esa problemática, algo que podría entenderse incluso desde el propio planteamiento simondoniano. Si consideramos que la problemática psíquica supone la heterogeneidad de mundos perceptivos, podríamos decir que dicha problemática se entiende como la heterogeneidad de puntos de vistas sobre la problemática vital misma, sobre aquello «que hace falta» para la perpetuación del proceso de individuación vital y su efectuación. Según Simondon, esta resolución se alcanza a través de una coordinación de dicha heterogeneidad a través de la acción del individuo, la cual instituye lo colectivo a través de la afecto-emotividad de los distintos individuos. Son las acciones individuales como resoluciones a las problemáticas vitales que los individuos psíquicos portan como su medio asociado, las que configuran lo colectivo a través de su universalización:

²¹⁸ *Ibid.*: 277

²¹⁹ Nietzsche, 2016: 783

El mundo psicológico está constituido por la relación de los individuos psicológicos; en este caso, son los individuos los que son anteriores al mundo y los que se han constituido a partir de mundos no psicológicos [...] el mundo psicológico debe ser llamado universo transindividual más que mundo psicológico, pues no posee existencia independiente; por ejemplo, la cultura no es una realidad que subsista por sí misma; sólo existe en la medida en que los monumentos y los testimonios culturales son reactualizados por individuos y comprendidos por ellos como portadores de significaciones. Lo que puede transmitirse es sólo la universalidad de una problemática, que de hecho es la universalidad de una situación individual recreada a través del tiempo y el espacio.²²⁰

El individuo debe ser capaz de ofrecer una acción que resuelva la problemática psíquica representada por una multiplicidad de mundos afectivos y puntos de vistas perceptivos. Debe coordinar estos a través de una acción resolutive. Sin embargo, desde Simondon y Nietzsche encontramos dos condiciones para que esta acción posea efectivamente ese potencial resolutive: según Simondon, esa acción implica necesariamente una carga afectivo-emotiva que necesariamente remite a lo colectivo, esto es, que dicha acción se encuentra posibilitada por su orientación a un colectivo naciente; por su parte para Nietzsche, esa acción debe partir de una correcta comprensión del suelo problemático del que parte y que busca resolver. Ambas precisiones se completan la una a la otra: la acción puede tener una significación colectiva en la medida en que, como vimos, es universalizable a través de los otros como un punto de vista posible, a su vez, la comprensión adecuada de la heterogeneidad de puntos de vistas y mundos afectivos es posible gracias a la repercusión afectivo-emotiva que la acción de los otros tiene sobre la propia individualidad.

Tanto en Simondon como en Nietzsche existe una presuposición de base que anula cualquier atisbo de individualismo en la idea que acabamos de exponer: si bien la acción individual es la que instaura una coordinación y estructuración posible para lo colectivo, esta acción no puede entenderse como perteneciendo a un individuo aislado y completo. El individuo en su carácter de ser individuado es impotente como ya hemos visto, es en base a la carga preindividual vital comprendida como esa unidad vital rota que lastra al ser psíquico con una problemática común que la acción individual tiene sentido. No existe por tanto una separación entre el individuo y el colectivo:

²²⁰ Simondon, 2019: 355

...es difícil considerar lo social y lo individual como enfrentándose de modo directo en una relación entre el individuo y la sociedad. Este enfrentamiento corresponde solamente a un caso teórico extremo al que se acercan ciertas situaciones patológicas vividas; lo social se sustancializa en sociedad para el delincuente o el alienado, quizás para el niño; pero lo social verdadero no es algo del orden de lo sustancial, puesto que lo social no es un término de relación: es sistema de relaciones, sistema que implica una relación y la alimenta. El individuo sólo entra en relación con lo social a través de lo social; el grupo de interioridad mediatiza la relación entre lo individuado y lo social. La interioridad de grupo es una cierta dimensión de la personalidad individual, no una relación de un término distinto al individuo; es una zona de participación alrededor del individuo²²¹.

La propia constitución del individuo en tanto que realidad viva individuada es ya colectiva pues parte de una unidad vital que en su desarrollo el individuo vivo individua. Lo colectivo es la individuación de esa unidad vital en una nueva dimensión, por lo que no se trata de una realidad constituida por individuos separados, sino que estos forman parte de un colectivo, de una transformación en el sistema vivo que los mantenía unidos. Toda acción del individuo individuado es en realidad una acción colectiva y de ahí su capacidad de movilizar la transformación del sistema.

b. La individualización humana: el carácter como como concreción e individuación de lo colectivo.

Entendemos pues que lo colectivo es visto como el sistema individuante de individuo psíquico. Lo colectivo, al que también denominamos en este trabajo *pathos* en relación a su naturaleza afecto-emotiva transindividual hace las veces del sistema individuante vital para los seres vivientes. Lo colectivo es la dimensión que resuelve la problemática vital representada por la disparidad perceptiva y afecto-emotiva que surge con la aparición de lo psíquico. El individuo psíquico no puede resolver la problemática vital desde su pura naturaleza biológica como vimos sino que a través de la emoción y la percepción estructura dicha problemática de manera colectiva instituyendo un nuevo sistema individuante colectivo que se individua en los distintos caracteres concretos de los seres humanos.

Así el *pathos* representa el sistema individuante para el individuo humano propiamente dicho. Este, si el ser vivo no humano individuaba la unidad vital de origen como sistema individuante a través de su propia individuación como ser separado, el ser

²²¹ *Ibid.*: 374-375

humano individualiza lo colectivo a través de un proceso de individualización de sí mismo como individuo psico-colectivo. Para comprender este proceso conviene recurrir al análisis nietzscheano de cómo el individuo humano adquiere un carácter determinado, esto es, cómo se individualiza un individuo partiendo de una problemática vital y de un sistema individuante colectivo que la resuelve.

Como analizamos en el capítulo 1.a, el individuo humano descubre su propia mismidad a través de una comprobación de carácter problemático de la misma pues, a través de un autoescrutinio se convence del carácter vacío de su propia individualidad en sí misma: es así como descubre que esta individualidad no es sino el resultado parcial de un proceso de individuación colectivo que busca resolver una problemática de corte vital. En definitiva, a través del autoescrutinio el individuo descubre que su propia individualidad es radicalmente un problema que debe resolver. Realizando un análisis comparativo, este momento del descubrimiento de la mismidad en Nietzsche tiene que ver con la constatación por parte del individuo psíquico de la problemática vital transindividual, esto es, de la heterogeneidad de mundos perceptivos y afectivos. Como analizamos al analizar la reflexión simondoniana al respecto, esta heterogeneidad incompatible se resuelve mediante la acción, la cual sólo posee significado en una nueva dimensión colectiva como sistema individuante que a su vez se encabalga en el individuo con su individuación vital.

Así, la idea de «acción necesaria» que examinamos en el capítulo 1.a aparece como esa acción que resuelve la problemática transindividual que el individuo porta como medio asociado o carga preindividual. A través de la acción y su repercusión en el propio individuo lo colectivo mismo comienza a individuarse al mismo tiempo que el individuo humano se individualiza. El carácter mismo del individuo como individualización en el seno colectivo es precisamente el resultado de la acción que este individuo lleva a cabo.

Este proceso de individualización creemos que se encuentra representado en el análisis que Nietzsche realiza en su cuarta intempestiva acerca de la propia trayectoria vital de Wagner hasta convertirse en el artista que el joven Nietzsche idolatraba:

La pasión que en él predominaba *se hace consciente de sí misma y concentra toda la naturaleza de su persona*: pues entonces finaliza el tantear, el andar vagando, la proliferación de excrecencias, y en los más intrincados caminos y cambios, en el curvo proyecto, a menudo arriesgado, de sus planes impera una única legalidad interior, una voluntad a partir de la cual

todos ellos son explicables, por muy sorprendentes que muchas veces parezcan estas explicaciones²²².

Nietzsche considera que Wagner presentaba un carácter nervioso, agitado por múltiples pasiones. Es a través de una comprensión de esta heterogeneidad que lo constituía como Wagner descubre una pasión poderosa en base a la cual coordina «la naturaleza de su persona». Esta descripción nos permite referir necesariamente a la reflexión simondoniana: ese carácter nervioso es expresión de la heterogeneidad de mundos afectivos en los que radica la problemática psíquica y que presenta una naturaleza transindividual. Wagner la resuelve según Nietzsche a través de la decisión de una de esas pasiones, de uno de esos mundos afectivos que logra movilizar al resto.

Antes de este descubrimiento, el infante Wagner presentaba los rasgos de la sociedad moderna, como no puede ser de otra forma. Se trataba de un individuo nervioso, ansioso de novedades, heterogéneo en su atención, en definitiva, se trataba de un individuo entregado al empuje de las fuerzas en su ceguera. Lo que faltaba a Wagner era, precisamente, ese carácter que fuese el resultado de una unidad armoniosa ilustrada de las propias fuerzas constitutivas de su mismidad. En lugar de eso, nos encontramos con un carácter fragmentado pues las jerarquías de fuerzas que lo dominaban ciegamente eran continuamente cambiantes. La problemática transindividual que Wagner portaba como individuo no se había resuelto en la medida en que el pathos se encontraba fragmentado: no existía según Nietzsche una dimensión colectiva en la que se resolviese la problemática vital transindividual.

Wagner descubre su carácter cuando a esa personalidad nerviosa que buscaba ansiosa manifestarse poderosamente, se le presenta una vía que la canaliza hacia una correcta manifestación expresiva. Por un lado, nos encontramos con una potencia nerviosa sin límites, cambiante, heterogénea y que anhela el poder, «una impetuosa voluntad que, por así decir, por todas las sendas, grutas y gargantas quiere salir a la luz y reclama poder²²³» pero que lo hacía de manera desordenada, sin ninguna orientación. En una situación tal el individuo se expresa en ocasiones poderosamente y en ocasiones de la manera más débil, en la medida en que las jerarquías de fuerzas se imponen ciegamente, sin la correcta comprensión de la cualidad de las fuerzas que dominan. Se hacía necesaria, entonces, una «forma» adecuada, una determinada fuerza que canalizase armónicamente

²²² Nietzsche, 2016: 820

²²³ *Ibid.*: 821

ese fondo impetuoso: «Tan sólo una fuerza completamente pura y libre podría indicarle a esa voluntad un camino hacia lo bueno y lo benéfico²²⁴». Es en ese momento, en el que Wagner descubre esa fuerza radical que actúa como principio guía y ordenador de todas sus demás fuerzas constitutivas, cuando Wagner comienza a fraguar su carácter.

El músico alemán, pese a descubrir la necesidad de una articulación de su fondo de potencia, este se presentaba en total heterogeneidad y caos. Cada fuerza constitutiva de dicho fondo, buscaba una satisfacción individual, un prevalecer sobre las demás, en una lucha que lejos de ser armónica impedía cualquier unidad imaginable. En Wagner se hace patente la incompatibilidad de los mundos afectivos y perceptivos y que constituye la disparidad de la que parte toda individuación colectiva:

Cada uno de sus impulsos tendía a lo inconmensurable, todos sus talentos, gozosos de existir querían soltarse individualmente y satisfacerse por separado; cuanto más grande era su abundancia, tanto más grande era el tumulto y tanto más hostiles las relaciones entre ellos²²⁵.

A través del descubrimiento de esa *gran pasión* es como el Wagner logra coordinar esa heterogeneidad que lo constituía y acometer la acción necesaria para su resolución. Ahora bien esa acción, al igual que esa heterogeneidad se corresponde con una realidad transindividual que Wagner, interpretando el ejemplo en clave simondoniana, carga en tanto que individuo psíquico, debe presentar una naturaleza colectiva, debe, de hecho implementarse en el mundo alumbrando un nuevo *pathos* posible para el mismo. Esto es según Nietzsche lo que lleva a Wagner a gestar su proyecto en Bayreuth. La acción de Wagner, al igual que en el caso de Arquíloco, ya no pertenece a Wagner, sino que Wagner es sólo el «instrumento» del proceso de individuación colectivo. Así, la autonomía de Wagner como individuo, su decisión, parte de un previo dejar ser a la realidad preindividual de la que parte para descubrir en ella la «acción necesaria».

La autonomía del individuo, en Nietzsche, precisamente se entenderá como esa capacidad de autoilustración de la propia mismidad que exige la participación en la actividad «artística» de la *physis* en su constante proceso de individuación en una dimensión vital, primero, y después en una dimensión colectiva. La autonomía se entiende como una actividad motivada por una pasividad respecto a la *physis*, un dejar ser a la carga preindividual que constituye al individuo. La libertad es para Nietzsche «en

²²⁴ *Ibíd.*

²²⁵ *Ibíd.*: 822

efecto, una culpa grave; y sólo puede expiarse mediante grandes obras²²⁶». La libertad sólo se descubre en la medida en que se llegue a un descubrimiento de la propia mismidad como esa nihilidad productiva que responsabiliza al hombre y lo lanza una individualización de sí y, con ella, a «la gran obra» de la individuación de lo colectivo y con el de la *physis* en su dimensión psico-colectiva.

En esta concepción de autonomía que descubrimos a través de las reflexiones complementarias de Nietzsche y Simondon, la idea de ascesis sostenida por el primero es de suma relevancia, pues nos va a permitir comprender la noción de «sujeto» que subyace al planteamiento que venimos diseñando. Señala Nietzsche en el fragmento 137 de *Humano, demasiado humano*:

Ciertas personas sienten tanta necesidad de ejercer poder y avidez de dominio sobre algo que, a falta de otros objetos, o porque nunca lo han conseguido de otra manera, al final se ven obligados a tiranizar determinadas partes de su ser, algo así como secciones o grados de sí mismo²²⁷

Es decir, el hombre, impulsado por su necesidad de poder, su necesidad de expresión, y no pudiendo haberla logrado, la dirigen contra sí mismo. En esta tiranización de sí mismo encuentran tales personas placer: «el hombre experimenta una verdadera voluptuosidad al ejercer violencia sobre sí mismo con exigencias excesivas y en divinizar luego en su alma ese algo que lo tiraniza tanto con sus exigencias²²⁸». Este, para Nietzsche, es un grado sublimado de ascesis en el que realmente domina un alto grado de vanidad, esto es, una búsqueda desesperada de reconocimiento y poder: el hombre trata de imponer en sus fuerzas un orden de rango y una jerarquía a través de una ascesis y de la imposición a su propia mismidad de una armonía como la que acabamos de ver en Wagner.

El problema aparece cuando esa ascesis se transforma en una «autorrenuncia cristiana». Si la ascesis se encuentra orientada por un deseo activo y afirmativo de poder, se alcanza la consumación de un carácter poderoso. En cambio, si en esa ascesis se persigue la anulación del conflicto mismo que la hace necesaria, la ascesis degenera en la autorrenuncia. La primera se entiende como un ordenamiento de las propias fuerzas orientado por el ejercicio activo y afirmativo del poder, la segunda, en cambio, implica el

²²⁶ *Ibid.*: 807

²²⁷ Nietzsche, 2017: 135

²²⁸ *Ibid.*: 136

deseo de una renuncia al propio poder. Ante un impulso potente, y bajo la premisa de una consideración transvalorada de tal potencia, el hombre siente la incapacidad de resistirlo. Ante esta imposibilidad, el hombre descarga precisamente la excitación del impulso sobre sí mismo: Bajo el efecto de una potente emoción, en cualquier caso [el hombre] quiere lo grande, lo violento, lo inmenso, y si por casualidad nota que el sacrificio de sí lo satisface tanto, o incluso más, que el sacrificio del otro, elige el primero²²⁹». A un hombre así, «solo le urge descargar su emoción». A mi modo de ver, la autorrenuncia, pues, se diferencia de la ascesis en que la primera busca ordenar las distintas emociones y tendencias a través del sometimiento de unas a otras, mientras que la autorrenuncia implica la descarga de toda emoción y tendencia, su efectiva renuncia.

Ahora bien, señala Nietzsche, cuando acontece al hombre un fuerte impulso, una fuerza potente que insta a su expresión, el hombre puede calibrar si ese impulso encontraría satisfacción a través del autosacrificio de él mismo, de la autorrenuncia a dicho impulso, pues en ésta, como decimos, el impulso se descarga y en cierto sentido se satisface. Sin embargo, este modo de discernir que concibe en la auto-renuncia el mayor grado de satisfacción de un impulso es sólo el resultado de una profunda y continuada habituación guiada por el ejemplo de una divinidad todopoderosa que se sacrifica a sí misma. El poder, desde este ejemplo divino, se entiende entonces, paradójicamente como la renuncia al impulso, como el dominio negativo sobre él.

Esto nos muestra, en primer lugar (y el más importante para Nietzsche) que la autorrenuncia no tiene un origen desinteresado: se encuentra motivado por un fuerte deseo de poder en un espíritu impotente. Pero en segundo lugar esto arroja luz sobre la distinción entre el anhelo de poder de una fuerza y el modo de ejercerlo. Ante un fuerte impulso, sólo su efectiva culminación supone, de hecho, una afirmación del poder de dicho impulso. La autorrenuncia, por el contrario, implica que la afirmación de la propia potencia es imposible, y, por tanto, el impulso se vuelve contra sí mismo como medio de satisfacción, paradójicamente, anulándose. Es por ello que dice Nietzsche: «las personas que se han desengañado, que se han liberado del afecto, no entienden ya la moralidad de esos momentos, pero les sigue sosteniendo la admiración por todos aquellos que la han experimentado» (Nietzsche, 2017: 138-137). La moralidad de la acción recaía sobre el impulso, la fuerza originaria que, a través de la autorrenuncia, se ha amputado. Al ocurrir

²²⁹ *Ibid.*: 136

esto, la moralidad pierde su suelo, no tiene un por qué, sin embargo esa carencia se suple a través de la admiración de aquellos que han experimentado la acción. Este es un modo, por tanto, de transvaloración de los impulsos nobles que como vemos implica la constante referencia a lo colectivo.

Frente a esta ascesis propia de la idea de santidad que supone la renuncia a todo impulso contrario o distinto a aquel que domina el sí mismo, Nietzsche propone la idea de la «unidad de estilo artístico». Esta unidad es en la que se cifra la fortaleza de un individuo pues, como dice Nietzsche:

Cuando en el horizonte de la propia vida no se tienen unas líneas sólidas y serenas, parecidas a las líneas de los montes y los bosques, la misma voluntad íntima de la persona se vuelve inquieta, distraída y ansiosa como la forma de ser de los habitantes de la ciudad: no tiene ni da ninguna felicidad²³⁰.

En esta unidad de estilo es, pues, en la que se cifra el carácter como un determinado ordenamiento jerárquico de las propias fuerzas que las orienta en virtud de un principio rector inmanente radicado en una fuerza o conjunto de fuerzas. En palabras de Simondon diríamos que esa unidad de estilo es resultado de un imponerse uno de los mundos afectivos al resto provocando una estructuración de la pluralidad en base a dicha preponderancia.

Es por esto que Nietzsche considera a aquellos que poseen un verdadero carácter como:

...hombres cuyo pensamiento funciona en una sola dirección, que todo lo utilizan como material, que miran con celo y asiduidad la vida interior, propia y ajena, que en todas partes descubren ejemplos y estímulos, y no se cansan de combinar sus medios. También el genio no hace otra cosa que aprender primero a colocar las piedras y luego a construir a buscar siempre material nuevo y plasmarlo sin cesar²³¹.

El asceta en un sentido positivo no renuncia a aquellos afectos contrarios a su proyecto, sino que le otorga un lugar en dicho proyecto, lo pone al servicio de la ley de su sí mismo. En la autorrenuncia, el carácter propio del santo es alcanzado a través de una vía negativa: las fuerzas rectoras se imponen a través de la negación y amputación de la

²³⁰ *Ibíd.*: 196

²³¹ *Ibíd.*: 148

contraria. Vemos pues una diferencia importante entre el modelo de autonomía propuesto por la religión y el que Nietzsche esboza.

Lo interesante del análisis de la noción de ascesis y su oposición a la idea de autorrenuncia la encontramos en su extrapolación al modelo colectivo que dicha individualización porta. Sin detenernos demasiado en ello pues ocupará un capítulo de la tercera parte de este trabajo, el modelo de la ascesis en sentido positivo se comprende como un modo de desarrollo de la propia individualidad a través del ejercicio del poder, entendido este, mínimamente como capacidad de afirmación. Para Nietzsche, la búsqueda de poder, como también veremos, marcará un criterio ético por sí mismo: lo bueno será entendido como lo poderoso, lo capaz de afirmarse.

En relación al modo en el que entiende el poder Nietzsche, éste ha sido considerado como el punto culmen del pensamiento moderno por diferentes razones. En primer lugar Lukács Nietzsche, consciente de la decadencia de la clase burguesa de su tiempo, buscaría el modo de reestructurarla y devolverla a la posición de poder que se estaba encontrando amenazada por los movimientos socialistas revolucionarios. Nietzsche sería para Lukács: «el filósofo guía de la burguesía reaccionaria a pesar de todas las vacilaciones de la situación y, a tono con ellas, de las tácticas de la reacción burguesa²³²». Su ética, según Lukács, al fundarse en la absoluta falta de fundamento, abriría el camino a la imposición de una visión del mundo perteneciente a una clase ya dominante, a saber, la burguesía). De hecho, la decadencia denunciada por Nietzsche, a la luz de la interpretación de Lukács, es a su vez aprovechada como preñada de nuevas posibilidades para el resurgir de la clase burguesa:

Este camino, que Nietzsche traza, no se aparta nunca de la decadencia profundamente entrelazada con la vida de los pensamientos y los sentimientos de esta capa social, pero el nuevo conocimiento introspectivo proyecta ahora sobre esta decadencia una nueva luz: es precisamente en la decadencia donde alientan los auténticos gérmenes, preñados de futuro, de una verdadera y sustancial renovación de la humanidad²³³.

Lukács afirmaría por tanto que la filosofía de Nietzsche se enmarca dentro de un sentimiento imperialista de dominación.

²³² Lukács, 1968: 254

²³³ *Ibid.*: 256

Otras interpretaciones como las de A. Baumler o Heidegger inciden en el carácter moderno de la ontología de Nietzsche que, a través de la noción de voluntad de poder, culminaría el proyecto moderno metafísico-teológico de una dominación técnica del mundo por el sujeto. Según estos autores, en Nietzsche nos encontramos un sujeto autónomo e independiente de cualquier elemento teológico metafísico que busca a través del ejercicio de su poder, la dominación total de lo ente. Puche Díaz define así la opinión de Heidegger respecto al pensamiento nietzscheano y su noción de voluntad de poder:

Nietzsche, así pues, no sólo no sería un “irracionalista”, sino que sostendría un ultrarracionalismo que sería consumación del destino histórico de occidente en cuanto dominio sobre el ente y olvido del ser, alcanzando su forma más alta como voluntad que se quiere a sí misma, como “voluntad de voluntad”; por ella el hombre se impone a sí mismo como medida incondicionada del todo y puede al fin prescindir del uso explícito, discursivo, de nociones metafísicas tradicionales (ser, verdad, fundamento, etc.), que ya no son necesarias, en la era de la técnica, para asegurar el dominio sobre la *phúsis*²³⁴.

Ambas interpretaciones cometen a mi modo de ver dos errores. En primer lugar la filosofía de Nietzsche no puede entenderse como la prescripción de la búsqueda del dominio aunque sí del poder. El problema se encuentra en confundir ambos términos. Para Nietzsche todo sistema que busque la dominación es visto como un sistema reactivo sublimado en el que la afirmación de lo contrario es precisamente el medio de su negación: la afirmación de lo contrario sería precisamente el medio para someterlo. Así lo expresa en el fragmento 458 de *Humano, demasiado humano*²³⁵ (232) en el que contrapone un modelo de poder en el que, previa una jerarquización de los individuos, aquellos elegidos son dejados en la absoluta libertad en la confianza de sus caracteres, o bien aquel otro que sin jerarquía alguna afirma todo pero tratando a lo afirmado como «un trozo de arcilla» para formar «algo útil para sus propósitos». El segundo tipo sería el que podríamos entender como dominio: las fuerzas dominantes carecen por completo de poder y este deben extraerlo de las fuerzas activas que subordinan a su propio interés.

Por otro lado, existe una incompreensión de la noción de sujeto que opera en Nietzsche. En Nietzsche no encontramos un sujeto universal o trascendental al estilo moderno, pero tampoco se trata de un sujeto individual. Para responder a las dos líneas interpretativas que hemos ejemplificado en Lukács y en Heidegger y que interpretan la

²³⁴ Puche, 2007: 32-33

²³⁵ Nietzsche, 2017: 232

filosofía de Nietzsche como una filosofía estrictamente moderna, individualista y burguesa, es necesario atender a dos aspectos de la línea de pensamiento que venimos sosteniendo en base a las reflexiones del propio Nietzsche y de Simondon. En concreto, deberemos atender a los diferentes grados de moralidad que establece Nietzsche para comprender de qué modo el individuo debe conectar con su fondo transindividual para alcanzar la mayor de las noblezas. Por otro lado, y como fundamentación ontológica de este establecimiento de grados de moralidad, analizaremos la diferencia entre sujeto e individuo establecida por Simondon pero que, creemos, opera también en el pensamiento de Nietzsche.

c. Individuo y sujeto.

Hasta ahora hemos hablado de individuo psíquico para referirnos al ser viviente individuado que no puede resolver desde la dimensión vital la disparidad entre percepción y acción a través de la afectividad por constituir esta afectividad en sí misma otro problema. Este individuo psíquico, como ya hemos dicho, se enfrenta a una incompatibilidad entre los mundos perceptivos y una incompatibilidad afectiva. Sin embargo, Simondon considera que la problemática perceptiva, la multiplicidad de mundos perceptivos que se resolvía mediante la afectividad en los seres vivientes no psíquicos, afecta al individuo psíquico en tanto que ser viviente individuado. La problemática afectiva, en cambio, le afecta en tanto que «sujeto»:

El problema del individuo es el de los mundos perceptivos, pero el problema del sujeto es el de la heterogeneidad entre los mundos perceptivos y el mundo afectivo, entre el individuo y lo preindividual; este problema es el del sujeto en tanto sujeto: el sujeto es individuo y algo distinto que individuo; es incompatible consigo mismo²³⁶

El problema de los mundos perceptivos afecta al individuo vital antes de la aparición de lo psíquico. Sin embargo, en la realidad puramente vital, este problema se resuelve a través de una afectividad compartida por la unidad vital que permite la acción simplificadora entre los diversos mundos perceptivos. Es con la aparición de lo psíquico que la afectividad se problematiza, no quedando garantizada la unidad de la percepción ni tampoco la unidad afectiva. Este es un problema que afecta no al individuo, pues el individuo humano, en tanto que individuo es un individuo vital cuya problemática es perceptiva. La incompatibilidad entre percepción y afectividad afecta al sujeto.

²³⁶ Simondon, 2019: 320

Simondon va a comprender al sujeto como el conjunto formado por el individuo como realidad individuada y la carga preindividual asociada a dicho individuo. Tradicionalmente por «individuo» se ha comprendido una realidad que realmente desborda la pura individualidad. Se ha querido entender por individuo, según Simondon, lo que realmente es el sujeto completo, esto es, una realidad individuada que, no obstante, lastra consigo una problemática de corte vital, a saber, la problemática afectiva no resuelta y que constituye su carga preindividual.

Si el individuo psíquico es el resultado de una previa individuación vital, el sujeto es el agente de esa individuación a nivel de lo colectivo, lastrado por una problemática afectiva que problematiza la individuación vital cumpliéndola en lo colectivo:

El sujeto sólo puede coincidir consigo mismo en la individuación de lo colectivo, porque el ser individuado y el ser preindividual que están en él no pueden coincidir directamente: existe disparidad entre las percepciones y la afectividad; incluso si las percepciones pudieran hallar su unidad en una acción que las sistematizara, esta sistematización seguiría siendo extraña a la afectividad²³⁷.

El sujeto en tanto que realidad individuada y realidad preindividual solo puede encontrar una dimensión resolutive en lo colectivo, pues sólo a través de una sistematización colectiva puede mediar su realidad problemática afectiva y su realidad perceptiva. De este modo en el ser humano como individuo y como algo más que individuo, esto es, como sujeto, encontraríamos dos procesos complementarios que a su vez se derivan de la dualidad funcional que lo caracteriza como viviente. Nos referimos a un proceso de individualización, asociado a la función diferenciante y a su carácter de individuo y un proceso estrictamente de individuación asociado a su carácter de sujeto y a su función integradora.

En el ser puramente viviente, esta doble funcionalidad era compatible en la medida en que existía una recurrencia causal a una afectividad vital compartida. Sin embargo, con la aparición de lo psíquico se produce un desajuste entre las dos funciones: el proceso de individualización llega hasta tal punto que asume una afectividad propia no resuelta. El individuo incluye su propia afectividad como un problema a resolver a través de su proceso de individualización, rompiendo la recurrencia causal a una afectividad

²³⁷ *Ibid.*

compartida a nivel vital. Sin embargo, este problema afectivo desborda al individuo en tanto que individuo por presentar una naturaleza colectiva²³⁸:

Es la reciprocidad entre percepciones y afecciones en el seno de lo colectivo naciente la que crea la condición de unidad de la verdadera acción y de la verdadera emoción. Acción y emoción nacen cuando se individúa lo colectivo; lo colectivo es, para el sujeto, la reciprocidad de la afectividad y de la percepción, reciprocidad que unifica esos dos dominios cada uno en sí mismo dándole una dimensión más.²³⁹

El proceso de individualización, entonces, debe coordinarse con un proceso de individuación colectivo en el que la afectividad se resuelva a través de la relación entre los distintos individuos, de modo que la acción que resuelve la heterogeneidad perceptiva sea símbolo para la afectividad del otro y la acción del otro tenga una recurrencia en la propia afectividad.

El sujeto aparece entonces como un ser que nunca se encuentra individuado del todo, sino que constantemente se individua a partir de una carga de realidad preindividual representada por su medio como problema vital no resuelto. El modo en el que el sujeto se individua es a través de una resolución sobre su medio, constituido como una problemática de corte preindividual y marcada por una heterogeneidad perceptiva cuya resolución, al mismo tiempo, implica una heterogeneidad de corte afectivo. Esto resulta de suma relevancia, ya que la propia individuación del sujeto a través de lo colectivo no sólo resuelve su problemática afectiva individuándolo como ser individual sino que también individua su propio medio a través de una resolución de la problemática perceptiva. El establecimiento de un *pathos*, la sistematización colectiva como sistema individuante para el sujeto, es, al mismo tiempo individuación del individuo e individuación del sujeto. Dicho de otro modo, cuando el individuo humano se individua, cuando adquiere un determinado carácter ya se está llevando a cabo una individuación del colectivo en tanto que la resolución afectiva del sujeto supone un punto de vista sobre el propio mundo para un sujeto otro relacionado colectivamente con el primero:

La individualización diferencia los seres entre sí, pero también teje relaciones entre ellos; los relaciona entre sí porque los esquemas según los cuales se prosigue la individuación son comunes a un cierto número de circunstancias que pueden reproducirse para varios sujetos²⁴⁰.

²³⁸ Algo que analizamos cuando nos detuvimos en la noción de angustia en Simondon.

²³⁹ *Ibíd.*

²⁴⁰ *Ibíd.*: 334

Por ello el caso de Wagner analizado por Nietzsche resulta tan interesante: Wagner, en su desarrollo como artista a la manera en la que lo explica Nietzsche, no sólo se individualiza a sí mismo, individualiza, con él lo colectivo mismo.

El sujeto, pues, aparece como la esquematización propia de lo colectivo que se concreta en los diferentes individuos los cuales, a través de su proceso de individualización individualizan lo colectivo mismo por la recurrencia que, en tanto que sujetos, llevan a cabo a lo colectivo mismo. El sujeto por tanto adquiere características propias de un sujeto trascendental:

...los problemas son problemas para el yo trascendental, y el único carácter, el carácter empírico, es conjunto de las soluciones de esos problemas. Los esquemas según los cuales los problemas pueden resolverse son verdaderos para todo ser individualizado según el mismo modo de individuación, mientras que los aspectos particulares de cada solución contribuyen a edificar el carácter empírico. El único carácter que se constituye es el carácter empírico; el sujeto trascendental es aquello en relación con lo cual existe problema; pero para que haya problema es preciso que haya experiencia, y el sujeto trascendental no puede efectuar una elección antes de cualquier experiencia²⁴¹.

El sujeto trascendental que opera en las reflexiones de Simondon no coincide, empero, con el sujeto trascendental kantiano. Al igual que este, se trata de una suerte de esquematismo que poseen los individuos particulares. Sin embargo, la relación entre individuo y sujeto, o entre sujeto empírico y sujeto trascendental no es la de una particularización del segundo respecto al primero. El sujeto trascendental aparece como problema que se resuelve a través de la individualización del sujeto empírico. A su vez el sujeto empírico sólo puede llevar a cabo una acción resolutive por remitir dicha acción a una dimensión colectiva que se efectúa precisamente en la acción misma.

No es en Kant en quien hay que poner la mirada para comprender los antecedentes de esta visión del sujeto en Simondon –y que también creemos que opera en Nietzsche como analizaremos en la sesión inmediatamente siguiente– sino en esa «modernidad otra» representada por el barroco y en este trabajo por Gracián, en concreto, debemos atender a su noción de «caudal».

Cuando analizamos la ontología de la potencia que late en el pensamiento de los tres autores trabajados en esta tesis, señalamos que la potencia, entendida en Gracián

²⁴¹ *Ibid.*

como la naturaleza misma en su vertiente creativa, se modula en su aparición concreta en un espacio y un tiempo determinado. La sustancia representada por esa potencia es una sustancia que debe realizarse en realidades concretas las cuales desborda pero sin las cuales en sentido estricto dicha sustancia no es.

En relación al ser humano, esta sustancia hace partícipe al individuo de la potencia total de la naturaleza en tanto que potencia inventiva de la que el ser humano participa a través de su ingenio y de la que, al mismo tiempo, es resultado como «creatura».

Todos los grandes reyes, eternizados en los archivos de la fama, en los inmortales catálogos del aplauso, fueron de gran caudal, que sin este no puede haber grandeza. Nace, no se adquiere, el dado óptimo, el don perfecto, que desciende del Padre de las ilustraciones. Bien crece con la industria y se perfecciona con la experiencia²⁴².

Es a través de su desarrollo que el individuo modula en su propia existencia ese caudal, podríamos decir, individualizándolo, particularizándolo y realizándolo.

Esta noción de sujeto operante en Simondon como agente de la individuación colectiva no coincidiría con el sujeto moderno ni en la figura de Descartes ni en la de Kant, ambos pensadores tomados como consolidadores de la visión moderna hegemónica del sujeto. El sujeto se entendería desde Simondon y Gracián como ese exceso que late en el fondo de todo individuo humano y que le permite su individualización al tiempo que se realiza en ella. Por el contrario, en la modernidad, el sujeto se entiende desde la completa autonomía y su carácter cerrado. Por ejemplo, L. I. Coppola ha analizado como el «cuerpo» como materialización de ese «caudal» representado por el sujeto en el sentido simondoniano y graciano y que desborda esa concreción «material», ha sido el gran olvidado en una concepción moderna abstracta del sujeto que ha operado –y opera– en el Derecho moderno:

Ese sujeto jurídico abstracto y descarnado que emerge como efecto subjetivo de las formaciones y concepciones jurídicas modernas que hacen de la ciudadanía una categoría con pretensiones universales y homogeneizantes obturan la posibilidad de explorar aspectos relativos a la dimensión corporal que, en estas tramas, se reducen a un dato meramente *natural* o que aparece como mero soporte de esta identidad ciudadana [...]. Esta matriz conceptual

²⁴² Gracián, 1993: 70

vuelve ininteligibles las expresiones desbordantes respecto de esa modalidad subjetiva abstracta²⁴³

El sujeto en la visión moderna hegemónica aparece como una suerte de estructura universal, fija y cerrada que define a los distintos individuos en su individualidad de una manera unívoca. El papel del individuo particular respecto a ese sujeto universal carece de valor, pues el sujeto preexiste a la acción de los individuos y a su proceso de individualización.

Por el contrario, la visión del sujeto que opera en los tres autores que trabajamos se acerca más a la propuesta que Campero, siguiendo en este punto las reflexiones de Edgar Morin, esboza del siguiente modo:

Concebimos que la idea misma de individuo-sujeto subraya principalmente dos cuestiones, la primera es que el sujeto es capaz de individuarse [...] y la segunda, congruentemente con la anterior, tiene que ver con analizar en qué términos la forma de organización en la vida de cada individuo sujeto lo constituye [...] es el estar-siendo en la vida lo que hace al sujeto ese individuo-sujeto que es²⁴⁴.

El sujeto posee una naturaleza colectiva, sin embargo, no se realiza sino en la particularidad de los individuos en su proceso de individualización, perdiendo así su carácter abstracto y convirtiendo al individuo en agente del proceso de individuación total de la naturaleza, en partícipe de ésta entendida como *physis*.

Además de conceder al individuo en tanto realidad individualizada la capacidad de operar una transformación de su sistema individuante colectivo, esta concepción del sujeto –y del individuo particular como sujeto– muestra la naturaleza colectiva de la individualidad sin negar su carácter diferencial y particular:

El ser individualizado tiende hacia la singularidad e incorpora lo accidental bajo forma de singularidad; el individuo en tanto ser individuado existe él mismo en relación con el sistema de ser del que ha salido, sobre el que es formado, pero no se opone a los demás individuos formados a través de las mismas operaciones de individuación. El ser en tanto individualizado diverge de los otros seres que se individualizan; en cambio, ese mixto de individuación y de individualización que es la personalidad es el principio de la relación diferenciada y asimétrica con el otro.

²⁴³ Coppa, 2018: 68

²⁴⁴ Campero, 2017: 138

Es en tanto que sujeto que el individuo individualizado, el ser humano particular, puede resolver el problema tanto afectivo como perceptivo por la referencia a lo colectivo y, al mismo tiempo, adquirir las particularidades propias de su personalidad o carácter. El carácter por tanto es un mixto entre el individuo tomado en su individualización y el individuo en tanto que sujeto y agente de una individuación colectiva.

d. Grados de moralidad.

Una vez hemos analizado la noción de sujeto que opera en el pensamiento de los tres autores que sirven de guía para esta tesis y retomando la noción de ascesis nietzscheana y su oposición a la autorrenuncia, nos detendremos ahora en el análisis de los «grados de moralidad» que establece Nietzsche para encontrar una normatividad inmanente a la concepción ontológica sostenida que algunos autores como Bernard Reginster²⁴⁵ han querido ver en la propuesta genealógica de Nietzsche y su concepción acerca del nihilismo.

Del análisis de la noción de ascesis en Nietzsche podemos concluir que se distingue de la autorrenuncia precisamente en que la ascesis no niega lo contrario o ajeno, sino que lo experimenta, lo afirma y lo combate con la intención de reorientarlo a sus propios fines. Así nos encontramos con dos modos distintos de forjar el carácter: 1) el que encuentra su ideal en la autorrenuncia del santo y es propio de caracteres religiosos y 2) la ascesis propia de un cuidado de sí que ordena y jerarquiza los impulsos en base a una ley del sí mismo fundada en un principio rector inmanente. El santo por el contrario, no pretende conocerse a sí mismo sino renunciar a aquello que se aleja del ideal alcanzado sobre el que funda su carácter.

En el fragmento 33 de *Humano, demasiado humano* señala Nietzsche: «Toda fe en el valor y la dignidad de la vida se basa en un pensamiento impuro; sólo es posible porque el sentimiento de participación en la vida universal y el sufrimiento de la humanidad se ha desarrollado muy débilmente en el individuo²⁴⁶». Según Nietzsche el individuo no posee una conciencia plena de la vida universal, de la humanidad en su conjunto, sino sólo de su propia individualidad y sólo en base a ella la vida adquiere valor. Sólo desde los rasgos que definen la individualidad del hombre, sólo desde su propia

²⁴⁵ Reginster, 2006: 69-85

²⁴⁶ Nietzsche, 2017: 91

perspectiva individual, en definitiva, desde su propia supervivencia, presenta la vida valor para él.

Existen personas grandes que, sin embargo, logran superar esa perspectiva individual entregándose a una meta supra-personal. Pero estos son casos excepcionales. El común de los hombres «se quiere y se afirma sólo a sí mismo» y de ese querer y de esa afirmación es de donde derivan su valoración de la vida en tanto que «su» vida. Precisamente quien adquiera una visión global de la humanidad en su conjunto y, sobre todo, de su carácter problemático radical:

...se vería obligado a desesperar del valor de la vida; si consiguiese abrazar y sentir en sí mismo la conciencia entera de la humanidad, se derrumbaría maldiciendo la existencia, –pues la humanidad en su conjunto no tiene metas, y por tanto, el hombre, al considerar globalmente su camino, puede hallar en ella, no su consolación y su sostén, sino su desesperación. Si él, en todo lo que hace, tiene puesta la mente en la carencia última de finalidad de los hombres, su propio actuar asume ante sus ojos el carácter del derroche. Pero sentirse tan derrochado como humanidad (y no sólo como individuo) al igual que vemos una flor derrochada en la naturaleza, es un sentimiento por encima de todos los sentimientos. – Pero ¿quién es capaz de ello? Sin duda sólo un poeta: y los poetas saben siempre consolarse²⁴⁷.

La vida, en su estrato radical no es sino un proceso constante de individuación en devenir, vista en su globalidad, la humanidad carece de metas en la medida en que no hay un fundamento estable que prescriba dicha meta sino una demanda de continua individuación. Esta visión, no obstante, es la visión más alta a la que un hombre puede aspirar y, en tanto que tal, está reservadas a espíritus excepcionales como el poeta.

El poeta, ante esta visión que muestra el «derroche» de toda actividad «sabe siempre consolarse». Este consuelo lo encuentra precisamente en su arte, en la entrega a un *pathos* afirmativo de la vida que la muestre en su demanda, y a la entrega, al mismo tiempo, a la solución de dicha demanda, siempre cambiante y siempre en devenir: esto es lo que Nietzsche denomina el «talante trágico»:

¿Pero nuestra filosofía se vuelve así una tragedia? ¿La verdad no se convierte en la enemiga de la vida y del bien? (...) ¿Se puede permanecer conscientemente en la no-verdad? ¿y si tiene que ser así, no es preferible la muerte? Pues el deber ya no existe; la moral en cuanto era un deber, ha sido aniquilada por nuestra manera de considerar las cosas, igual que ha sido

²⁴⁷ *Ibid.*: 91-92

aniquilada la religión. El conocimiento sólo puede dejar subsistir como motivos el placer y el dolor, la utilidad y el perjuicio: ¿pero cómo se ajustarán estos motivos con el sentido de la verdad? También ellos están en contacto con errores (...). Toda la vida humana está profundamente sumergida en la no-verdad; el individuo no puede sacarla fuera de este pozo sin sentir una profunda antipatía; por razones de las más profundas, hacia su pasado (...). ¿Es verdad que sólo quedaría una manera de pensar que llevara consigo como resultado personal la desesperación, y como resultado teórico una filosofía de la destrucción²⁴⁸? (Nietzsche, 2017: 92).

Comprobando cómo todos los valores no son sino una visión injusta de lo real – pues se trata de una interpretación que subordina injustamente unas fuerzas a otras –, cómo el conocimiento no está sino fundado en el placer y el dolor y como incluso el placer y el dolor se basan en una visión errónea –en tanto que parcial– de la vida, parece que la única salida posible es la desesperación y una filosofía de la destrucción. Sin embargo Nietzsche apuesta por otra vía:

Creo que la decisión acerca del efecto del conocimiento viene dada por el temperamento de la persona: podría imaginar, tan bien como ese efecto descrito y posible en ciertas naturalezas particulares, otro diferente, gracias al cual naciese una vida mucho más sencilla, mucho más pura de afectos que la actual, de manera que, en principio, aún tendrían fuerza los antiguos motivos del tumultuosos desear, a causa de un antiguo hábito hereditario, pero poco a poco se debilitarían bajo el influjo del conocimiento purificador. Por último, se viviría entre los hombres y consigo mismo como en la naturaleza, sin elogio, sin reproches ni apasionamiento, apacentándose, como de un espectáculo, de muchas cosas que hasta ahora sólo podían ser temidas²⁴⁹.

Cómo el individuo tome esa verdad viene demarcado por su temperamento (*temperament*). El temperamento, en efecto, demarca el modo en que individuo afronta la verdad de lo real. Un temperamento fuerte, esto es, que acepta la demanda constantemente en transformación aceptaría el reto que le supone dicha demanda y se entregaría a la tarea cultural de brindar una satisfacción que no obstante nunca sería definitiva. Frente a este temperamento trágico, esto es, uno liderado por fuerzas activas, nos encontramos con un temperamento religioso o metafísico que en la nihilidad de la mismidad humana, lejos de observar un reto, sólo observa una culpa, una angustia que necesita de la redención desde una instancia que trascienda esa realidad culpable.

²⁴⁸ *Ibíd.*: 92

²⁴⁹ *Ibíd.*

Cuando un individuo ama incondicionalmente la causa a la que se entrega, no obstaculiza el que alguien lo llegue incluso a anular como individuo, siempre y cuando ese alguien ofrezca una satisfacción más completa que él mismo a aquella causa. Es más, esto es algo que aquel que ama incondicionalmente una causa desea, pues la causa presenta un valor supra-individual más alto incluso que su propia individualidad. Con la llegada de alguien que anule a quien así se entrega a su causa pero precisamente satisfaciendo dicha causa, el individuo anulado observa la victoria de aquella parte de sí más elevada: «El soldado desea morir en el campo de batalla por su patria victoriosa, pues con la victoria de la patria también triunfa su deseo más elevado²⁵⁰» (Nietzsche, 2017: 104).

Ahora bien, este impulso o estado de entrega a una causa no es para Nietzsche un estado no-egoísta:

¿No es evidente que en todos estos casos la persona ama algo de sí misma, un pensamiento, un deseo, un resultado, más que cualquier otra cosa; que por tanto escinde su ser en dos y sacrifica una parte a la otra? (...). En todos los casos mencionados está presente la inclinación hacia algo (deseo, instinto, aspiración); abandonarse a ella, con todas las consecuencias, no es desde luego una actitud «no-egoísta»²⁵¹.

Cuando un individuo descubre su carácter, se entrega a éste y por tanto a la demanda que éste manifiesta, a unas fuerzas determinadas las cuales son las que manifiesta precisamente su carácter. Al hacer esto, el individuo fomenta una parte de sí al precio de desatender otras, llegando incluso al extremo del sacrificio. Según Nietzsche, este comportamiento es propio del más alto grado de moralidad.

En el fragmento 94 de *Humano, demasiado humano* se producen apuntes cruciales en el pensamiento sobre la moralidad diseñado por Nietzsche. En primer lugar, Nietzsche considera, como ya hemos analizado, que el primer rasgo que surge de lo humano es su tendencia a perseguir un bienestar duradero, que trascienda la mera satisfacción momentánea, es decir, el primer rasgo moral del hombre aparece cuando este se vuelve calculador y, esa búsqueda de expresión y por tanto de poder y bienestar se lleva a cabo a través del libre dominio de la razón. Dicho dominio se entiende como un dominio sobre sus propios impulsos, dominio que busca ordenar los mismos de acuerdo no ya a la satisfacción inmediata de los mismos –lo que por otro lado implicaría la ausencia total de

²⁵⁰ *Ibid.*: 104

²⁵¹ *Ibid.*: 105

control— sino de acuerdo a la persecución de un bienestar individual duradero. Este es el comienzo de lo humano según Nietzsche.

El segundo estadio tanto del desarrollo moral como del desarrollo de lo propiamente humano, Nietzsche lo encuentra en el momento en el que el actuar del individuo no está ya guiado por la búsqueda de un acrecentamiento de poder y bienestar personal y en su lugar aparece la idea del honor, la cual integra al individuo en un orden y lo «somete a sentimientos comunes». Es decir, la orientación y el control que el individuo ejercía en los estadios iniciales de su moralidad de acuerdo a un bienestar personal se produce ahora de acuerdo a una idea de comunidad intersubjetiva: «él respeta y quiere ser respetado, es decir, entiende lo útil en función de lo que él piensa de los demás y los demás de él²⁵²». En esta fase el individuo pasa a identificarse con la comunidad, con un sentir común y orienta sus impulsos de acuerdo a los dictámenes de aquella.

Por último, el estadio más elevado de la moralidad y de lo humano se da, según Nietzsche, cuando el individuo pasa a convertirse en un individuo colectivo. En este estadio el individuo:

...actúa según su propio criterio acerca de las personas y las cosas, y decide por sí mismo lo que es útil y honorable para sí y para los demás; se ha convertido en el legislador de las opiniones, sobre la base de un concepto cada vez más elevado de lo útil y lo honorable» anteponiendo «lo máximamente útil a lo útil personal, y el honesto reconocimiento de una validez común y duradera a la validez momentánea; él vive y actúa como individuo colectivo²⁵³.

Este estadio supone el propio del hombre superior en el que el individuo ha pasado a identificarse con la potencia de la *physis* misma y, en tanto que tal, expresa la demanda de ésta constituyendo desde esa demanda la comunidad. En este estadio, el individuo es sería consciente de su realidad como sujeto, esto es, como agente de individuación que va más allá de su propio carácter de individuo individualizado. Su actuar no va orientado, pues, al bienestar personal, ni tampoco al bienestar momentáneo de la comunidad, sino a la expansión y crecimiento de ésta en tanto culminación de la individuación de la vida misma.

²⁵² *Ibíd.*: 113

²⁵³ *Ibíd.*

En el estadio más elevado de la moral, aquella acción verdaderamente moral es aquella que se desarrolla de acuerdo a una consideración personal. Para Nietzsche, el cultivo personal se entiende como el establecimiento de un orden jerárquico en la propia mismidad, orden que ha de erigirse en base a las fuerzas potentes. En este ordenamiento se manifiesta la demanda de lo real sobre la que se funda toda acción, por lo que en una acción demandada por esa configuración de fuerzas, por ese carácter personal, no se persigue el bien individual, sino que se busca la individuación de la *physis* misma a partir de la resolución a la problemática preindividual y transindividual que el individuo porta consigo.

Es por esto por lo que Nietzsche rechaza lo impersonal como símbolo de virtud en la acción. Una acción motivada por un impulso impersonal partiría de una falta total de carácter y, por tanto, carecerían de una comprensión sobre la verdadera demanda transindividual. Paradójicamente, las acciones de este tipo no se traducen en un beneficio de la comunidad, pues ante la falta de carácter, las fuerzas activas quedan supeditadas a fuerzas carentes de poder y ante la ausencia de tal poder, los lazos compensatorios en los que se funda la comunidad ceden terreno a un individualismo descohesionador. Por otro lado, en una correcta conformación del carácter se manifiesta la problemática vital y es en ella donde reside el germen de un *pathos* que inste a una satisfacción colectiva. Sin embargo, desde la conformación del Estado, en la búsqueda de su mantenimiento, el carácter se ha sacrificado, la demanda de la vida en su proceso de individuación que se alumbra en el carácter ha cedido a unas demandas positivas del propio Estado.

Este grado más elevado de moralidad, como se puede deducir será el propio del superhombre, figura que en Nietzsche aglutina las del artista, la del pensador y la del héroe:

En casos muy raros, –cuando en un mismo individuo se funden el genio de la maestría, el del conocimiento y el genio moral– a los dolores ya mencionados [los propios de la incompreensión del artista] se añade esa especie de dolores que pueden ser considerados las excepciones más extrañas del mundo: los sentimientos extra y suprapersonales, dirigidos a un pueblo, a la humanidad, a toda la cultura, a todo ser que sufre²⁵⁴.

El superhombre no se identifica con ninguna de las figuras alabadas por Nietzsche, sino que consiste en la fusión de todas ellas en un mismo individuo, esto es un individuo

²⁵⁴ *Ibid.*: 146

con el arte, el conocimiento y la moralidad suficiente como para acometer y llevar a cabo una génesis colectiva. Así, es el superhombre aquel que alcanza la mayor cota de moralidad.

En el fragmento 102 de *Humano, demasiado humano* nos encontramos con una de las conclusiones de la reflexión sobre la moral que venimos desarrollando: el hombre siempre actúa bien. Esto quiere decir que el hombre siempre actúa persiguiendo poder. El hombre actúa satisfaciendo las demandas de las fuerzas que en él se imponen y, de acuerdo al grado de ilustración sobre las mismas que haya alcanzado.

El mal se entiende como la impotencia, como la incapacidad de manifestación, de alcance de bienestar y expansión. Una mala acción, por tanto, sería aquella que se sigue de fuerzas débiles. Sin embargo, en el seguimiento de tales fuerzas no hay maldad sino, a lo sumo, desconocimiento: una incorrecta comprensión de las propias fuerzas que ha permitido la orientación de la acción en base a fuerzas débiles.

De manera que volvemos a una tesis que ya hemos sostenido. Si efectivamente existe una apuesta en Nietzsche por el poder, no se trata de una defensa del poder por el poder, lo que equivaldría a considerar que en Nietzsche se materializa un pensamiento burgués de la dominación tal y como lo entienden las líneas interpretativas abiertas por Lukács y Heidegger. La búsqueda del poder siempre se da en el individuo y en la physis misma. Ahora bien, como dijimos, existen grados en una acción poderosa: esta puede desarrollarse correcta o incorrectamente en virtud del modo en el que busca el poder. Así, una acción buena de manera extramoral será aquella que persiga afirmativamente el poder. En cambio, una mala acción será aquella que lo haga de manera reactiva o negativa.

Sin embargo, esta catalogación de las acciones es siempre una evaluación a posteriori. Radicalmente ninguna acción es mala pues todas parten de una búsqueda de poder y, en tanto que tal presentan una buena motivación. A esta conclusión llega Nietzsche en el fragmento 104 de *Humano, demasiado humano* dedicado a la «legítima defensa». En este fragmento Nietzsche señala que habitualmente se admite como dentro de la moralidad el perjuicio a otra persona como medio para la propia conservación. Así un perjuicio intencional pero motivado por la propia defensa de sí se encuentra justificado moralmente. A su vez un perjuicio involuntario entra dentro de la pura necesidad y en tanto que tal no es posible la evaluación moral del mismo. Por tanto sólo queda un tipo

de perjuicio que podría catalogarse como inmoral, a saber, el perjuicio voluntario a la otra persona motivado por el propio deseo de perjudicar.

Para Nietzsche, en este tipo de acciones, si lo que se busca es el perjuicio ajeno es necesario que el agente sepa el grado de dolor que produce en el otro. Sin embargo, según Nietzsche, el individuo no se encuentra dotado para tal saber. El argumento es el siguiente. La constitución del individuo lo orienta siempre a evitar el dolor propio. Si el individuo actúa buscando el dolor del otro es necesario conocer el grado de dolor que provocará su acción. Para una correcta comprensión del dolor del otro es necesaria una identificación con él y, en esa medida, un «compadecer». Si se produce una identificación con el otro, necesaria si la acción busca el causar dolor, no se realizaría daño a nadie, pues se trataría de una autolesión. Dada esa identificación, sólo se haría daño al otro en la medida en que el propio individuo estuviese dispuesto a autoinfligirse daño a sí mismo, esto es, sólo lo haría como medio para una salud más plena. Pero este tipo de acciones entrarían dentro de la legítima defensa. Además, Nietzsche considera que en una acción de este tipo nunca se conoce del todo el grado de dolor causado y, sin embargo, sí el placer que se sigue de la acción (la expresión de poder).

De manera que volvemos a la misma conclusión: no existen actos malvados en sí mismos, pues todo acto persigue el poder y, en tanto que tal, son buenos. La catalogación de un acto como malvado, por tanto, debe depender de otra cosa:

...en el llamado perjudicar por maldad, el grado de dolor provocado permanece en todo caso siempre desconocido para nosotros; y en cambio, puesto que en esa acción hay un placer (sentimiento del propio poder, de la intensidad de la propia excitación), la acción es efectuada para conservar el bienestar del individuo y cae por tanto bajo un punto de vista parecido al de la legítima defensa y la legítima mentira. Sin placer no hay vida; la lucha por el placer es la lucha por la vida. Si el individuo combate esta lucha de manera que las personas lleguen a llamarlo bueno, o la combate de manera que lo llamen malo, sobre esto decide la medida y la constitución de su entendimiento²⁵⁵.

La distinción entre bueno y malo, por tanto, no depende ni de las acciones mismas, ni de la motivación ni del carácter, sino de si el individuo comprende bien sus fuerzas y se deja orientar por aquellas que buscan el poder de manera afirmativa. Así el primer criterio moral en Nietzsche tiene que ver con la cualidad de las fuerzas que motivan la

²⁵⁵ *Ibid.*: 119

acción del hombre. Si estas fuerzas son afirmativas, cualquier acción derivada de ellas será buena y, al contrario, si se deriva de fuerzas reactivas, pese a que la acción pueda tener buenas consecuencias, nos encontraríamos ante un actuar malo. Sin embargo no debemos pasar por alto el paréntesis que introduce Nietzsche en la siguiente reflexión:

Hasta donde llega nuestro sistema nervioso nos protegemos del dolor: si llegase más allá hasta el interior del prójimo, no haríamos daño a nadie (salvo en los casos en que nos lo hacemos a nosotros mismos, es decir, cuando nos herimos para curarnos, y nos empleamos y esforzamos por nuestra salud²⁵⁶).

Con este paréntesis Nietzsche apela a ese nivel de moralidad superior en el que el individuo que lo ha alcanzado se identifica con el proceso de individuación de la vida misma. En este punto, en efecto, el individuo puede llegar a realizar acciones terribles que incluso acaben con comunidades enteras, pero estos actos serán vistos como una autolesión en la persecución de una salud más plena según el paréntesis introducido aquí por Nietzsche.

Así pues, estableceremos de nuevo los tres niveles de moralidad de menor a mayor nobleza: 1) La búsqueda de poder motivada puramente por una defensa personal del individuo particular; 2) La búsqueda de poder motivada por una identificación con una comunidad concreta, esto es, la persecución de un mayor grado de poder de la comunidad; 3) La búsqueda de poder motivado por una identificación con la propia potencia de la physis que busca el crecimiento y la expansión de lo real mismo en formas cada vez más excelsas. En cualquiera de estos tres casos, la acción misma es estrictamente moral –o buena si se quiere– en la medida en que persigue poder. Sin embargo, aquella acción motivada por la pura conservación individual sería mala en relación a la conservación de la comunidad en el momento en el que la acción individual y la colectiva entren en conflicto. Al mismo tiempo, la acción colectiva será mala en el momento en que entre en conflicto con la acción motivada por el pueblo, esto es, por la demanda de la physis correctamente alumbrada y estructurada.

Así, cuando Nietzsche critica el pensamiento gregario, critica que la moral se circunscriba a ese segundo tipo de moralidad. Tenemos, pues, dos criterios de evaluación moral: 1) La relativa a la cualificación de las fuerzas (activas y reactivas) y 2) El grado de moralidad del que parta la acción. A mi modo de ver ambos criterios son coherentes

²⁵⁶ *Ibid.*

entre sí: desde un grado ínfimo de moralidad, la búsqueda de poder se lleva a cabo de manera reactiva en la medida en que el individuo carece realmente de poder frente a una comunidad o la *physis* en general y en ese sentido, de la reacción al poder de tales instancias, busca el poder. En cambio, un individuo que se encuentre en el tercer grado de moralidad perseguirá siempre la propia afirmación: no reaccionará sino que actuará movido por un deseo de afirmación.

El fragmento 107 de *Humano, demasiado humano* actúa como conclusión de la reflexión moral de esta obra. En este fragmento se puede leer:

[El hombre de conocimiento] puede admirar en ellas [las acciones humanas] la fuerza, la belleza, la plenitud, pero no puede hallar en ellas méritos: el proceso químico y la lucha de los elementos, el tormento del enfermo que anhela curarse, tienen tan poco mérito como esas luchas del espíritu y esos estados de necesidad en los que uno se ve zarandeado por motivos opuestos, hasta que se decide por el más poderoso de ellos –esta es una manera de hablar (en verdad, habría que decir, hasta que el motivo más potente decide por nosotros)²⁵⁷.

No existe pues valor moral en las acciones, por ejemplo, del héroe, sino potencia suma e incluso suma belleza. Sin embargo, esto es el resultado de la fuerza misma de la naturaleza, de su potencia que en el héroe ha logrado manifestarse. A su vez, que esa potencia se haya manifestado no es resultado de la bondad del héroe, sino de su sabiduría. Pero ocurre que «muchas acciones son calificadas de malvadas cuando son sólo estúpidas²⁵⁸. Las acciones consideradas malas son aquellas derivadas de un dominio de fuerzas reactivas, dominio que a su vez se deriva de una mala comprensión de la cualidad de las fuerzas. Mientras que no exista un conocimiento pleno de las fuerzas que prescriba una jerarquía potente de las mismas, la moral será necesaria como medio de contención del dominio de las fuerzas reactivas. El deseo de Nietzsche, no obstante, es que la «humanidad pueda transformarse de humanidad moral en humanidad sabia²⁵⁹», esto es, que la moral se haga trivial y sólo prime un correcto conocimiento de las fuerzas.

e. La educación y el ejemplo.

El grado más alto de moralidad según el los niveles propuesto desde la reflexión nietzscheana se corresponde con la comprensión por parte del individuo humano de su carácter de sujeto, esto es, de agente de individuación de lo colectivo como resolución a

²⁵⁷ *Ibíd.*: 120

²⁵⁸ *Ibíd.*: 121

²⁵⁹ *Ibíd.*: 120

la problemática vital transindividual. El modo en el que el sujeto individúa lo colectivo mismo a través de su individualización se ha dado por hecho, pero debemos fundamentar esta tesis. Para ello analicemos la siguiente declaración de Simondon:

...todo acto humano llevado a cabo al nivel de la transindividualidad está dotado de un poder de propagación indefinido que le confiere una inmortalidad virtual; ¿pero es el propio individuo inmortal? No es la interioridad del individuo la que puede ser inmortal, pues posee demasiadas raíces biológicas para poder serlo; no es tampoco la pura exterioridad ligada a él, como sus bienes o sus obras en tanto materializan su acción; ellas le sobreviven pero no son eternas; lo que puede ser eterno es esta relación excepcional entre la interioridad y la exterioridad²⁶⁰.

Cuando el individuo se sitúa en el más alto grado de moralidad, esto es, cuando actúa como sujeto comprendiendo la problemática vital y acometiendo una acción orientada a lo colectivo como resolución, esa acción, ya de por sí implica una individuación de lo transindividual en lo colectivo, lo gesta bajo la forma de símbolo. Este es el sentido que le confiere Simondon a la eternidad.

Las figuras que Simondon coloca como paradigma de esta acción transindividual colectiva son la del santo, el héroe y el sabio. Sin embargo, lo interesante no son sus particularidades sino la característica común que Simondon cree encontrar en ellas: «un cierto sentido de la inhibición, que es como una revelación negativa que pone al individuo en comunicación con un orden de realidad superior al de la vida corriente²⁶¹», esto es, una renuncia a sí mismo como individuo individualizado a favor de una identificación con el proceso de mismo de individuación de lo vital y, con esta mediación vital, de la *physis* en su conjunto.

Por otro lado, en esta identificación del individuo con una realidad mayor que él mismo, o un orden de realidad que lo sobrepasa parte de una primera inhibición, esto es, de cierta normatividad que se autoimpone, un decir no a ciertas tendencias y sí a otra. Es interesante la lectura que lleva a cabo Simondon de la transvaloración de los valores de Nietzsche en base a esa inhibición que le permite actuar en tanto que sujeto:

Es precisamente en la medida en que esta inhibición se ejerce que el ser se rebasa [...]. Así, en Nietzsche, los aspectos antiguos y clásicos de esta inhibición son rechazados y criticados vivamente: la violencia reemplaza a la santidad, y el delirio inspirado de Dionisos compensa

²⁶⁰ Simondon, 2019: 359

²⁶¹ *Ibid.*

la fría lucidez apolínea para crear la ciencia jovial; pero permanece el desprecio, que se convierte en la actitud del héroe de Nietzsche y que, bajo las especies de un sentimiento de superioridad del superhombre, encierra de hecho una inhibición muy fuerte; sólo la muchedumbre, mediocre, dichosa y satisfecha, no conoce inhibición alguna; el superhombre rechaza la felicidad y toda comodidad²⁶².

Para el francés lo que muestra dicha transvaloración es que la inhibición necesaria para el desarrollo de la transindividualidad puede transformarse, pero que siempre existe una negatividad necesaria, algo que parece corregir en parte la idea Nietzscheana de una afirmación constante. Sin embargo, la idea de afirmación en Nietzsche no va en la dirección de un decir siempre sí sin inhibición. Lo que se afirma en Nietzsche es precisamente esta constante transformación de lo transindividual mismo. Pero para que esta constante transformación se lleve a cabo es necesario negar aquellas fuerzas que precisamente conducen al estancamiento y la estabilidad cerradas.

Conviene analizar el papel que en Nietzsche desempeña la educación como medio para comprender en qué consiste esta inhibición en el sentido en el que la entiende Nietzsche. Para Nietzsche la educación cobra un papel importantísimo en la conformación de un *pathos* fuerte en la medida en que es a través de la educación como el individuo adquiere un carácter fuerte, esto es, se individualiza e individualiza con el colectivo de un modo fuerte y positivo.

La fortaleza de carácter se alcanza mediante la unidad de estilo en el propio sí mismo que demarque aquellas fuerzas constitutivas que actuarán como principio rector inmanente del carácter. Esto se alcanza, según Nietzsche, a través de la influencia que grandes hombres tienen sobre otros individuos. A través de este ejemplo es como poco a poco se conforma todo un *pathos* en virtud de un individuo noble, pues éste se convierte en ejemplo o símbolo para un conjunto de individuos, generando hábitos conducentes a la cohesión de los distintos individuos que conforman lo colectivo.

La educación debe responder a estas tres preguntas:

...primero ¿cuánta energía se hereda?; segundo, ¿de qué manera se puede encender nueva energía?; tercero ¿de qué manera el individuo puede responder a las múltiples exigencias de la cultura sin que lo confundan y despedacen en su unicidad?— en suma, ¿de qué manera el

²⁶² *Ibid.*: 360

individuo puede insertarse en el contrapunto de la cultura pública y privada, llevar la melodía y a la vez su acompañamiento?²⁶³.

En esta lectura de la educación vemos por un lado su objetivo y por otro su dificultad. El individuo posee en sí mismo unas determinadas fuerzas fruto de su herencia sin embargo, estas fuerzas, como ya hemos señalado, discurren ciegamente, luego el primer paso es alumbrar ese suelo telúrico en el propio individuo imprimiendo en él una unidad. A su vez, esta unidad no puede responder sólo a un impulso hacia la adquisición de poder en sí mismo sino que debe insertarse en el seno de una cultura determinada. Por lo que la educación, en definitiva, busca que el individuo adquiera poder sobre sí mismo: se entiende como una suerte de cuidado de sí que permita la expansión y crecimiento de la fuerza que el individuo posee pero, al mismo tiempo, este cuidado de sí debe producirse en beneficio de la cultura y no del propio individuo en su aislamiento.

Para Nietzsche, la máscara, la apariencia y el deseo de aparentar acaban por convertirse en la realidad de un individuo:

El hipócrita que recita siempre el mismo papel al final deja de ser hipócrita (...). Si uno quiere durante mucho tiempo y con perseverancia *parecer* algo, al final difícilmente podrá *ser* otra cosa. La profesión de casi todas las personas, incluso la del artista, comienza con la hipocresía, con la imitación de lo exterior, con un copiar todo lo que produce efecto. Quien siempre se pone la máscara de expresiones amables adquiere poco a poco el dominio de los sentimientos benevolentes, sin los cuales es imposible conseguir manifestar amabilidad –pero al final estos terminarán por tomar poder sobre él y *será* benévolo²⁶⁴.

Con esta idea Nietzsche, creemos, apunta al poder de la convención. A través de la constitución de unos valores y unas normas, y aunque sea en un principio por pura hipocresía, es posible llevar a cabo una transformación del carácter de una persona. Esto muestra, pues, la importancia del ejemplo y de la convención para la constitución de un pathos: a través del ejemplo ya observamos cómo es posible constituir un sentir común en la medida en que el hipócrita adopta la máscara de tal sentir y, poco a poco, dicha máscara pasa a ser su realidad.

A su vez, señala Nietzsche: «El modelo de la grandeza empuja a las naturalezas vanidosas a imitarlo de manera exterior o sobrepasarlo» (Nietzsche, 2017: 146). Aquellos

²⁶³ Nietzsche, 2017: 177

²⁶⁴ *Ibid.*: 102

individuos que han alcanzado un grado elevado de moralidad actúan como un reto para los demás. Ante un individuo grande, aquellos con un alto grado de vanidad se lanzan a la imitación de dicho modelo, por lo que para Nietzsche la vanidad juega un papel positivo en la constitución de lo colectivo. La vanidad, lejos de presentarse como un elemento negativo adquiere en el pensamiento de Nietzsche una interesante nueva luz: es ella la que permite que un carácter se comunice a otros individuos generando, así, un *pathos* común. Es pues la vanidad la que lleva al hombre a imitar lo poderoso. En el caso del artista, lo que opera, en cambio, es el orgullo²⁶⁵.

Los espíritus elevados, pues, buscan hacer prevalecer aquel carácter que han alumbrado en sí mismos y que presenta valor con independencia de su recepción o de los efectos provocados en su época. Se dan pues en esos espíritus un equilibrio entre vanidad y orgullo: se busca la repercusión epocal, en base a la propia valoración que se tiene sobre la propia obra. Este es pues el motivo revolucionario que Nietzsche encontrará en tales espíritus. Por su parte, la vanidad en aquellos a los que este espíritu sirve de ejemplo, como decimos, actúa como medio para que ese espíritu alcance su objetivo. Sin embargo, en el propio individuo superior, vanidad y orgullo, son dos vicios que debe evitar, pues ambos suponen una carencia de poder.

Lo extraordinario del espíritu superior es que esta potencia la encuentra en sí mismo como hemos visto y logra manifestarse y así lograr aún más poder a través de su afirmación. El espíritu superior es capaz de motivar en quien lo contempla el deseo de una acción y de un pensamiento semejante al que él representa: todo lo que el individuo superior lleva a cabo se convierte en motivo para otra serie de acciones, siendo así el ejemplo del individuo superior el motor del movimiento colectivo (cfr. Nietzsche, 2017: 159). Ahora bien, este valor descubierto en sí mismo es, a su vez, el resultado de una adecuada educación: es necesario una comprensión de la problemática psíquica, de la disparidad de mundos afectivos y perceptivos y la coordinación de los mismos a través de una acción orientada colectivamente.

La educación no persigue, por tanto, otro fin que el de una individualización del ser humano adecuada. A su vez, esta individualización es, como ya hemos establecido, una individuación colectiva. Este carácter colectivo de la educación queda aún más puesta

²⁶⁵ *Ibid.*: 152

en claro en la capacidad del filósofo de dar ejemplo con su propia vida, algo que Nietzsche toma de la *sophrosine* griega (el subrayado es nuestro):

Para mí un filósofo es importante en la justa medida en que esté en condiciones de dar ejemplo. *No hay duda de que mediante el ejemplo puede arrastrar tras de sí a pueblos enteros; (...)*. Pero ese ejemplo se ha de dar *mediante la vida visible no meramente con libros*, es decir, tal como enseñaban los filósofos de Grecia, mediante el rostro, la actitud, el vestido, la comida y las costumbres más que con la palabra o sólo con la escritura²⁶⁶.

También el genio (en este caso, artístico), a través de su ejemplo, consigue educar. Así explica Nietzsche el papel del ejemplo en la educación, tomando a Wagner como modelo ejemplar:

Quien en sus escritos [los de Wagner] se presenta como testigo es uno de los humanos de total grandeza, el cual, desde el fondo indeterminado del que partía, perfecciona, emancipa, aclara y realza cada vez más su testimonio a través de una larga serie de años; incluso en las ocasiones en que, en cuanto cognoscente, da un tropezón, saca chispas del golpe y enciende el fuego²⁶⁷.

La educación consiste, para Nietzsche, en la adquisición de una unidad de estilo para la propia mismidad, o lo que es lo mismo, en la individualización de individuo humano que necesariamente presenta una repercusión colectiva. La instauración de un *pathos* determinado pasa, en primer lugar, por la importancia del ejemplo ofrecido por grandes individuos. En los escritos de Wagner, Nietzsche cree ver ese ideal educativo del ejemplo: los grandes hombres actúan en dichos escritos como ejemplo para sus lectores, ofreciendo así una vía educativa colectiva.

En referencia a este último punto Nietzsche reconoce que la mayor dificultad que enfrenta en su tercera intempestiva es mostrar el lazo que une el descubrimiento de esa mismidad fruto de la tarea del genio, y la educación (*Erziehen*), esto es, descubrir la trabazón entre ese ideal que el genio representa y la educación que se pueda derivar de dicho ideal:

Pues aún queda por hacer lo más difícil: decir cómo, partiendo de este ideal, hemos de obtener un nuevo círculo de deberes, y cómo podemos ponernos en relación con una meta tan excesiva mediante una actividad regular, en pocas palabras, queda por demostrar que ese ideal *educa*. De lo contrario, se podría opinar que éste no es sino la intuición placentera e incluso

²⁶⁶ Nietzsche, 2016c: 786

²⁶⁷ *Ibid.*: 862

embriagadora que nos ofrecen algunos instantes aislados para dejarnos inmediatamente después aún más abandonados y entregarnos a un desencanto todavía más hondo²⁶⁸.

Todo individuo grande, a través de un escrutinio de su mismidad, es capaz de lanzarse a la tarea que dicha mismidad le confiere, esto es, a la resolución de la problemática transindividual. Ahora bien, teniendo en mente ese ideal, ¿cómo puede servir el mismo como elemento educador? Ante todo, esta dificultad pone de manifiesto una cosa: la mismidad, en su raíz, no es algo «valioso» de por sí, lo interesante se encuentra en cómo esa mismidad responsabiliza. En su tercera intempestiva, el hombre ejemplar, el que ha descubierto su genio, se identifica con el «hombre schopenhaueriano» superación de los dos ideales de hombres propuestos respectivamente por Rousseau y Goethe. Ahora bien:

Precisamente contra ese hombre schopenhaueriano cabe objetar con una buena apariencia de razón lo siguiente: su dignidad y elevación sólo son capaces de ponernos fuera de nosotros y de sacarnos así de todas las comunidades en las que nos habíamos asociados con quienes son activos; desaparece entonces entre los deberes, el flujo de vida. Quizá algún individuo acabe por acostumbrarse desalentado, a esta separación y a vivir según la doble pauta, es decir, en contradicción consigo mismo, inseguro aquí y allí, y por esa razón, cada día más débil y más estéril: mientras que otro renuncie incluso por principio a seguir participando en acciones y apenas perciba aún que otros sí actúan²⁶⁹.

Este «hombre shopenhaueriano» representa lo que en las obras de madurez, Nietzsche comprenderá como el hombre de conocimiento, aquel que ante toda ilusión vital busca la genealogía de la misma, mostrando la posibilidad de una ilusión otra quizá más elevada y noble. Si la tarea de este hombre es necesaria, no obstante, corre el riesgo, dejada a su completa libertad de arribar, o bien, a un conocimiento estéril que no presente repercusiones en la conformación de un horizonte colectivo elevado, o bien, a un pesimismo nihilista que renuncie explícitamente a la tarea colectiva.

El problema de cómo es posible una educación en base al ideal del genio, tratado por Nietzsche en su tercera intempestiva, coincide con el problema de cómo un acontecimiento puede revertir grandeza, esto es, puede suponer una significación colectiva, problema que Nietzsche trata en su cuarta intempestiva y que focaliza en el acontecimiento que supone la música de Wagner.

²⁶⁸*Ibid.*: 785

²⁶⁹*Ibid.*

El acontecimiento grande es concebido como una acción necesaria, esto es, una acción que se sigue coherentemente de una comprensión de la problemática vital y de la demanda de solución que esta impone al individuo. Esta demanda se hace patente, en primer lugar en la propia mismidad; y, al mismo tiempo, implica un impulso del individuo hacia la satisfacción de dicha demanda en lo colectivo. Ahora bien, como analizamos más arriba en el apartado dedicado al acontecimiento, éste además de revertir significatividad, debe ser bien recibido, lo que a su vez supone que dicha comprensión de lo real sea compartida y no sólo exclusiva del genio, algo que desde Simondon comprendemos como la necesaria dimensión colectiva de toda acción del individuo.

Tomando como ejemplo el caso de Wagner, según Nietzsche que Wagner comprendía lo que suponía el acontecimiento de su obra se debe a esa comprensión de la acción necesaria que acabamos de comentar. Ahora bien, esta comprensión sobre el acontecimiento que supondría su obra no significa que este acontecimiento revistiese de por sí grandeza. Para ello era necesario que dicha comprensión fuese compartida, que los receptores de la obra de Wagner compartiesen esa misma comprensión:

Se sabe que hay humanos que, en instantes de peligro excepcional o al tomar en absoluto una decisión importante para sus vidas, condensan todo lo que han vivido mediante una visión interior infinitamente acelerada y reconocen de nuevo con agudeza muy singular tanto lo más reciente como lo más lejano. ¿Qué puede haber visto Alejandro Magno en aquel instante en el que llevó a Asia y a Europa a beber de una misma copa? Sin embargo, lo que Wagner vio en su interior aquel día [mayo de 1872, año de inauguración de Bayreuth] —cómo llegó a ser quien es, qué es actualmente, y qué es lo que será de él—, nosotros, sus más allegados, también lo podemos volver a ver hasta cierto punto: y sólo desde esa mirada wagneriana podemos comprender su grande acción misma— *para, mediante esta comprensión, garantizar su fecundidad*²⁷⁰.

En esta declaración se muestra cómo lo colectivo es lo que dota de significado a la acción de Wagner. Para que el ideal del genio pueda educar y, así, contribuir a la individuación colectiva, la acción acometida debe contener virtualmente un *pathos*, establecer un sentir colectivo. Es por ello que el artista, en tanto que genio creador debe dirigir sus esfuerzos a la constitución de un horizonte desde el cual su obra cobre sentido.

²⁷⁰ *Ibid.*: 819

La grandeza de un acontecimiento, en este caso artístico, se mide pues por la capacidad de constituir ese horizonte comprensivo, por su potencial educativo.

La acción ha de partir de una armonización de las fuerzas que constituyen la propia mismidad en base a una fuerza guía y rectora que actúa como principio armónico inmanente pero, al mismo tiempo, dicha armonización exige, una referencia a lo colectivo, Por otro lado, en la acción individualizadora del propio individuo no sólo se está dando respuesta a una demanda personal e individual, sino que dado que ese fondo intensivo es transindividual, el individuo actúa como sujeto y en tanto que tal puede servir de ejemplo para otros.

Recurriendo al caso de Wagner, esto queda mejor explicitado. Su música no es sino un reflejo del carácter del propio Wagner, no en tanto que la expresión de unos determinados sentimientos internos, sino en tanto que «sujeto» que, en la plenitud de su proyecto existencial, intenta individuar a través de sí la propia vida, encontrarle una resolución. Su música por tanto, en su escucha, traslada todo un *pathos* a todo individuo que participe de ella. La música actúa pues como la expresión del carácter del genio, en este caso de Wagner, y permite la participación en el mismo, participando al mismo tiempo de la propia potencia creativa de la naturaleza. Wagner, en tanto que genio, actúa como ejemplo para el resto de individuos: educa, como vimos, a través del ejemplo. El genio, habiendo descubierto en sí mismo la demanda de lo real a través de la unidad de estilo alcanzada en sí mismo, hace partícipe, a través de su ejemplo, a todo individuo de esa demanda, constituyendo así, poco a poco, el suelo cultural que nosotros representamos en el pathos común y comunitario como la demanda de lo real ilustrada.

Parte 3: Dinámicas colectivas. Hipótesis normativa desde la ontología genética presentada.

Capítulo 1: La «Gran política».

a. La moralidad de la acción individual.

A través de las reflexiones de Simondon hemos querido establecer una ontología que sirva de fondo para la lectura de lo colectivo desde su suelo ontológico genético. Sin embargo, la reflexión simondoniana no busca de manera explícita establecer una normatividad en base a los análisis ontológicos que acomete: su intención es ofrecer una descripción del proceso de individuación de lo real desde su dimensión física, pasando por la biológica hasta culminar en la realidad psico-colectiva del ser humano.

Sin embargo, consideramos que dicha descripción del proceso de individuación establece una normatividad desde la que comprender el funcionamiento de lo colectivo y establecer un criterio que permita llevar a cabo una lectura de la evolución cultural del ser humano. Del mismo modo, desde este criterio, es posible someter a examen las formas culturales, sociales y colectivas de nuestro tiempo.

Esta tarea, creemos, podemos emprenderla a través de las reflexiones nietzscheanas acerca tanto de su propia cultura como de la genealogía del horizonte colectivo de la modernidad. Pretendemos con este análisis, como decimos, extraer las consecuencias a nivel normativo que si bien no se encuentra explícitamente de la obra de Simondon, sí que pueden ser coherente con su ontología.

Nos proponemos ahora analizar la posibilidad de un enjuiciamiento moral de la acción del ser individualizado en su dimensión colectiva. A este respecto, como ya vimos, a la hora de llevar a cabo la acción que estructure y coordine la pluralidad psíquica que lo lastra, el individuo debe ofrecer un sentido a dicha pluralidad, debe interpretarla. Esto, como vimos en el apartado b del capítulo 3 es lo que denominábamos *pathos* como el sistema individuante del individuo humano propiamente dicho y que en Simondon constituye lo colectivo naciente. Tras todo lo dicho en el capítulo 3 comprendemos que ese *pathos* supone una coordinación de la heterogeneidad psíquica compuesta por la pluralidad de mundos afectivos y puntos de vistas. A su vez, comprendemos que ese *pathos* parte de una acción que comprenda dicha problematicidad y la interprete.

En relación a esa interpretación en el apartado 29 de *Humano, demasiado humano* nos encontramos con un topos común en el pensamiento de Nietzsche: el beneficio del error para la vida:

El error ha hecho al hombre tan profundo, delicado e inventivo, como para producir un florecimiento como las religiones y las artes. El puro conocimiento no habría sido capaz de ello. Quien nos desvelase la esencia del mundo nos produciría a todos el más desagradable desengaño²⁷¹.

Tanto la religión como las artes actúan configurando un determinado pathos en el cual el sentido de la carga preindividual del individuo humano, esa heterogeneidad psíquica, se hace patente de manera unitaria. Ahora bien, ese pathos radica en una estructuración determinada de ese suelo preindividual y es aquí donde Nietzsche descubre un «error de perspectiva»: el ser humano afronta la significatividad propia de la problemática vital de acuerdo, podemos decir, a una decisión posible dentro de las múltiples posibilidades existentes tal y como también observábamos en Simondon. A su vez, ese suelo preindividual del que parte toda individuación colectiva queda oculto en el pathos y en el sentido expreso que se ofrece a ese pathos: en lugar de una multiplicidad de interpretaciones posibles, en el pathos nos encontramos con un sentido expreso para dicha problemática, solo una interpretación que se toma como sentido expreso y a partir de la cual se gesta la individuación colectiva como continuación del proceso de individuación de la *physisk* en su conjunto.

Esta decisión es vista por Nietzsche, como decimos, como un error de perspectiva, porque actúa voluntariamente de manera miope respecto a otras configuraciones pathicas posibles. Aun así, sólo a partir de ese error, de esa perspectiva sesgada es posible efectuar una individuación colectiva que, ante una ausencia de pathos, mantendría al individuo encerrado en la impotencia de su problematicidad psíquica. De suerte que el error otorga un beneficio para la vida tal y como señala Nietzsche.

Ahora bien, hay que matizar: pese a que todo sentido expreso e incluso todo pathos supone cierto engaño respecto al suelo problemático preindividual y transindividual del que parte, existe lo que Nietzsche denomina un sentir correcto y uno incorrecto. La corrección del sentir depende de qué sea aquello que prime en la configuración elegida para la dimensión preindividual, en vocabulario nietzscheano, de qué fuerzas motivan tal

²⁷¹ Nietzsche, 2017: 90

configuración. Si el pathos –y, por tanto, el sentido expreso dado a ese pathos– se haya dirigido por fuerzas activas hablaríamos de un sentir correcto en la medida en que la demanda de un pathos tal tiende a la expansión y en ennoblecimiento de la vida. Por el contrario, de montarse todo sentido sobre fuerzas reactivas, el proceso de individuación de la vida en lo colectivo no se cumpliría, esto es, lo colectivo no resolvería la problemática transindividual.

Dado que todo juicio de valor se encuentra fundado en un error (un *pathos* determinado y configurado en detrimento de otros igualmente posibles), todo juicio de valor es, en esencia, injusto:

La impureza del juicio reside ante todo en la manera en la que se expone el material, a saber, de manera muy incompleta; en segundo lugar, en la manera en la que se calculan las sumas; y en tercer lugar, en que cada pieza particular de ese material es a su vez resultado de un conocimiento impuro y además con toda necesidad (...). En fin, el patrón con el que medimos nuestro ser no es una magnitud invariable, tenemos estados de ánimo y fluctuaciones, pero para estimar correctamente la relación de una cosa con nosotros, tendríamos que conocernos a nosotros mismos como un patrón fijo. Acaso de todo esto se sigue que no debemos en absoluto juzgar ¡como si se pudiese vivir sin evaluar, sin aversiones e inclinaciones! –pues el sentir aversión depende de una estimación, igual que el sentir inclinación (...) un impulso sin alguna clase de estimación cognoscitiva sobre el valor del fin, no existe en el ser humano²⁷².

Es interesante detenerse en lo último. Pese a que, como decimos, todo juicio de valor se funda en un engaño, es imposible renunciar a dichos juicios de valor, por lo que es necesario atender a un nuevo fundamento de valor que justifique una configuración de lo colectivo sobre otra.

Los sentimientos morales, para Nietzsche, son aquellos modos de sentir de acuerdo a los cuales hacemos a una persona responsable de sus acciones. Nietzsche describe el proceso por el cual se alcanza esa idea de responsabilidad de las propias acciones en el aforismo 39 de *Humano, demasiado humano*. En un primer momento, ciertas acciones son tomadas como buenas o malas sin tener en cuenta lo que motiva tales acciones, sino sólo midiendo las consecuencias de las mismas. Sin embargo, posteriormente las designaciones de bueno y de malo, referidas a la utilidad o el perjuicio de una acción, son circunscritas a las acciones mismas, independientemente de sus

²⁷² Nietzsche, 2017: 90-91

consecuencias. Sucede pues igual que en el sueño, el efecto, a saber, lo bueno o lo malo, las consecuencias dañinas o beneficiosas, pasan a ser la causa de las acciones mismas. Posteriormente la bondad o la maldad pasan a formar parte, no ya de una determinada acción, sino de un determinado motivo en sí mismo malvado (*böse*) o bueno. De ahí se pasa a considerar como bueno o malo el carácter global del que parte una acción.

Observamos, pues, como a través de los sentimientos morales se rechaza como malvado un *pathos* completo, se trata de un modo de hacer brillar el *pathos* contrario deseado. Así, a través de este proceso se condena a la persona como responsable primero de las consecuencias de sus acciones, luego de sus motivos y finalmente se la condena en tanto que responsable de su propio carácter como individuación de un *pathos* esencialmente malvado.

Sin embargo, desde un «análisis psicológico», como el que propone Nietzsche, se alcanza la máxima de que el hombre no es responsable ni tan siquiera de las consecuencias de sus actos pues estos sólo son resultado de su propia historia y se siguen necesariamente de ellos:

Al final se descubre que ni siquiera puede decirse que es responsable [la persona] de este ser, ya que en todos sus aspectos es una consecuencia necesaria, que deriva de los elementos e influjos de las cosas pasadas y presentes: por tanto la persona no puede ser considerada responsable en modo alguno, ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus acciones, ni de sus consecuencias. Se llega a descubrir que la historia de los sentimientos morales es la historia de un error, del error de la responsabilidad: como tal, descansa sobre el error de la libertad del querer²⁷³.

Schopenhauer desde su teoría de los caracteres cae en ese error al tomar la culpa (consecuencia no de una acción en tanto que tal sino de la conciencia de esa acción) como elemento racional pero para Nietzsche

...la desazón que sigue a la acción no tiene por qué ser en absoluto racional: más aún, no lo es sin duda, porque descansa sobre el presupuesto erróneo de que precisamente la acción no se sigue necesariamente. Por tanto: la persona siente arrepentimiento y remordimiento porque se considera libre, no porque lo sea²⁷⁴.

²⁷³ *Ibíd.*: 97

²⁷⁴ *Ibíd.*: 98

Lejos de una renuncia a la autonomía de la persona lo que notamos en esta declaración de Nietzsche, así como en las reflexiones de Simondon al respecto es la intención de deslindar la idea de autonomía de la de responsabilidad. En Simondon, el elemento decisorio que, ante la problemática vital transindividual de la pluralidad de mundos perceptivos y afectivos genera una dimensión de compatibilidad entre esos mundos en el *pathos* colectivo no implica la responsabilidad del individuo: se trataría de un movimiento casi espontáneo de la realidad preindividual que, en su individuación, se configura de una determinada manera.

En el caso de Nietzsche, para renunciar a la idea de responsabilidad, el alemán realiza una clara distinción entre acciones y motivos: las primeras presentan cierto rasgo de voluntariedad, los motivos, por el contrario, los motivos son del todo involuntarios. Esto es lo que nos demuestra en su reflexión acerca de la promesa. Las acciones pueden seguirse de varios motivos, es decir, que las acciones no guardan una relación unidireccional con los motivos, de suerte que una motivación amorosa, por ejemplo, pueda tener múltiples vías de acción diferentes. A su vez, acciones contrarias a la motivación pueden revertir en la génesis de esa motivación. Una acción que pretende ser expresión de una motivación inexistente, puede dar lugar a esa misma motivación.

De todo esto podemos deducir que, para Nietzsche, entre motivación procedente del *pathos* concreto en el que el individuo se individua, el carácter como la individualización de ese *pathos* en la realidad concreta del individuo humano y la acción de ese individuo no existe una relación unilineal: toda acción se sigue de una motivación y ésta de un carácter, sin embargo los tres elementos pueden no ser coherente entre ellos e incluso puede ocurrir que la obcecación en una actividad tenga como resultado una modificación del carácter y, por ende, de las motivaciones. En cualquier caso, todo juicio debe apelar a estos tres elementos para ser completo: acción, motivación y carácter. Por esto Nietzsche considera que juzgar indistintamente un plan de venganza ejecutado y uno no ejecutado, es un proceder miope: no se puede juzgar una motivación desde sí mismo, ni una acción desde sí misma, sino que ambas ha de ser vista en relación a la individuación colectiva en su totalidad.

Sin embargo, Nietzsche señala que tradicionalmente la moralidad de una acción se evalúa atendiendo únicamente a las consecuencias de la misma a su éxito o a su fracaso. Este modo de evaluación moral, como vimos anteriormente es miope: la evaluación de una acción debe atender, por un lado, claro está, a su éxito o a su fracaso, pero del mismo

modo es necesario evaluar el carácter y los motivos de los que se desprende dicha acción. La acción puede haber tenido éxito, pero seguirse de una mala motivación y por tanto ser condenable o viceversa. Volvemos por tanto a señalar que es necesaria una evaluación moral global de lo colectivo naciente que la acción concreta individúa.

En relación a estas reflexiones en torno a la evaluación moral, el ejemplo del «mártir contra su voluntad²⁷⁵» resulta clarificador respecto a la opinión de Nietzsche. En este ejemplo de individuo nos encontramos un carácter débil e impotente. Sin embargo, las acciones realizadas por dicho individuo tienen «éxito» por amoldarse al horizonte valorativo del momento y época en la que vive. Debido a esas acciones, y excluyendo la motivación vil de la que derivaban, este individuo es convertido en mártir. Para Nietzsche, en cambio, en este caso las acciones no son relevantes: nos encontramos ante un tipo de hombre que no merece sino el desprecio.

La evaluación moral en Nietzsche, por tanto, parece fundamentarse en primera instancia en el carácter como individualización de un *pathos* colectivo concreto. Sin embargo, este no depende sino de las circunstancias de su génesis, por lo que si fundamentamos la evaluación moral sobre el carácter, esto nos llevaría necesariamente a una evaluación moral de las condiciones de génesis de dicho carácter, lo que para Nietzsche es absurdo. Este punto de vista es compartido por Simondon. A través de una equiparación entre el sujeto e individuo y la diferencia entre sujeto trascendental y sujeto empírico como concreción del primero, Simondon señala que no es posible atribuir responsabilidad de elección a ninguno de ellos:

Ahora bien, no es absolutamente legítimo atribuir al sujeto trascendental una responsabilidad en la elección del carácter del sujeto empírico; el sujeto trascendental no efectúa una elección; es él mismo elección, concretización de una elección fundadora del ser; este ser existe en la medida en que es solución, pero no es el ser en tanto individuo el que existía con anterioridad a la elección y el que es principio de la elección; es el conjunto, el sistema del que ha salido y en el cual no preexistía a título individuado.²⁷⁶

Simondon estaría de acuerdo con Nietzsche en que no es posible atribuir responsabilidad al carácter del individuo pues este no es más que la concreción de un *pathos* determinado. Pero tampoco sería legítimo atribuir responsabilidad al *pathos* mismo. Así tanto para Nietzsche y Simondon la moralidad siempre será injusta en la

²⁷⁵ Cfr. Nietzsche, 2017: 108-109

²⁷⁶ Simondon, 2019: 334

medida en que ningún individuo es dueño de sí. La evaluación moral no puede fundamentarse en las acciones, pues estas pueden seguirse de una motivación vil. Sin embargo, tampoco podemos poner el foco de la evaluación moral en la motivación misma pues esta es resultado de un determinado carácter. A su vez, este carácter tiene su génesis, como hemos analizado anteriormente en la configuración de un determinado *pathos* colectivo que siempre es injusto pero que no es susceptible de un enjuiciamiento moral.

La conclusión es que la evaluación moral no puede responsabilizar al individuo ni de sus acciones, ni de su motivación ni de su carácter: hemos de abandonar la idea de responsabilidad en la evaluación moral. Sin embargo, esto no significa que se imponga desde la óptica de un «todo vale». Ante un carácter malo (*Schlecht*), pese a la ausencia de responsabilidad en el individuo respecto a su formación, se debe la comunidad blindar, pero no a través de un enjuiciamiento, sino a través de su exilio de las posiciones de poder al menos que su carácter varíe según Nietzsche, pues implicaría la posibilidad de una transformación de lo colectivo en un sentido perjudicial para la individuación colectiva y para la amplificación de la vida en ella.

La moralidad no debe fundarse en una calificación de acciones, motivaciones y caracteres desde la dupla bondad/maldad, sino el criterio de valoración moral debe ser siempre, para Nietzsche, el poder. Así, según Nietzsche la ambición, esto es, la búsqueda del poder siempre garantizaría la corrección de una acción. No obstante, debemos detenernos en analizar qué significa para Nietzsche «poder».

Para el alemán, toda fuerza busca siempre el poder en un sentido mínimo: busca expresarse, expandirse, desarrollarse. Así, toda dimensión energética busca una individuación que la amplifique. Esta podría ser la base ontológica tanto para Nietzsche como para Gracián y Simondon. Ahora bien para el alemán esa búsqueda de poder puede orientarse de una manera activa y afirmativa a través de la propia auto-afirmación, o de una manera reactiva y negativa a través de la anulación del otro, o en un lenguaje energético, un complejo energético que entabla una disparidad con otro puede amplificarse como consecuencia de la reacción al otro y su negación, eliminando la disparidad. Nos encontraríamos con estos en caso en que la disparidad, raíz de toda individuación, se resuelve mediante el establecimiento de una sistematización estable que niega esa disparidad. De este modo, la ambición por sí misma no garantizaría la corrección de una acción, una motivación o un carácter: lo decisivo sería la cualidad de esa ambición, su carácter activo o reactivo.

Existe una sutil diferencia entre poder y dominio. El poder radica en la cualidad de una fuerza para expresarse, de suerte que hay fuerzas potentes, con alta capacidad de expresión, y fuerzas impotentes incapaces de expresión. Ahora bien, el dominio radica en la expresión misma: una fuerza dominante es aquella que logra expresarse. Que una fuerza sea poderosa, esto es, posea una alta cualidad afirmativa, no significa que sea dominante, pues puede darse el caso de que una fuerza impotente logre sobreponerse a ella a través del establecimiento de un sistema estable.

Este es pues el criterio inmanente de valoración que podemos encontrar en Nietzsche: hablamos de bueno cuando existe poder independientemente de si este poder logra un efectivo dominio o no. Por su parte la moral como conjunto de normas que rige en un grupo humano debería fundarse según Nietzsche en la contención del desarrollo de fuerzas negativas que lejos de una acción afirmadora de sí y con ella del conjunto energético del que son individuaciones, sólo son capaces de reacción a través de la negación de la afirmación de otra fuerza.

Así para Nietzsche sólo el poder en un sentido activo y afirmativo logra instituirse como criterio para el establecimiento de una determinada moral como segundo momento de la individuación colectiva. Así, que una acción revista crueldad no le quita valor. El poderoso siempre buscará el poder, esto es, buscará expresarse y expandirse. En esta búsqueda, todo obstáculo será combatido a través –en el caso de una ambición afirmativa– del combate y la afirmación de sí. El hecho de que condenemos una acción cruel se debe según Nietzsche a que empatizamos con el que sufre y no con el que comete la acción poderosa pues este último casi siempre se encuentra muy por encima de aquel que sufre su potencia. Pero si el poderoso se identificase con el débil y debido a la compasión que le suscitara no actuara en pos de su poder, cometería, para Nietzsche, una acción vil al no llevar a cabo su acción poderosa. Nietzsche considera que la persona cruel es tan poco responsable de su crueldad «como lo es un trozo de granito por el hecho de ser granito²⁷⁷». El castigo, entendido desde esto no se suprimiría, sino que habría de estar guiado, no por el énfasis en la responsabilidad del individuo, sino por la configuración colectiva que dicha acción conlleva.

De manera que Nietzsche no niega la necesidad de una moral:

²⁷⁷ *Ibid.*: 99

La bestia que hay en nosotros quiere ser engañada; la moral es la mentira necesaria para que esa bestia no nos despedace. Sin los errores inherentes a las hipótesis morales, el ser humano se habría quedado en mero animal. Pero así se ha considerado superior y se ha impuesto leyes más severas²⁷⁸.

El «error de perspectiva» del que parte toda moral en tanto que segundo momento de la individuación colectiva y del que hemos hablado antes, es un error necesario para la individuación colectiva, precisamente uno de sus señas de nacimiento. Al mismo tiempo, y como también visto, en el hombre habitan fuerzas tanto activas como reactivas: la moral, sólo será válida como contención de las fuerzas reactivas, se hace pues necesaria para no permitir ostentar puestos dominantes a caracteres reactivos. Esta idea exige una profundización en cómo cree Nietzsche que se gesta la moral dominante en su época, pues a través de ella comprenderemos cómo concibe el alemán una moral coherente con el proceso de individuación y con una concepción de lo real como *physis*.

b. La efectuación comunitaria del *pathos*: el Estado y su función colectiva.

Una vez entendido cómo desde el punto de vista nietzscheano el establecimiento de un *pathos*, esto es, un sistema individuante colectivo supone una interpretación sesgada pero inevitable de la problemática preindividual del ser humano, pasamos ahora a analizar el modo en el que Nietzsche considera que se sucede el funcionamiento colectivo a partir de ese sistema individuante. Simondon no lleva a cabo este análisis. Su descripción del proceso de individuación culmina en la génesis de este *pathos* como sistema individuante estrictamente humano. Es desde Nietzsche desde dónde buscamos una comprensión de la evolución histórica de lo colectivo, de la sucesión de distintos horizontes colectivos y del modo en el que lo colectivo se fragua en una comunidad o sociedad concreta.

En el fragmento 450 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche establece una distinción entre «pueblo» y comunidad (o gobierno):

Distinguir entre gobierno y pueblo, como si se tratase de dos esferas de poder separadas, una más fuerte y superior y otra más débil e inferior, que entran en relación y en concierto mutuo, es un fragmento de sentimiento político heredado, que hoy en día, en la *mayoría* de Estados, sigue correspondiendo a la configuración histórica de las relaciones de poder (...). En cambio, ahora debemos ir aprendiendo –según un principio surgido únicamente de la *mente* y que antes

²⁷⁸ *Ibid.*: 98

debe *hacer* historia— que el gobierno no es más que un órgano del pueblo, no el previsor y venerable “arriba” en relación con un “abajo” acostumbrado a la modestia²⁷⁹.

Existe una distinción entre pueblo y comunidad, pero esta distinción no se trata de una distinción de poder que enfrente pueblo y comunidad: la comunidad no puede entenderse sino como un «órgano del pueblo» se trata de la efectuación real de lo colectivo en una dinámica social, una institucionalización, unas relaciones sociales determinadas: se trata, en definitiva del agenciamiento del pueblo entendido como *pathos*. *Pathos*, colectivo y pueblo pueden entenderse como términos intercambiables que definen el establecimiento de un horizonte de sentido que busca resolver la problemática vital a través de su individuación y previa una interpretación de la misma. Si lo colectivo es resultado de la operación de individuación total de lo real, la comunidad es el resultado de la individualización de los distintos individuos y su funcionamiento. El pueblo actúa como matriz de la comunidad.

Precisamente esa concepción que distingue comunidad y pueblo, tiende progresivamente a la desconexión moderna entre gobierno y pueblo, una desconexión que pasa a comprender la diferencia entre pueblo y comunidad en el sentido de un enfrentamiento entre dos poderes. Esta concepción será sobre la que se funde el Estado moderno como un gobierno desconectado del pueblo. Sin embargo, la comunidad entendida como un órgano del pueblo, hace necesaria una reflexión política que muestre cómo la comunidad debe permanecer con los oídos abierto a la demanda del pueblo y cómo debe aquella satisfacer tal demanda. Este es el objetivo que Nietzsche persigue con su «Gran política» y que, sin embargo, aunque anunciada, no se llega a concretar sistemáticamente en los escritos del alemán.

Pero esto no quiere decir que en Nietzsche exista una renuncia a la conformación política del Estado como estructura de una comunidad, tal y como parecen interpretar numerosos estudios acerca de la reflexión política en Nietzsche. Lemm²⁸⁰, por ejemplo, parece suscribir la idea de que en Nietzsche existe una renuncia al estado como estructura de la comunidad, fundamentando esta idea en una identificación, a nuestro parecer, poco precisa entre nobleza y singularidad²⁸¹.

²⁷⁹ *Ibíd.*: 229

²⁸⁰ Cfr. Lemm, 2010: 14-15

²⁸¹ Con singularidad no nos referimos aquí a la noción simondoniana, sino a la singularidad entendida como mismidad o *Selbst*.

A mi modo de ver, esa imprecisa identificación es lo que lleva a Lemm a considerar que la cultura superior es contraria a toda forma efectiva de política o lo que es lo mismo, que no hay en Nietzsche una verdadera preocupación por el funcionamiento de lo comunitario sino por la configuración del *pathos* que rechaza cualquier efectuación institucional o comunitaria del mismo.

Sin embargo, la singularidad o mismidad en Nietzsche no puede identificarse, sin más, con la nobleza. La nobleza tiene que ver, 1) con una correcta comprensión de las fuerzas fundantes de toda mismidad que permita conocer su cualidad y 2) con una orientación de dichas fuerzas en base a la más potente. La singularidad, esto es, el *Selbst* no obstante, puede fundarse tanto en una mala comprensión de las fuerzas que oculte su verdadera cualidad como en una derivada guía reactiva de sí misma. En este caso, la singularidad no revestiría nobleza alguna sino la más vil bajeza en la medida en que se trataría de una singularidad reactiva.

Sin embargo, Lemm parece identificar *Selbst* con nihilidad, esto es, con posibilidad abierta sin concreción. Esto lleva a la autora a considerar que la efectuación del Estado y el control que este ejerce sobre los individuos supone un elemento envilecedor en la medida en que, por así decir, cierra la posibilidad que debería quedar abierta. Como decimos, esta consideración de la nobleza como únicamente nihilidad productiva, posibilidad abierta y siempre abierta, no se corresponde con lo sostenido por Nietzsche. Para el alemán, la nobleza radicaba en una correcta guía del propio *selbst* en base a una ley del sí mismo que en cierta medida reducía y cerraba la posibilidad abierta sobre la que se fundaba. Esto, a su vez, implica la inmersión del individuo en lo colectivo como interpretación concreta de la problemática vital y que lo conecte con un movimiento supra-individual tendente a la satisfacción de tal demanda.

El Estado, precisamente, se concibe como la protección de ese *pathos* y, por tanto, de la orientación que éste otorga al individuo y así parece apuntarlo Nietzsche:

Sostenía [Schopenhauer], como es sabido, que los únicos fines del Estado son dar protección respecto al exterior, dar protección respecto al interior y dar protección contra los protectores, y que, si se le atribuían otros fines que los referidos a la protección, fácilmente podría ponerse en peligro el verdadero fin²⁸².

²⁸² Nietzsche, 2016c: 805

El Estado no es rechazable *per se*, es más, tiene una función determinada: garantizar la protección de un orden que, sin embargo, lo excede, a saber, el horizonte colectivo en el que el Estado hunde sus raíces. Ésta es la única, pero importante labor del Estado. Así, una defensa del Estado siempre ha de llevarse a cabo en relación a una defensa de la cultura, encontrándose aquel supeditado a esta.

Según Nietzsche, el Estado es el medio por el cual la naturaleza se convierte en sociedad:

En esta conexión llena de misterio, que nosotros presentimos aquí entre Estado y arte, entre afán político y creación artística, campo de batalla y obra de arte, nosotros, como hemos dicho, entendemos por Estado únicamente las pinzas de hierro que fuerzan el proceso social: mientras que sin Estado, en el natural *bellum omnium contra omnes*, la sociedad en general no puede echar raíces importantes, ni extenderlas más allá de la esfera de la familia²⁸³.

Este paso de la naturaleza a la sociedad tiene como paso previo la constitución de un *pathos* que recoja, ordene y aúne la de demanda de de la *physis*, es esta la tarea de la creación artística. De este *pathos* emana un horizonte valorativo que actúa como guía para la satisfacción de la demanda que recoge dicho *pathos*. Es ese horizonte valorativo, que no es sino la *physis* en su auto-ilustración, el que busca implementarse en una sociedad a través del instrumento del Estado.

Ahora bien, el modo en el que este Estado se implementa es a través de la crueldad y la violencia, a través de la destrucción y el sometimiento de todo aquello que impide la correcta satisfacción del *pathos* alcanzado. Esta enseñanza Nietzsche la extrae de la antigüedad clásica:

Los griegos nos lo han revelado en su instinto del derecho de gentes, el cual, también en la plenitud más madura de su civilización y de su humanidad, no dejó de pronunciar con voz de bronce estas palabras: «Al vencedor le pertenece el vencido, con su mujer y sus hijos, su vida y su hacienda. La violencia proporciona el primer *derecho*; y no existe ningún derecho en el que en su fundamento no haya arrogación, usurpación y violencia»²⁸⁴.

Esta concepción de la crueldad como lo esencial en la constitución de un Estado y, por ende, de la consumación de una cultura por su intervención es lo que la historia debe

²⁸³ Nietzsche, 2016b: 558

²⁸⁴ *Ibid.*: 556

poner en primer lugar como medio de transformación, algo que analizaremos más adelante.

Volviendo al Estado, su comprensión como instrumento mediante el cual la naturaleza se hace sociedad, es, según Nietzsche, uno de los hechos más desconocidos por los individuos. Precisamente en base a este desconocimiento se produce la ambivalencia del Estado reseñada por Nietzsche del siguiente modo:

Si consideramos entonces lo poco que los súbditos se preocupan del terrible origen del Estado, vemos que en el fondo no hay ningún tipo de acontecimiento sobre el que la historia universal nos enseñe peor que sobre la constitución de aquellas usurpaciones violentas, sanguinarias y, al menos en *un* punto, inexplicables: si los corazones involuntariamente se inflaman ante la magia del Estado en formación, con el presentimiento de una intención invisible y profunda, allí donde el entendimiento calculador sólo es capaz de ver una suma de fuerzas: si ahora incluso el Estado es considerado con ardor como meta y cumbre de los sacrificios y deberes del individuo: entonces se expresa, a pesar de todo, la enorme necesidad del Estado, sin el que la naturaleza no podría conseguir alcanzar a través de la sociedad su redención en la apariencia, en el espejo del genio²⁸⁵.

Olvidando su origen como instrumento cruel de implementación social de un horizonte valorativo, el Estado es visto en la modernidad como la meta última de la cultura y, a su vez, es concebido como una mera «suma de fuerzas». El Estado ha pasado a ocupar el puesto de la cultura en su totalidad y, por ello, un «Estado» así concebido hace necesaria la aparición de un verdadero Estado que, en su crueldad, elimine y someta a aquel otro.

El Estado pues, puede conducir a una verdadera efectuación comunitaria del *pathos* pero sólo si no pierde su carácter instrumental; de perderlo, entonces degeneraría en la imposibilidad total de la cultura:

El Estado, de origen infame, es para la mayoría de los seres una fuente continua y fluida de penas, y en periodos que se repiten frecuentemente es la llama devoradora del género humano –y sin embargo ¡es un sonido, con el que nos olvidamos de nosotros mismos, un grito de guerra que ha inspirado innumerables acciones verdaderamente heroicas, y quizás el objeto más alto y más venerable para la masa ciega y egoísta, ¡que tiene también en su rostro una sorprendente expresión de grandeza solamente en los momentos extraordinarios de la vida del Estado²⁸⁶.

²⁸⁵ *Ibíd.*: 557

²⁸⁶ *Ibíd.*

Es aquí donde se muestra claramente la ambivalencia del Estado. Este es el único instrumento mediante el cual el horizonte valorativo que guía la individualización del *pathos* en una comunidad concreta puede realizarse en una sociedad. Sin embargo, cuando el Estado unifica la totalidad de la cultura en sí mismo –como sucede en la modernidad– este Estado es causa de miseria y decadencia. Es por ello que las reflexiones de Lemm en cuanto al menosprecio por parte de Nietzsche al Estado son del todo equivocadas. Señala Lemm:

¿Debe entenderse acaso que los términos «aristocrático» y «política», así como «aristocrático» y «Estado», se excluyen entre sí? ¿Significa esto que la política moderna por definición no puede ser noble y que el ser humano no puede extraer su nobleza del poder político; que contar con poder político no es algo que ennoblece al ser humano porque el poder espiritual del noble es antitético al poder político del Estado? Si la respuesta a estas preguntas es afirmativa, entonces no debe sostenerse que Nietzsche promueve una «política aristocrática», o un «Estado aristocrático», ni que propugna un «programa político aristocrático» (Lemm, 2010: 13-14).

En este fragmento, Lemm ofrece una respuesta afirmativa a todas las preguntas lanzadas, sin embargo, a mi modo de ver, en esas preguntas se están analizando fenómenos diferentes. Por un lado «¿Debe entenderse acaso que los términos “aristocrático” y “política” así como “aristocrático” y “Estado” se excluyen entre sí?». Cuando Lemm se refiere a «aristocrático» se refiere a aquello que se sigue de una cultura superior, es decir, estaría preguntando si entre política y cultura superior existiría una antítesis.

Ante esa pregunta la respuesta no puede sino ser negativa pues, de ser afirmativa, Nietzsche señalaría que una cultura superior sólo es posible a través de la supresión del Estado, algo que, a nuestro entender, va mucho más lejos de aquello a lo que Nietzsche aspira.

Por otro lado (el subrayado es nuestro) «¿Significa esto que la política *moderna*, por definición no puede ser noble y que el ser humano no puede extraer su nobleza del poder político?» En esta pregunta se cuestionan dos cosas distintas: en primer lugar, se cuestiona si la política moderna puede ser o no noble, a lo que la respuesta, como señala Lemm es negativa por todo lo que ya hemos visto; en segundo lugar, se pregunta si es cierto que el ser humano no puede extraer su nobleza del poder político, a lo que la respuesta tal y como piensa Lemm es afirmativa. En estas cuestiones se preguntan pues tres cosas: 1) ¿son política y cultura términos diametralmente opuestos?, 2) ¿es la política moderna opuesta a la cultura?, 3) ¿puede el ser humano moderno extraer su nobleza de la

política o el Estado? Efectivamente la respuesta a 2, tal y como piensa Lemm, es afirmativa, al tiempo que la respuesta a 3 es negativa. Sin embargo, desde ahí no se puede concluir un rechazo frontal en Nietzsche a toda idea de política tal y como Lemm hace, pues lo que se está produciendo es una identificación errónea entre política en sí misma y política «moderna»: sólo la segunda es opuesta a la cultura.

El Estado sólo aparece de como elemento que debe ser suprimido cuando su función se malinterpreta, como por ejemplo en el *Reich* moderno que Nietzsche analiza y en el que nos detendremos más adelante. Para que exista cultura en sentido estricto, para Nietzsche –y para Simondon– es necesaria la constitución de un *pathos* colectivo que actúe como matriz para el ennoblecimiento del individuo. Y es aquí donde entra en juego la mismidad como nihilidad productiva, como posibilidad abierta. Esta no se constituye en criterio de nobleza sino en su condición de posibilidad en la medida en que responsabiliza al hombre para la tarea de un ennoblecimiento tanto suyo como de la realidad vital transindividual a través de lo colectivo. Ahora bien, la cultura no busca el mantenimiento de esa mismidad como *nihil* productivo en su radical posibilidad, sino su germinación en posibilidades nobles concretas, por lo que existe una sutil diferencia entre mismidad y nobleza: la mismidad sólo es anhelada en Nietzsche en relación a la destrucción de la sociedad moderna y su falta de horizonte colectivo, en la medida en que dicha mismidad, retrotrae al hombre a su ser más profundo y radical, a la problemática vital de la heterogeneidad de mundos afectivos, para que en él descubra la responsabilidad de emprender un proyecto colectivo que ennoblezca tanto al propio individuo como a su época.

La desconexión entre Estado y pueblo tiene, según Nietzsche, el siguiente efecto: «La humanidad utiliza sin escrúpulos a cada individuo como material para alimentar sus grandes máquinas; pero entonces ¿qué fin tienen las máquinas, si todos los individuos (es decir, la humanidad) sólo sirve para mantenerlas? Máquinas que se tienen a sí mismas como fines –¿es esta la umana commedia?» (Nietzsche, 2017: 256). En esta declaración podemos tomar, en efecto, el Estado como esas «máquinas». El Estado es el instrumento mediante el cual una demanda unificada de la *physis* adquiere una satisfacción fáctica. Esa demanda se hace explícita en el pueblo, en el *pathos* que manifiesta la demanda unitaria de la *physis*. A su vez, el *pathos* siempre se conforma desde un determinado carácter que alumbró en sí mismo una unidad de estilo en las fuerzas que componen su mismidad y en la que se hace explícita la demanda de la *physis* interpretada. Sin embargo,

una vez desconectado el Estado de todo *pathos*, esa demanda alumbrada en el individuo se orienta a los fines, no de la *physis*, como debería ser, sino a los propios del Estado, por los que el Estado se absolutiza sacrificando la demanda contenida en los individuos y a los que él debería responder, en beneficio suyo. Es decir, el Estado ya no satisface a la *physis* sino a sí mismo.

Según Nietzsche, lo habitual y la costumbre, producen en el hombre placer en la medida en que la acción habitual y acostumbrada encuentra menores obstáculos para su realización y a su vez es acogida de buen grado por la comunidad. Sin embargo, existe aquí para Nietzsche un sofisma:

Por el hecho de encontrarse bien con una determinada costumbre, o al menos porque gracias a ella se le da valor a la propia existencia, esa costumbre es necesaria, como la única posibilidad de encontrarse bien; sólo de ella parece provenir el bienestar de la vida²⁸⁷.

De la utilidad para el mantenimiento de la comunidad, de la facilidad y del placer que genera la acción habitual y por tanto la costumbre de la que se sigue, estas aparecen como el único medio válido para encontrar el bienestar en la vida. A través de este sofisma mencionado se alcanza la conclusión de que sólo el actuar habitual satisface la problemática vital y efectúa realmente la individuación colectiva. Este sofisma es, pues, el inicio de la desconexión entre pueblo y comunidad. Que todo aquello coherente con una determinada tradición positiva sea agradable y contribuya al mantenimiento de la comunidad no significa que este sea el único modo de contribuir a dicho mantenimiento, pues el proceso de individuación permanente en el que se cifra la *physis* y sobre el se asienta el *pathos* como individuación colectiva, se encuentra en devenir: una interpretación dada a la *physis* en su dimensión colectiva es sólo momentánea y en cualquier caso no vale para todos los tiempos.

Esta problemática entre tradición, comunidad y pueblo se observa también en el fragmento 459 dedicado a la «necesidad de un derecho arbitrario²⁸⁸». Según Nietzsche existen dos modelos de derecho, uno bien elaborado y otro fácil y comprensible. Según Nietzsche, el primero es el resultado de un conjunto de sentimientos nacionales heredados mientras que el segundo se produce precisamente cuando esos sentimientos se han roto. Tomado el derecho como la concreción fáctica de un *pathos*, todo derecho debe responder

²⁸⁷ Nietzsche, 2017: 115

²⁸⁸ Cfr. *Ibid.*: 232

a un sentimiento unitario plasmado en un pueblo, pues es este el que demanda una determinada orientación de la solución fáctica de la comunidad en la que ciframos todo corpus legislativo. Ahora bien, roto todo *pathos* el derecho pierde todo fundamento y se instaaura un corpus legal arbitrario fundado sólo en la idea de que es necesario tal corpus legal pero que carece de una orientación clara. Es el pueblo quien da sentido a una comunidad estructurada, ante la ausencia del pueblo, la comunidad fundada en un corpus legislativo, al igual que este, será arbitraria. Los grandes sistemas de derecho, esto es, las grandes comunidades o naciones eran el resultado de un *pathos* fuerte y ordenado que permitía la constitución de una comunidad «elaborada» sin embargo, durante la modernidad Nietzsche cree que se produce una desconexión entre el pueblo y su realidad comunitaria e institucional por lo que el derecho aparece como la necesidad de una comunidad, pero una necesidad arbitraria.

Para Nietzsche además de la falta de un sentir común, de un *pathos* y, en gran medida debido a ello, existe una enorme pobreza en la expresión de dicho sentir. Las manifestaciones culturales de ese sentir, debido a su ausencia, son inexistentes, una ausencia de cultura que se enmascara a través de una culturalidad superficial, heterónoma y pobre en formas adecuadas a un *pathos* colectivo. Por ello señala Nietzsche:

«La manifestación (*Erscheinung*) de la persona moderna se ha convertido por completo en apariencia (*Schein*); esa misma persona, en aquello que ahora representa, no se hace visible, más bien se esconde (...). En cualquier parte en que ahora se exija “forma”, en la sociedad y en el entretenimiento, en la expresión literaria, en las relaciones interestatales, involuntariamente se entiende por ello una apariencia simpática, esto es, la antítesis del verdadero concepto de forma como una configuración necesaria, la cual no tiene nada que ver ni con ser “simpática” ni con ser “antipática”, precisamente porque es necesaria y no arbitraria²⁸⁹.

El *pathos*, en cuya constitución, señala Nietzsche en su cuarta intempestiva, tiene un papel fundamental la música, necesita formas, necesita una manifestación gestual para que el reto se haga manifiesto. Pregunta Nietzsche en relación a aquellas almas musicales:

En este mundo de las formas y del oportuno no-reconocimiento aparecen ahora las almas saturadas de música – ¿con qué finalidad? Ellas se mueven siguiendo el compás de un ritmo grande y libre, con elegante sinceridad, en una pasión que es suprapersonal, se abrasan en el

²⁸⁹ Nietzsche, 2016c: 833

fuego poderosamente sereno de la música, un fuego que en ellas surge a la luz desde profundidades insondables– y todo ello ¿con qué finalidad?²⁹⁰.

Para responder a continuación:

A través de estas almas la música reclama a su hermana de igual ritmo y armonía, la *gimnasia*, como su necesaria configuración en el reino de lo visible: buscándola y reclamándola se convierte en jueza de todo el mendaz mundo de ostentación y de apariencia del presente²⁹¹.

Es el artista total el que, junto con el sentido auditivo, conformador de un determinado sentir que posteriormente pueda materializarse en una configuración concreta, porta un sentido visual, esto es, inicia la materialización de dicho sentir.

Esta concepción queda, magistralmente ejemplificada en la figura de Wagner. A su vez, en este punto, es necesario traer de nuevo a colación la noción simondoniana de información. La *physis*, como la venimos comprendiendo funciona como un conjunto de señales de información, esto es, como la virtualidad de informaciones concretas que necesitan una decisión que las actualice. El *pathos* o lo colectivo supone, de hecho esa toma de decisión, supone la actualización a partir de señales de información que vehiculizan esa virtualidad hacia una actualización concreta.

Sin embargo, ese *pathos* aparece entonces no como efectiva actualización, sino como ese conjunto informacional movilizado de una determinada manera en base a una decisión sobre las señales de información que la componen. Lo que ahora mencionamos con ocasión de la reflexión de Nietzsche es precisamente el paso de ese *pathos* a una efectiva actualización o, dicho con Nietzsche, a la efectiva adquisición de forma su individualización. Notemos la sintonía entre ambos pensadores: la forma no es trascendente al proceso de información, sino que se constituye en ese mismo proceso.

Dicho esto, en la figura de Wagner nos encontramos con un poderoso sentido auditivo que busca la subsunción de todo lo visible en lo audible: «en Wagner, todo lo visible del mundo quiere profundizarse e interiorizarse en hasta lo audible, pues busca su alma perdida²⁹²». La música de Wagner configura un sentir común, un ordenamiento de las fuerzas que alumbró un alma para el mundo, un *pathos* capaz de asumir todo lo presente en un determinado sentido brindado por él.

²⁹⁰ *Ibid.*: 834

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *Ibid.*: 840

Por otro lado, sin embargo, en Wagner también encontramos el sentido visual que busca una corporeización para dicho *pathos*: «Del mismo modo, en Wagner, todo lo audible del mundo quiere salir y ascender a la luz incluso como manifestación visual, quiere, por así decirlo, adquirir corporalidad²⁹³. Es decir, ese *pathos* que ha interiorizado el sentido de lo presente, quiere hacerse visible. Esa unidad de sentir quiere efectuarse en una determinada configuración, social e institucional. El artista total, pues, retrotrae todo lo visible a ese «alma del mundo» constituida como *pathos* y, al mismo tiempo, busca la expresión de esa alma auditiva en un mundo visual determinado.

La figura del artista total, según Nietzsche, caracteriza al dramaturgo ditirámico prócer de la tragedia:

Su arte [el de Wagner en tanto que artista total] le conduce siempre por un camino doble, desde un mundo como espectáculo auditivo hacia otro mundo enigmáticamente afín como espectáculo visual, y viceversa: él está constantemente forzado –y el observador con él– a traducir el movimiento visible en su retorno al alma y a la vida originaria, y a ver nuevamente como manifestación (*Erscheinung*) la trama más recóndita de lo íntimo y a vestirla con un cuerpo aparente (*Schein-Leib*). Todo ello es la esencia del *dramaturgo ditirámico*, tomado este concepto en un sentido tan integral que abarque simultáneamente al actor, al poeta y al músico: así es como este concepto se ha de inferir necesariamente de la única manifestación perfecta del dramaturgo ditirámico anterior a Wagner, de Esquilo y de los artistas griegos, compañeros suyos²⁹⁴

En este paso de la «música» a la «gimnasia» como lo denomina Nietzsche, es decir, en el paso de un determinado *pathos* como demanda unificada que constituye al pueblo, a una comunidad como la efectuación de una satisfacción de dicha demanda, media la conformación de un horizonte valorativo que guíe precisamente esa acción satisfactoria.

En este punto, si bien en la obra de Nietzsche encontramos elementos que permiten conceptualizar ese horizonte, se echa en falta, no obstante, una conceptualización sistemática tal y como el alemán la ofrece del pueblo y la comunidad. Sin embargo, desde las reflexiones de Gustavo Bueno con ocasión de su obra *El mito de la cultura* encontramos elemento afines a la reflexión que venimos elaborando en este trabajo y que nos permite salvar este escollo que comentamos sin por ello salir de la línea

²⁹³ *Ibíd.*

²⁹⁴ *Ibíd.*

de pensamiento demarcada por el planteamiento de los autores que trabajamos. Gustavo Bueno, en esta obra, lleva a cabo una genealogía de la cultura (como la genealogía de un mito o una falsificación según su opinión) que creemos merece ser analizada por oponerse diametralmente a la idea de cultura que pretendemos sostener en esta tesis. Sin embargo, pese a esa opinión, como decimos, los elementos señalados por Bueno nos permiten, desde él y contra él, afianzar la idea de un horizonte valorativo como elemento que media entre el *pathos* o pueblo y su efectuación o actualización en una comunidad fáctica.

c. Horizonte valorativo como mediación entre el *pathos* y su concreción comunitaria.

Desde una perspectiva de corte materialista, Bueno distingue entre una concepción subjetual de la cultura como aquello que, de manera accidental, modifica ciertos aspectos de la «sustancia» humana; y una concepción objetual según la cual la cultura antecede al individuo humano siendo este último constituido precisamente como individuo humano en su inmersión dentro de dicha cultura²⁹⁵. Bueno, ante esta distinción ensaya una vía intermedia: la cultura entendida a modo subjetual, esto es, como ciertos elementos que modifican al individuo –su formación–, se entiende, al menos en el ser humano, desde la inmersión del individuo en una cultura objetual envolvente. La cultura subjetual, de este modo, se entendería como ese proceso por el cual el individuo se da a sí mismo una «ley del sí mismo». La cultura objetual, por su parte, tendría que ver con los parámetros de acuerdo a los cuales es posible la orientación de la propia mismidad hacia esa unidad de estilo.

Bueno se pregunta entonces por la naturaleza de la cultura objetiva envolvente de acuerdo a la cual es posible emprender la tarea de descubrimiento del propio carácter. Sin embargo, en esa cultura objetiva como el conjunto de parámetros que definen la unidad de estilo impuesta por el individuo a su *Selbst*, Bueno no alcanza a señalar su motivación: esta unidad de estilo parte, como vimos de una conciencia de la propia nihilidad. El individuo, a través de un auto-escrutinio descubre su nihilidad radical y es esta la que lo responsabiliza, la que impone la tarea de embarcarse en un proyecto de auto-constitución cuyo primer paso es la correcta comprensión de tal demanda a través del establecimiento en sí mismo de un carácter. Es este paso previo de comprensión de la propia nihilidad la

²⁹⁵ Precisamente, las relaciones entre esos dos modos de cultura, la cultura como moldeamiento del individuo o cultura subjetual y la cultura como elemento envolvente o cultura objetiva es la que late en las relaciones entre la noción de *Bildung* y la de *Kultur*. Desde la concepción de Bueno, precisamente *Bildung* tendría que ver con la formación cultural del individuo, es decir, con esa cultura subjetiva que moldea al individuo en virtud de una *Kultur* envolvente.

fuelle de toda génesis cultural: el descubrimiento de una demanda al principio informe es lo que motiva el cultivo subjetivo como modo de hacer consciente tal demanda, esto es, como el alcance de un carácter que interprete de manera armónica la problemática vital y motive la acción resolutoria en su dimensión colectiva.

Es precisamente esta idea subjetiva de cultura como educación o cultivo de sí, la que, según Bueno, se desarrolla primariamente en la historia. El origen de esta idea de cultura, Bueno lo encuentra en la noción griega de *paideia*. Es por ello por lo que Bueno considera que la cultura, en esta acepción subjetiva es enteramente intrasomática, esto es, tiene que ver con un moldeamiento (*Ausbildung*) del propio sujeto operatorio en base a un aprendizaje. Esta idea de cultura asociada a la *paideia*, a su vez, tiene, según Bueno, una funcionalidad taxonómica en la vida cotidiana de los individuos, en la medida en que permite distinguir entre personas o pueblos incultos y personas o pueblos cultos. Esta distinción está supeditada, no obstante, a los parámetros en los que se cifre esa cultura como *paideia*:

Hay que subrayar que para que esta clasificación tenga viabilidad han de presuponerse dados los “parámetros” de esa cultura, que varían según épocas y sociedades. Por tanto, no todo aquello que una persona llega a adquirir como fruto de una disciplina intelectual subjetiva, es decir, por aprendizaje (en el sentido convencional de los etólogos y psicólogos de nuestros días) le sirve para convertirse en una persona culta, en relación con los parámetros de referencia (...) Durante los años en los cuales se generalizaron las guías telefónicas nadie llegó a considerar personas cultas (sino dementes) a aquellas que solían intentar memorizar, tras esforzadas vigiliás, listas prolongadas de números de teléfono, con expresión de sus propietarios²⁹⁶.

La cultura entendida como cultura subjetiva, se entiende como una suerte de formación del individuo por el cual este se «cultiva». Desde nuestro trabajo, este cultivo de sí se entenderá precisamente como la adquisición en sí mismo de una unidad de estilo que haga patente en dicha mismidad la demanda de lo real, demanda que motivará una acción orientada hacia la satisfacción de la misma. Ahora bien, esta unidad de estilo reviste unos parámetros objetivos, es decir, presenta unas características propias que separan el cultivo de sí, la *paideia*, de la mera adquisición de hábitos o conocimientos.

²⁹⁶ Bueno, 2006: 48

Esos parámetros en los que se cifra la cultura subjetiva son el fruto, según Bueno, de motivos históricos y sociales, por lo que realmente, al hablar de una cultura subjetiva, no estamos hablando únicamente de elementos intrasomáticos. A mi modo de ver, esa cultura subjetiva, si bien anterior en su génesis lingüística, es resultado de la instauración precisamente de esos «parámetros» definitorios, parámetros en los que podemos cifrar el horizonte valorativo como segundo momento de la génesis cultural. La cultura, en tanto que *pathos* común y horizonte valorativo es inseparable de la *paideia* como formación subjetiva. Esto es algo muy bien visto por Bueno. Según él, la actividad subjetiva de un individuo se presenta ante los otros sujetos como un contenido objetivo, esto es, como conteniendo una serie de pautas y coordenadas objetivas:

Las conductas automatizadas de cada sujeto (sin duda controladas por mecanismos nerviosos subjetivos) son contenidos objetivos (no subjetivos) para los otros sujetos de su grupo y desempeñan el papel de “registros” de las pautas de conductas ceremoniales que forman parte de la cultura morfodinámica de ese grupo²⁹⁷.

Lo que Bueno estaría tratando de expresar es que la cultura subjetiva es ya, de hecho, una cultura objetiva para el resto de sujetos, eso sí, que forman parte de un grupo ya constituido. De manera que la actividad del sujeto se encuadra en un marco cultural objetivo que se da, en la reflexión de Bueno, por dado. Bueno en este punto está muy cerca de alcanzar la tesis de que es la acción subjetiva misma «controlada por mecanismos nerviosos subjetivos» la que va sedimentando en una cultura objetiva determinada. Estos mecanismos nerviosos pueden ser visto como las fuerzas de las que habla Nietzsche o la heterogeneidad de mundos afectivos simondoniana que, a través de una acción necesaria, se organizan en una unidad de estilo, la cual se transmite al resto de sujetos a través del ejemplo, constituyendo así la génesis del *pathos* colectivo. El propio Bueno apela a ese contenido «biológico» o «fisiológico» podríamos decir. El problema en Bueno es circunscribir el papel del «ejemplo», de la acción individual tomada como «registro de pautas», desde un marco cultural ya dado y sólo en el cual tiene incidencia. La presunción de la cultura, por tanto está siempre dada y no permite una correcta exposición de su génesis.

La acción individual constituye, pues, la «energía» de la cultura en tanto que conformadora del *pathos* común y comunitario que es su suelo. Ahora bien, tal energía

²⁹⁷ *Ibid.*: 195.

carece de forma si se entiende desde su sola potencia. Por esto Bueno considera que es necesario incorporar a esa potencia el elemento ordenador de la cultura objetiva, esto es, de unos parámetros positivos determinados: en la actividad subjetual del individuo ya se encuentra incorporada las pautas que constituye la cultura objetiva, pues de lo contrario tal actividad carecería de forma:

Podríamos representar la energía de estos pueblos (y, por tanto, la de los individuos que los componen) como una corriente tumultuosa que viene lanzada desde muy atrás; pero esta corriente carecería de toda forma y orientación si se mantuviese en su pura turbulencia. En realidad, lo que ocurre es que tal corriente tiene ya una afinidad profunda con las corrientes que circulan en el medio y, de algún modo, el medio ha de entenderse incorporado ya al propio organismo. En el caso de la cultura: podríamos comparar el significado de la cultura objetiva para la “poderosa corriente subjetiva” no tanto con lo que significan las piedras que constituyen el lecho del río para el agua que las sorteas, conformando así sus ondulaciones, sino más bien con los cristales que en las propias corrientes saturadas de sustancias disueltas fueran formándose, o bien, con los huesos que van consolidándose en el embrión vertebrado²⁹⁸.

Esta declaración es de suma relevancia. En primer lugar, en este punto Bueno realiza un importantísimo apunte: la energía de un pueblo consiste en la «corriente subjetual», esto es, en la actividad de los individuos que componen ese pueblo. Ahora bien, esta actividad se entiende como portando, ya de entrada, un determinado ordenamiento, una suerte de pautas, las cuales, a través de su presentación ante otros sujetos como pautas objetivas, constituirán el horizonte valorativo de la cultura.

El horizonte valorativo y la acción subjetual se encuentran, como señala Bueno, entrelazadas indisolublemente: la primera constituye el elemento ordenador, las pautas por las que la acción subjetual puede adquirir una orientación y ordenamiento, pautas que se encuentran ya de entrada en la propia actividad. Sin embargo, en este punto es donde descubrimos la profunda relevancia del estudio de Nietzsche y Simondon en relación a la génesis de la cultura. Si es cierto que la energía de un pueblo se identifica con la actividad subjetual de sus individuos, también es cierto que tal actividad, en Bueno, se entiende únicamente como ya estructurada bajo las pautas que constituirán el horizonte valorativo de una cultura: la actividad del individuo se entiende, de entrada, como ya orientada y en esa medida, no se analiza cómo es posible tal orientación, presuponiendo, si bien como

²⁹⁸ *Ibid.*: 195

pautas subjetuales, aquello que se pretende explicar, a saber, el horizonte valorativo de una cultura.

En su lectura de la génesis de la cultura objetiva, Bueno presupone a esta como pautas de la actividad subjetual de los individuos que componen un pueblo, sin embargo, al presuponer tales pautas, está presuponiendo ya la cultura como elemento orientador de la actividad subjetual. Desde los planteamientos de Nietzsche y Simondon y compartiendo este planteamiento pero al mismo tiempo radicalizándolo, podemos considerar que la actividad del individuo, en efecto, es el motor o la energía de la cultura en su totalidad, pero dicha actividad, de entrada no se encuentra orientada por ninguna pauta, pues, presuponer esto sería caer en la petición de principio que acabamos de comentar. La actividad del individuo encuentra orientación sólo desde sí misma. Esto es lo que vimos que constituía la unidad de estilo: tal unidad se da, en un primer momento en el individuo cuando en éste, su dimensión preindividual (fuerzas en Nietzsche, heterogeneidad de mundos afectivos en Simondon) se orientan inmanentemente de acuerdo a una «decisión» que moviliza esa dimensión desde sí misma. A su vez, esta unidad alcanzada que se manifiesta en la acción subjetual de un individuo sirve de ejemplo para el resto de sujetos, tiene una incidencia emotiva y perceptiva en la dimensión colectiva, constituyendo así la actividad tanto la fuente energética de la cultura, como su principio morfológico.

Esta perspectiva, por tanto, supera la presentada por Bueno en la medida en que muestra cómo, desde una actividad sin orientación, se alcanza una «pauta» o «pautas», esto es, a través de la unidad de estilo que impone desde sí misma una jerarquía a la dimensión preindividual del individuo. Bueno está en lo cierto: en la acción subjetual se encuentran ya las pautas que constituirán, despersonalizadas, por así decir, el horizonte valorativo de la cultura en tanto que tal.

Sin embargo, es incapaz de entender el origen de tales pautas y, por ello, las presupone sin el necesario análisis de su origen, lo que puede derivar en una consideración de la actividad subjetual como ya orientada de entrada. Como vimos a la hora de analizar la reflexión de Nietzsche acerca del caso de Wagner, éste, antes de la revelación de su genio comienza por presentar una demanda que lo impulsaba a una satisfacción. Para cobrar conciencia de tal demanda y poder orientar su acción en base a la satisfacción de aquella, Wagner debe alcanzar una unidad de estilo en su propia mismidad. Una vez alcanzada dicha unidad, Wagner la expresa y hace partícipe a aquellos individuos que

entran a formar parte de ese sentir alcanzado en él constituyendo o refundando así un pathos como unidad de sentir y a su vez un horizonte valorativo, derivado de ese pathos, orientado a la satisfacción de la demanda.

Concebir la cultura objetiva desde la actividad subjetual supone abogar por el carácter inmanente de la cultura (contra toda idea metafísica de cultura como horizonte valorativo cerrado e hipostasiado) y, al mismo tiempo, le otorga el dinamismo que le es esencial:

La cultura objetiva, según esto, constituye una unidad o identidad morfodinámica y se nos muestra por tanto como un rótulo capaz de designar no ya una entidad global y unitaria, suprasubjetiva (un *Paideuma*), constitutiva de una esfera, de un pueblo dado, sino más bien como un conjunto de “placas” de tamaños diversos que están implicados en la corriente subjetiva social de la que llegan a ser pautas impersonales o suprapersonales canalizaciones o también filtros que nos vienen dados, a la manera como le son dados a los hombres las montañas o los bosques²⁹⁹.

El cultivo subjetivo mediante, revela una demanda de lo real hacia cuya satisfacción el individuo orienta su acción. A su vez ese cultivo subjetivo impone unos parámetros objetivos que definen la unidad de estilo alcanzada mediante la cual la demanda de lo real se hace patente. A través de su ejemplo, aquel que descubre su genio, esto es, aquel que obtiene un carácter determinado, comunica ese sentir demandante al resto de individuo, comenzando así la constitución de un pathos común y comunitario. Es así como es posible hablar del ideal del genio como un ideal que «educa». En Nietzsche nos encontramos con un ejemplo claro de configuración de ese *pathos* colectivo a partir de la configuración individual de un carácter. Nos referimos al caso de Wagner quien, a través de su música, es capaz de configurar un sentir común como suelo para la constitución efectiva de una cultura nueva.

En el análisis que acomete Gustavo Bueno sobre la génesis de la cultura el elemento que falta para comprender dicha génesis es la demanda de sentido de la propia physis y que se hace patente en un determinado pathos: no se tiene en cuenta la dimensión preindividual de todo individuo. Precisamente esta demanda de sentido, esta necesidad del mismo, es la que, desde un enfoque materialista en el estudio de la génesis cultural, como el propuesto por Bueno, se obvia impidiendo una correcta comprensión de tal

²⁹⁹ *Ibid.*: 196

génesis. En el siguiente apartado buscamos ofrecer un análisis de la propuesta de Gustavo Bueno que considera la cultura como un sistema morfodinámico, atendiendo al carácter meramente material de tal concepción y señalando su sostén sobre una petición de principio del todo insostenible.

En reiteradas ocasiones Bueno señala que su preocupación en el estudio de la cultura que acomete en su obra *El mito de la cultura* no pretende dar cuenta de la génesis cultural, sino solo ofrecer una correcta interpretación de la estructura y el dinamismo de ésta. Sin embargo, en la presentación del modelo mediante el cual pretende dar cuenta del dinamismo de la cultura, Bueno señala lo siguiente respecto a su génesis:

Tan sólo diremos que no es necesario invocar a una conciencia divina, por supuesto, pero tampoco a una «conciencia humana» (política, estética, ética, tecnológica...) como si fuese un dato normarum (de preceptos, mandamientos o prohibiciones del estilo: «No matarás», o bien «Pondrás cubierta de paja en los habitáculos»). Sería suficiente partir de rutinas de homínidos (ya tengan la forma de ritos (...) ya tengan la forma de rutinas de fabricación de nidos, diques, herramientas, etc.) y entender las normas como resultado de las confluencias de rutinas³⁰⁰.

Bueno había considerado hasta este fragmento que acabamos de citar que el análisis de la génesis de la cultura era un tema que no debía preocupar, sino que la cultura debía darse por dada –al igual que según él en geometría se parte de una solución provisional a la hora de enfrentar un problema para así comprobar las distintas vías posibles de solución– para así analizar sólo su estructura³⁰¹. Sin embargo, ahora se nos muestra cómo en su análisis de la estructura de la cultura, subsiste una visión acerca de su génesis a saber, que esta no es sino el resultado de la toma de conciencia por parte del hombre de un conjunto de hábitos ya establecidos en los homínidos, esto es, la normativización de ciertos hábitos para evitar su incompatibilidad y que casi siempre

³⁰⁰ *Ibid.*: 208

³⁰¹ Precisamente el partir, en el estudio del dinamismo cultural, de la cultura misma como algo ya dado de entrada implica una petición de principio de la que el propio Bueno es consciente y de la que trata de defenderse, por un lado, señalando el carácter «meramente» predicativo de tal acusación: «En cierto modo, podría acusársenos de petición de principio. Pero esta “acusación” podría tener un alcance meramente predicativo, es decir, no crítico; pues peticiones de principio similares son las propias del método analítico de los geómetras, que comienzan por presuponer resuelto el problema a fin de penetrar regresivamente en las líneas que intervienen en su resolución» (Bueno, 2006: 206); y, por otro, considerando que tal petición de principio es connatural al estudio de la cultura (Cfr. *Ibid.*: 206-207). Al segundo modo de justificación, sólo cabe decir que un error en la tradición filosófica no supone la corrección de dicho error. La segunda justificación reviste más relevancia. Aun cuando consideremos dada la cultura para así poder estudiar su dinámica y acceder mediante la misma a elementos que en un principio se mantuvieron al margen, la lectura de esos elementos, esto es, los resultados de los análisis se encontrarán sesgados por la misma suposición de base, es decir, no se admitirán resultados que atenten contra el principio cuasi axiológico del que se parte. Por ambas razones consideramos que ante la falta de un estudio genético de la cultura que sustente el análisis de la dinámica de las culturas y sin perjuicio de los brillantes aciertos que en tal análisis se alcanzan, el estudio propuesto por Bueno no será admisible en este trabajo pese a que se analicen algunas de sus propuestas parciales.

responde a la victoria de un hábito que se instaura como el correcto a través, precisamente de su toma de conciencia.

Tal y como acabamos de ver esto es del todo insostenible: la normativización de una serie de hábitos –más si estos son hábitos cuasi instintivos como en el caso de los homínidos– sólo es posible partiendo de la conciencia, no de esos hábitos, sino de la necesidad a la cual esos hábitos responden.

Por lo que no sólo es posible sino completamente necesario partir de una conciencia humana como conciencia de la necesidad común para hablar de una normativización de las actividades de los individuos. Desde las reflexiones de Nietzsche hemos descubierto que el artista nota en primer lugar en su propia mismidad la necesidad de imponer una unidad a sus fuerzas constitutivas para que estas manifiesten una demanda unitaria que imponga una tarea. A su vez, desde Simondon, para que se produzca esa individuación psico-colectiva, es necesaria la problemática afectiva que lleva al individuo a tomar conciencia y hacerse cargo de su suelo transindividual. Es por ello que el individuo, previa a la toma de conciencia de cualquier hábito adquirido por herencia biológica, toma conciencia de su propia realidad deficitaria o, en los términos que venimos utilizando, de su *nihil* constitutivo. Sólo desde este puede tomar conciencia de sus distintos hábitos e interpretarlos en relación a dicha unidad demandante.

Ese momento de toma de conciencia de la propia necesidad –y la consideración de la misma, como radicalmente una necesidad de sentido– es lo que Bueno no observa en todo su análisis de la cultura. Esta, a nuestro entender, falta de miras en el análisis de la génesis de la cultura en Bueno parte de su propia concepción tanto de la estructura de la cultura como de su suelo genético.

Para Bueno la cultura se presenta como un sistema morfodinámico, esto es, como un sistema que presenta una morfología concreta que Bueno circunscribe al conjunto de categorías culturales que definen a las culturas (arte, política, economía, religión, etc.) y un dinamismo desde el cual se entiende su transformación, permanencia relativa e incluso su decadencia. Así pues, la cultura presentaría un elemento morfológico (categorías culturales estructuradas) y un elemento energético. Según Bueno, la morfología propia de una cultura se entiende como la unidad de las categorías culturales, esto es, como la unidad establecida entre el arte, la religión, la política, etc.

A su vez, Bueno comprende el entorno termodinámico, la fuente intensiva de toda morfología cultural, como el espacio compartido por todas las esferas culturales entendiendo por tales distintas culturas particulares más o menos definidas. La distinción entre base y superestructura propia del materialismo apuntaría hacia una concepción de la cultura semejante a la buscada por Bueno, esto es, una concepción que distinga entre entorno termodinámico y las morfologías que parten de tal entorno, denominadas «superestructurales» y que dependen tanto existencial como energéticamente de dicha capa básica.

Este modo de entender la cultura considera la morfología específica de las culturas como emanada del «entorno termodinámico», de suerte que este último llega incluso a incorporarse a la morfología como elemento «interfacial». El entorno termodinámico actuaría como una capa basal de la cual la morfología de una cultura adquiere su energía, pero a través de un análisis mediado por las propias categorías que constituyen de hecho tal morfología. Así, según Bueno, la capa basal de una cultura, aquel elemento termodinámico presente en ella actúa, no como mero soporte (*Aufbau* en Marx), sino como raíz de la morfología cultural. La función de la raíz, su modo de comprenderla Bueno, queda explicitada en el siguiente fragmento:

La raíz de un árbol, en efecto, no es tanto aquello en lo que el árbol se apoya, ni tampoco aquello de lo que se origina, sino aquello que la semilla “envía hacia las profundidades” a fin de poder extraer de ellas, según su estructura, los principios vitales que, por otro lado, también extrae del aire por las hojas³⁰².

Este sería pues el modo de entender el elemento basal o radical de la cultura según las teorías materialistas que Bueno suscribe. Sin embargo, ya de entrada, este modo de comprender la morfología cultural nos plantea problemas. En primer lugar la cultura hundiría sus raíces en las «profundidades» para extraer de ellas su energía. Ahora bien, ¿cómo entendemos tales profundidades? En la propuesta de Bueno, estas se tratan del entorno termodinámico en el que se encuentran todas las culturas, por lo tanto, hablaríamos de un suelo de intercambios energéticos entre varias culturas ya constituidas. El intercambio energético, pues, no sería sino el mero relacionarse de culturas constituida (el trasvase de formas distintas, las colisiones y enfrentamientos que se traducen en unos límites de la cultura en cuestión más cerrados o más abiertos, etc.). En cualquier caso, por

³⁰² *Ibid.*: 188

entorno termodinámico no se estaría entendiendo el espacio de la energía «pura», sino el espacio relacional entre culturas. Esto, como señalamos antes, apunta hacia una petición de principios sobre la génesis misma de las culturas que componen, precisamente, el suelo de la cultura.

Sin embargo, a mi modo de ver, desde otro enfoque también materialista (y más cercano a Marx) señalado por Bueno podría considerarse ese «espacio termodinámico», ese suelo de la cultura, de otro modo, en un intento por alumbrar, verdaderamente la génesis de la cultura. Desde esta perspectiva, el entorno termodinámico de la cultura se presentaría como constituido por necesidades vitales básicas que manifiestan una demanda concreta, como un suelo transindividual vital, como el resto preindividual de la individuación vital que todo ser vivo, según Simondon, carga tras su individuación como viviente. De esta demanda es de donde la «cultura» saca sus fuerzas y es en base a ella por la que se instituye una morfología concreta como solución a la demanda de las necesidades básicas al tiempo que éstas se yerguen como motor del dinamismo cultural.

Esta perspectiva es, en nuestra opinión más acertada que la esgrimida por Bueno, en la medida en que sí ofrece una verdadera lectura de la génesis cultural. Sin embargo, aunque suscrita, en parte, por Bueno, también en ella encontramos, al menos, dos problemas. El primero de ellos es que si bien, Marx apela al fondo demandante como motor de la cultura, y, al mismo tiempo, señala la unidad de este fondo (unidad que se expresa en su noción de clases, las cuales no son sino materializaciones de unas demandas unificadas y diferenciadas), tal demanda la entiende únicamente en su cariz material, sin observar la demanda de sentido que en ese mismo suelo demandante existe. Por su parte, el segundo problema radica en una confusión de la noción de cultura ¿se entiende esta únicamente como la morfología dada a un suelo termodinámico, esto es, se entiende la cultura como un sistema ordenado (*morfo*) que presenta un dinamismo interno? En Bueno parece ser así, pues todo dinamismo parte en primera instancia de la morfología ya dada a las culturas en relación.

En Marx sin embargo, tal y como señala Bueno, el entorno termodinámico entendido, no como espacio de interrelación entre culturas, sino como suelo demandante, parece incorporarse como elemento mismo de la propia morfología cultural, por lo que la noción de cultura englobaría tanto su entorno como la propia morfología dada a la energía proveniente de dicho entorno. Esto no obstante no queda claro en Marx. Al mismo tiempo, Bueno considera que considerar el entorno como incorporado a la propia

morfología de la cultura implica que este entorno presupone ya de entrada esa morfología. El entorno, como dijimos, se observará como la fuente de donde la morfología capta su energía pero «la capta a través del “análisis” que el sistema haya podido hacer de ese entorno desde sus propias categorías³⁰³», es decir, el entorno sería interpretado desde las categorías, las cuales a su vez deben provenir de dicho entorno: se presupone la existencia previa, por tanto de la cultura como todo categorial.

Ahora bien, esta aparente petición de principio se encuentra motivada por una ambigüedad mantenida por Bueno en todo el trabajo, o más bien por un salto injustificado entre el ámbito de la gnoseología al de la ontología. En efecto, las categorías culturales y su unidad no son sino elementos gnoseológicos que nos permiten una lectura de las culturas, un análisis científico si se quiere. Sin embargo, en el plano ontológico, tales categorías no existen: la cultura adquiere una morfología determinada no por la estructuración del suelo energético a través de categorías (las cuales son elementos metodológicos que permiten unificar las distintas manifestaciones prácticas de una cultura) sino a través de un horizonte valorativo que motiva una acción coherente con el suelo demandante del cual «emana» dicho horizonte valorativo como guía para la satisfacción. Así, no se trata de que el suelo energético quede «analizado» desde categorías ya constituidas, sino que, previa a la generación de una morfología cultural concreta, media un elemento valorativo que estructura dicha morfología.

Por otro lado, desde esta perspectiva materialista, Bueno considera que la cultura, en tanto que sistema morfodinámico autónomo, debe mantener su independencia frente a otros sistemas morfodinámicos existentes en el entorno: debe por ello desarrollar una suerte de «membrana» o capa cortical que lo diferencie del resto y lo mantenga independiente. De suerte que el entorno otorga a la cultura tanto su capa basal como su capa cortical: el entorno se encuentra en la esfera cultural a la manera tanto de capa basal (fuente energética) como en tanto que capa cortical (membrana que preserva la autonomía de la esfera cultural en cuestión). Esto nos parece del todo acertado, si bien con las correcciones antes mencionadas. En efecto, el entorno, entendido este como fuente intensiva de la cultura, debe entenderse en su carácter de fuente del dinamismo de una cultura como, a su vez, como fuente de un elemento cortical que la diferencia del resto de esferas culturales, o en definitiva como aquel que le brinda una unidad diferenciada. En

³⁰³ *Ibid.*: 188

nuestra terminología, esa capa basal se entiende precisamente como el *pathos* común y comunitario, como ese sentir unitario que se estructura de un determinado modo. Sin embargo en Bueno, como veremos a continuación, dicha membrana o capa cortical se entiende como conformado por contenidos concretos y no desde el plano puramente intensivo.

El «cuerpo» de la cultura, por último estaría constituido por una capa conjuntiva en la que se diesen cita ese elemento energético puro del entorno como fuente y esa capa cortical como elemento de distinción, independencia y autonomía. En el equilibrio y unidad de tales elementos se cifraría, desde un enfoque materialista, la identidad de la cultura:

En cualquier caso, la identidad cultural de una esfera, cualquiera que fuera su parámetro, sólo podría alcanzar una efectividad sustancial-procesual cuando sus capas basales, conjuntivas y corticales, suficientemente diferenciadas, estuvieran autososteniéndose en equilibrio morfodinámico durante un intervalo indefinido³⁰⁴.

Tanto la capa basal (la capa mediante la cual la cultura extrae sus fuerzas motoras del entorno) como la capa cortical (aquella membrana desarrollada por la cultura como elemento garante de su autonomía, diferencia e individualidad) y conjuntiva (la capa en la que se encuentran equilibradas la capa cortical y la basal) presentan una estructura morfodinámica. Esto en la capa basal se entiende a la perfección: aquellos elementos morfológicos por los cuales una cultura estructura su entorno energético para que este sirva de fuelle para ella, debe incorporar elementos morfológicos que permitan la correcta constitución de esta capa basal. Por su parte la capa cortical implica una morfología dada a esa capa basal que la preserve, por lo que se presenta un elemento energético (la capa basal que, sin embargo ya contiene elementos morfológicos) y elementos morfológicos propiamente corticales.

Esto nos parece todo un acierto de Bueno: en efecto, a esto es lo que apuntan tanto Nietzsche como Simondon cuando, desde sus respectivas terminologías consideran que en la conformación cultural –así como en cualquier dimensión de lo real– existe un elemento de potencia o elemento energético y un elemento estructurador o morfológico. Estos dos principios o elementos se dan en todos los niveles de la cultura, esto es, en el nivel *pathico* (capa basal), en el horizonte valorativo (capa cortical) y en materialización

³⁰⁴ *Ibid.*

institucional (capa conjuntiva). En el primero la potencia adquiere la forma de una demanda unitaria; en el segundo, esa demanda unitaria, intensiva aunque estructurada, adquiere una segunda conformación en un horizonte valorativo concreto y en la tercera esa fuente intensiva manifestada en el *pathos* toma la forma de instituciones concretas que, no obstante y este es el acierto de Bueno, tienen repercusiones tanto en el ámbito valorativo como en el ámbito *páthico*. Es decir, apuntando la estructura morfodinámica de la cultura, Bueno estaría apuntando a que el elemento morfológico y el energético se dan a todos los niveles de lo cultural

En el caso de que una cultura asuma la forma de una sociedad política, es decir, en el caso en el cual la identidad cultural de un pueblo asuma la forma política de un Estado, la capa basal incluirá toda la industria extractora, así como el sistema de comercio exterior; la capa cortical incluirá principalmente la estructura militar y diplomática y «todo lo demás» podría ser asignado al cuerpo conjuntivo³⁰⁵.

Cuando una cultura en su estadio de materialización social adquiere la forma de un Estado, las diferentes capas de la cultura se estructurarán, adquirirán una forma, coherente con ese modo de materialización social. Esto nos muestra que las distintas capas de la cultura no tienen una jerarquía lineal: la capa basal, o el *pathos* tal y como nosotros lo hemos entendido, no se observa como el «fundamento» de las demás capas, sino que dicho *pathos* adquirirá nuevas formas de acuerdo a las distintas materializaciones socio-políticas que este tome.

Así pues, tanto de este apartado como del inmediatamente anterior obtenemos varias conclusiones. En primer lugar la cultura se entenderá como constituida por tres elementos o estadios: el *pathos* o capa basal que se entiende como la demanda de lo real estructurada y autoilustrada mediante la acción del individuo en un sentir colectivo; el horizonte valorativo o capa cortical como la guía que parte de dicho *pathos* para hacia correcta satisfacción de la demanda en él manifestada; y el horizonte institucional o capa conjuntiva en la que el *pathos* en que se corporeiza la solución dada a la demanda del *pathos*.

En segundo lugar, y en lo referente a la capa basal del *pathos*, este manifiesta una demanda que no es meramente material, sino que implica una demanda de sentido. Esa demanda, como decimos es descubierta por el genio en Nietzsche. Ahora bien, el genio

³⁰⁵ *Ibid.*: 189

debe luchar con las formas cotidianas que se le imponen tanto a sí mismo, como a la potencia creadora de la naturaleza. Debe eliminar todo aquello de su presente que amenaza con impedir la correcta conformación de un *pathos* coherente con la problemática vital y con el proceso completo de individuación en el que consiste la *physis*. Es aquí donde tiene lugar el proceso destructivo-genealógico que Nietzsche concibe como filosofía del martillo.

d. «Comunidad agónica»: la justicia compensatoria como garante de los lazos comunitarios.

Analizado el horizonte valorativo como mediación entre el *pathos* y su concreción material en una comunidad concreta, nos detenemos ahora en el funcionamiento y fundamento que Nietzsche encuentra de esta comunidad en su idea de justicia como compensación. Para Nietzsche la justicia es compensación y contracambio. En este sentido sólo existe justicia entre fuerzas iguales o casi iguales entre las que un enfrentamiento pueden resultar igualmente perjudicial. En estos casos cada parte entrega a la otra aquello que más desea esa otra parte.

Una potencia, en cambio, que supere con creces a otra, no podría recibir de aquella compensación y, por tanto, la justicia no puede darse. Respecto a la potencia inferior, la potencia superior tiene todo derecho. En una comunidad, por tanto, ha de fomentarse el poder, pues sólo cuanto más poderosos sean los individuos de una sociedad, más fuertes son los lazos compensatorios. La debilidad se traduce en una falta total de lazos compensatorios y, en definitiva, en un individualismo exacerbado fruto del miedo al otro.

El fomento del poder, por tanto, supone el fomento de la comunidad. Ahora bien, no se trata de fomentar el poder por el poder. El poder, para Nietzsche, radica en la capacidad de expresarse y afirmarse. Sin embargo, este poder puede ser activo o reactivo. En este segundo caso nos encontramos con fuerzas que carecen de poder pero que lo adquieren en la reacción. Una defensa del poder por el poder corre el riesgo de confundir lo poderoso con lo reactivo. Es por ello que para que exista justicia es necesario el fomento del poder o del empoderamiento. Pero en este fomento se hace indispensable la aplicación de una distinción de rango entre las fuerzas que no permita que lo impotente consiga dominio.

Este procedimiento paradójico se comprende del siguiente modo: el empoderamiento no radica en dotar de poder, esto es, permitir expresarse a aquello que

no posee capacidad de expresión, sino tratar de que no se dé esa impotencia. Se trata por tanto de motivar una configuración *páthica* en las que sean las fuerzas potentes las orientadoras. En el caso del diálogo de Melos, como ejemplo señalado por Nietzsche, no se trata de otorgar al vencido (Melos) los honores de la victoria, sino de transformar al vencido para que renuncie a los elementos que han propiciado su derrota.

Es por esto mismo, a su vez, por lo Nietzsche defiende que la demanda de la justicia es sólo legítima entre aquellos individuos poderosos³⁰⁶. En un individuo poderoso la justicia significa afirmación de sí e igualdad respecto a otro individuo poderoso: se exige la mutua afirmación activa. Sin embargo, en individuos débiles, dada su impotencia, la justicia no puede ser entendida como afirmación, sino que por el contrario se trata de un esfuerzo por obtener poder por la vía negativa: el poderoso debe renunciar precisamente a su poder para poder así compensar el alma débil. De manera que la justicia debe entenderse como la igualdad en la afirmación o como lo señala Nietzsche: «quien vive de la lucha de su enemigo está interesado en que permanezca con vida³⁰⁷».

Lo anterior no significa que el débil carezca de derechos respecto al poderoso. El débil y su sometimiento a la potencia del poderoso puede resultar sumamente beneficioso para el poderoso, por lo que al débil le queda un ápice de poder: el de auto-destruirse en perjuicio del poderoso. Este ápice de poder funda ciertos derechos entre señor y esclavo, si bien Nietzsche considera que se tratan de derechos inferiores a los que se dan entre poderosos. Por otro lado podemos leer en el fragmento 93 de *Humano, demasiado humano*: «El *derecho* originario llega hasta donde uno se muestra al otro valioso, esencial, insustituible, invencible y cosas así³⁰⁸». El derecho, por tanto, en su expresión mínima se funda en la necesidad que el otro tiene de mí. Este derecho mínimo es el que se da entre señores y esclavo.

Es interesante detenernos en este apartado en la relación que guardan lo bueno, la comunidad y el poder. Desde lo visto hasta aquí, la comunidad se entendía como un conjunto de individuos que responden a un *pathos* común del que parten en su proceso de individualización y al que individúan en dicho proceso. Desde la concepción de lo bueno y lo malo como lo poderoso y lo impotente, la comunidad adquiere un nuevo rasgo. A la hora de alumbrar un *pathos* es necesario atender a los sentimientos y fuerzas que

³⁰⁶ Nietzsche, 2017: 229

³⁰⁷ *Ibid.*: 531

³⁰⁸ *Ibid.*: 113.

poseen poder, esto es, capacidad de expresión y de compensación, pues sólo estos permiten alumbrar una comunidad como expresión del «pueblo» identificado en el *pathos*. Si por el contrario el *pathos* queda jerarquizado en función de potenciales débiles, la «comunidad» resultante no sería tal, pues los lazos que unirían a los individuos serían el miedo, la desconfianza y el resentimiento. En una comunidad tal –que no lo sería en absoluto– no existe el sentimiento de comunidad de compensación, pues no existe la capacidad para tal compensación. El individuo impotente es incapaz de compensar la más mínima ofensa y, en este sentido, todo a su alrededor se presenta amenazante, cruel y vil. Ante esta consideración, es imposible la constitución de una comunidad pues no existen lazos compensatorios posibles. Es por ello que, para la prosperidad de la comunidad, Nietzsche apuesta por un fortalecimiento de los individuos, busca que los individuos alcancen cada vez más poder para así fortalecer los lazos compensatorios. La comunidad sólo se puede fundar en fuerzas poderosas.

Para Nietzsche la concepción del hombre como esencialmente malvado ha sido la raíz de la mayoría de épocas pasadas. Esta concepción, a su vez, se basa en una moral de esclavos que ve en el otro el mal, debido a la propia incapacidad o impotencia. Desde esto, una cultura fuerte es aquella fundada sobre un *pathos* constituido desde una perspectiva fuerte, esto es, que queda armonizado en virtud de fuerzas activas, y que en el cultivo individual de tales fuerzas, da lugar a individuos capaces de crear lazos compensatorios que funden una comunidad en sentido estricto. Por su parte, la cultura débil hunde sus raíces en un *pathos* orientado por fuerzas débiles. La concepción del hombre como esencialmente malvado precisamente es la manifestación de ese *pathos* débil que tiene en la culpa su origen. Sin embargo, comprobado esto, se llegará a la conclusión de que ese mal radical no es sino un engaño sobre las propias fuerzas constitutivas de la *physis*. Pues existen fuerzas distintas a las alumbradas en el *pathos* débil (del mismo modo que en el *pathos* fuerte también se parte del engaño). Este conocimiento, por tanto, permite la empresa de constituir un *pathos* otro.

Es conocida la distinción que establece Nietzsche entre Amos y Esclavos. Además son numerosas las explícitas defensas de la esclavitud en la obra de Nietzsche. Ahora bien, tanto esa distinción como la apuesta por la esclavitud hay que entenderla desde las siguientes reflexiones en torno precisamente a esta idea de justicia compensatoria y de la comunidad «agónica» que esta fundamenta.

En primer lugar debemos analizar qué entiende Nietzsche, en un sentido profundo por «creación artística». El arte, para Nietzsche, siempre crea un *pathos* como capa basal de la cultura. Es la música la que se toma, en Nietzsche, como ejemplo paradigmático de la creación artística del *pathos* el cual, por un lado, será el suelo de una cultura y por otro presenta la *physis* como reto que exige satisfacción. La poesía y las artes plásticas, por su parte, asumen ese reto y lo expresan en un horizonte mítico que «hace visible» tal *pathos*, permitiendo la constitución desde él de todo un horizonte valorativo que marcará, a su vez, la guía para la satisfacción de la demanda contenida en el *pathos* en una sociedad o comunidad concreta como elemento último de la génesis de la cultura.

Ahora bien, según Nietzsche, para el griego la creación artística era sentida con vergüenza. Cuando el impulso artístico espoleaba al individuo, éste debía ceder si bien con la «vergüenza» que «se produce allí donde el hombre es solamente un instrumento de fenómenos de la voluntad infinitamente mayores de lo que él pueda considerarse a sí mismo, en la figura individual del individuo³⁰⁹». Es desde este sentimiento de vergüenza desde donde los griegos entendían, por ejemplo, el trabajo y la esclavitud, encontrándose la creación artística dentro de los primeros.

Ese sentimiento de vergüenza traslucía el conocimiento de la terrible verdad de Sileno, a saber, la nihilidad de la propia individualidad en sí misma y su completa pertenencia a una potencia –la *physis*– que nunca podrá efectuar en sí misma dicha individualidad, al tiempo que mostraba la creación artística como necesaria para afrontar el reto que este descubrimiento suponía:

En este sentimiento de vergüenza se esconde el conocimiento inconsciente de que el verdadero fin *necesita* de aquellos presupuestos [el trabajo y la esclavitud], y de que, sin embargo, en aquella *necesidad* residen el horror y la fiereza de Esfinge Naturaleza, que en la exaltación de la vida libre y artística de la cultura exhibe tan bellamente su cuerpo de doncella. La formación, que es sobre todo una verdadera necesidad de arte, se apoya en una base terrible: pero ésta se revela en el sentimiento de vergüenza que se trasluce³¹⁰.

La cultura como medio por el cual la *physis* se expande y afirma en la dimensión psico-colectiva no es sino el resultado de una terrible y vergonzosa verdad: la esterilidad del individuo en tanto que individuo aislado.

³⁰⁹ Nietzsche, 2016b: 555

³¹⁰ *Ibid.*

Debido precisamente a esa verdad, a saber, que la existencia exige el trabajo y la esclavitud para poder producir el genio que alumbre y constituya un horizonte unitario de necesidades (un *pathos*), es necesario que la mayoría preste su vida al servicio de esa meta: la procreación del genio:

Para que exista un terreno amplio, profundo y fértil para el desarrollo del arte, la inmensa mayoría de los hombres debe estar al servicio de una minoría, por encima de su miseria individual, debe ser sometida a la esclavitud de la miseria vital. A expensas de esta mayoría y merced a su exceso de trabajo, aquella clase privilegiada debe sustraerse a la lucha por la existencia, para producir y dar satisfacción a un nuevo mundo de necesidades. Según esto, nosotros debemos comprender además, como una verdad que suena cruelmente, que *la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura*: una verdad, ciertamente, que no deja ninguna duda sobre el valor absoluto de la existencia (...). La miseria de los hombres que viven con grandes dificultades debe incrementarse aún más para posibilitar a un reducido número de hombres olímpicos la producción del mundo del arte³¹¹.

Desde estas consideraciones, la esclavitud la entiende Nietzsche como la sociedad en su conjunto puesta al servicio de la aparición del genio, es decir, del establecimiento de un *pathos*, así como su expresión en unos valores que guíen su satisfacción en una sociedad determinada. Esto quiere decir que no se trata primariamente de una apuesta por una jerarquía social determinada. El genio representa, en primer lugar, la propia auto-ilustración del individuo, de las propias fuerzas constitutivas del *Selbst*, merced la aplicación de una unidad de estilo que las ordene y oriente. En ese orden y orientación, ciertas fuerzas reactivas o débiles, deben estar supeditadas a una fuerza activa y poderosa que actúa como principio armónico inmanente de esa unidad de estilo individual en la que hemos cifrado el carácter. Esto significa que en los individuos aquellas fuerzas reactivas y débiles, deben supeditarse a una fuerza (inscrita en ellos) radical y poderosa, deben ser «esclavas» de dichas fuerzas. Por ello el concepto de jerarquía y esclavitud en Nietzsche tiene un primer sentido ontológico y antropológico.

Ahora bien, aquellos individuos carentes de carácter, esto es, aquellos que carecen de una auto-ilustración de su propio *Selbst* y que, por tanto, se encuentran encadenados al poder ciego la *physis*; o bien, aquellos individuos en los que el carácter se conforma en virtud de fuerzas reactivas; han de someterse a la voluntad representada por el *pathos*. Este es el segundo sentido de esa distinción entre amos y esclavos que, en este caso, si

³¹¹ *Ibid.*

refiere a cierto ordenamiento social pero que no apunta más allá de que aquellos individuos débiles e incapaces de alumbrar en sí mismo un carácter, deben ser guiados por aquellos que sí lo han hecho, deben quedar sometidos al *pathos* al que aquellos que sí han alcanzado un carácter se encuentran sometidos igualmente. Por esto es por lo que Nietzsche señala: «Las ingentes situaciones sociales de necesidad del presente han nacido del ablandamiento del hombre moderno, no de una profunda y verdadera piedad por aquella miseria³¹²». Al no existir un fuerte ordenamiento social –debido a la falta de *pathos*–, aquellos hombres sin carácter, «ablandados», logran imponer la dirección de la cultura hacia la catástrofe, motivando situaciones de extrema miseria.

El Estado precisamente debe ser el encargado de orientar lo social de acuerdo al *pathos* alcanzado, esto es, debe ser capaz de mantener la unidad de estilo alcanzada, de preservar que aquellas fuerzas reactivas, al igual que los individuos carentes de carácter o en los que dichas fuerzas dominan, se mantengan sometidos a las fuerzas activas y a aquellos individuos con un carácter orientado por tales fuerzas:

Pero quien pueda reflexionar, no sin melancolía, sobre la configuración de la sociedad, quien haya aprendido a comprenderla como el continuo y doloroso nacimiento de aquellos hombres eximios de la cultura, a cuyo servicio debe consumirse todo lo demás, tampoco volverá a ser engañado por aquel esplendor ficticio, que los modernos ha desplegado sobre el origen y el significado del Estado. ¿Qué puede significar de hecho para nosotros el Estado, sino el instrumento con el que se puede encauzar el proceso social que se acaba de describir, y garantizar su continuidad sin impedimentos? Aunque el impulso de la sociabilidad pueda ser fuerte en los individuos, sólo la férrea pinza del Estado aprieta a las grandes masas unas con otras, de manera que *se realice* aquella división química de la sociedad, con su nueva estructura piramidal³¹³.

Reiteramos que esta «división química de la sociedad» y esa «nueva estructura piramidal» no remiten a un totalitarismo zafio. En el totalitarismo, el Estado se establece en fuente de la unidad inexistente a nivel del *pathos*, en un ordenamiento ciego de la *physis* y la problemática vital mismas que en realidad manifiesta la falta total de orden. De manera que en una situación así no existe una demanda unitaria a la que dicho ordenamiento totalitario ofrezca una satisfacción, sino que por el contrario, la confianza ciega en el Estado, más allá de todo *pathos* es el elemento cohesionador de la sociedad.

³¹² *Ibíd.*: 556

³¹³ *Ibíd.*

Por el contrario, esta sociedad jerarquizada defendida por Nietzsche responde a un horizonte valorativo constituido a raíz de un *pathos* en el que se hace patente la demanda de lo real mismo. En este sentido, dicho ordenamiento social no lamenta ni se opone a su propia destrucción si ésta la motiva una nueva forma de ordenamiento social que se haga cargo de una manera más satisfactoria del *pathos* en el que se expresa la demanda de la *physis*; o, por otro lado, si ese *pathos*, por la propia dinámica de la *physis*, se transforma.

Capítulo 2: Genealogía de la cultura moderna.

a. El ideal de la *semibarbarie*.

Como señalamos al inicio de esta última parte de la tesis, en las reflexiones de Simondon encontramos una descripción ontológica del proceso de individuación de lo real que, de manera explícita, no demarca un criterio normativo desde el cual entender el funcionamiento de lo colectivo para lo cuya génesis sí que ofrece una descripción sumamente satisfactoria a nuestro entender.

Sin embargo, como también decíamos, es posible extraer consecuencias normativas de la descripción que del proceso de individuación en general y de la génesis de lo colectivo y la comunidad Simondon lleva a cabo. Un ejemplo de ello lo notamos cuando Simondon señala lo siguiente:

La independencia de los individuos entre sí es por otra parte rara y casi imposible: aun cuando los individuos no poseen vínculo anatómico entre ellos, sufren la influencia del medio que los rodea, y entre esas influencias existen las que provienen de los demás individuos, que componen el medio; cada individuo determina en cierta medida las reacciones del vecino; esta interacción, permanente e ineluctable, establece un cierto vínculo; pero los individuos siguen siendo autónomos; no existe coordinación funcional entre ellos; la información no pasa de un individuo al otro; la zona de conservación y de recurrencia de la información está limitada a los individuos; cualquiera sea la intensidad de la acción recíproca, cada individuo reacciona a su manera³¹⁴.

Desde esta declaración entendemos que para Simondon, existe una diferencia fundamental entre autonomía e independencia. En las sociedades humanas, Simondon aboga por la existencia de una autonomía que, sin embargo, no conlleva independencia

³¹⁴ Simondon, 2019: 243

al igual que en algunas colonias donde «organismos funcionalmente autónomos, anatómicamente distintos, pero materialmente solidarios, permanecen ligados al mismo soporte: son sin embargo individuos; aun si están ligados entre sí, juegan en relación al otro el rol de un substrato³¹⁵».

Esto nos permite ensayar un criterio normativo de corte ontológico que nos permita fundamentar la distinción que hace Nietzsche entre una cultura fuerte y una cultura débil, así como su ideal cultural como una *semibarbarie*. Desde este criterio, podemos establecer una tipología de la cultura: 1) la cultura fuerte, será aquella que, como todo, se encuentra más individuada y que por tanto constituye el caso límite en el que los diferentes individuos vistos como partes, carecen, por completo de autonomía e independencia; 2) la cultura débil, en la que la individualización del todo es mínima en favor de una mayor autonomía e independencia de las partes en la medida de lo posible. En base a este criterio basado en la autonomía e independencia de los individuos que conforman una realidad cultural, analizaremos la propuesta de Nietzsche.

En el tercer párrafo de *Humano, demasiado humano* se introduce, por vez primera, de manera explícita la diferencia entre una cultura superior y una cultura inferior:

El distintivo de una cultura superior es estimar de manera más altas las verdades pequeñas e inaparentes, descubiertas con un método riguroso, frente a los errores bienhechores y deslumbrantes que proceden de épocas y hombres metafísicos y artísticos. (...) las primeras (...) se presentan tan modestas, sobrias, frugales e incluso aparentemente humildes, y aquellas tan bellas, brillantes, embriagadoras e incluso aportadoras de felicidad. Pero lo conquistado fatigosamente, cierto, duradero, y por tanto lleno aún de consecuencias para todo conocimiento ulterior, es lo superior, y atenerse a él es viril y demuestra valor, modestia y templanza³¹⁶.

En esta declaración artista y metafísico parecen darse la mano como próceres de una cultura inferior. Sin embargo, esta similitud se reduce a esto. El metafísico es aquel que sobre grandes verdades incuestionables conforma una comunidad y un horizonte valorativo independiente de todo *pathos*. El artista, por su parte, se preocupa precisamente por la conformación de ese *pathos* aun cuando, como vimos, para ello deba ocultar y disimular ciertos elementos constitutivos del *pathos* para permitir así la manifestación de una demanda unificada. Lo que Nietzsche parece apuntar aquí es que toda cultura superior debe, en un primer momento, desatender esas «verdades» artísticas y metafísicas. Por el

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ Nietzsche, 2017: 76

contrario, debe comenzar con una genealogía de tales verdades que las muestre en su verdadero valor para la vida³¹⁷ y que impida la absolutización de todo *pathos*, que imprima dinamismo a la cultura y que la mantenga fiel al suelo del que nace.

Al mismo tiempo, una cultura superior es aquella que se asienta sobre las necesidades fundadas en una interpretación noble de la problemática vital, esto es, orientada por fuerzas o señales de información en el sentido simondoniano activas. Esto sin embargo no impide que en la *physis* como venimos comentando a lo largo de todo el trabajo se encuentren también fuerzas y señales reactivas y negativas. Una interpretación motivada por tales fuerzas, en efecto, daría lugar a todo un horizonte cultural: se establecería un horizonte valorativo tendente a una satisfacción de la demanda de la *physis* interpretada en base a la guía de fuerzas reactivas. La debilidad de una cultura no implica la inexistencia de cultura, sino sólo que tal cultura se asienta en necesidades «débiles». Así, existen malos artistas que no consiguen alumbrar un horizonte cultural superior, pues se encuentran anclado o bien a formas culturales débiles y decadentes o, directamente, porque sólo atienden a esas necesidades bajas. Por otro lado, toda cultura superior parte de un análisis histórico-genealógico constante sobre sí misma que descubra el origen del *pathos* que la funda para poder transformarlo o amplificarlo.

En el prólogo a *Humano, demasiado humano*, Nietzsche reseña que a sus escritos se le ha acusado de presentar una característica común: «una casi constante e implícita incitación a subvertir las valoraciones habituales y los hábitos apreciados³¹⁸». Nietzsche acepta esa acusación, señalando incluso que nadie ha realizado una sospecha sobre el mundo, sus hábitos, sus costumbres y su moral tan profunda como la suya. Sin embargo, a continuación señala Nietzsche:

...y quien adivine algo de las consecuencias que derivan de toda sospecha profunda, algo de las heladas y angustias del aislamiento a las que es condenado quien se ve afectado por toda la *diferencia absoluta de la mirada*, comprenderá también cuántas veces, para descansar de mí mismo, para olvidarme de mí mismo por un tiempo, he buscado resguardo en alguna parte – en alguna veneración, o enemistad, o cientificidad, o ligereza, o estupidez; y también por qué, cuando no he encontrado lo que *necesitaba*, he tenido que procurármelo artificialmente, falsificármelo e imaginarlo debidamente (–¿y qué otra cosa han hecho siempre los poetas? ¿y para qué existe todo el arte del mundo?). Lo que siempre he necesitado más perentoriamente

³¹⁷ Cfr. García-Granero, 2018: 166-171

³¹⁸ Nietzsche, 2017: 69

para mi curación y mi restablecimiento era la fe en *no* estar solo hasta ese punto, en no *ver* solo, –un mágico presentimiento de afinidad e igualdad de puntos de vista y de deseos, un descansar en la confianza de la amistad, una ceguera a dúo sin sospechas ni interrogantes, un disfrute de los primeros planos, de las superficies, de lo próximo, inmediato, de todo lo que tiene color, piel y lucimiento³¹⁹.

Nietzsche muestra en este prólogo el motivo de toda su obra. El elemento destructivo y de sospecha necesita, no obstante, de momentos de estabilidad. Ese impulso de sospecha, propio del espíritu libre, debe ser habitable y, por tanto, junto a él, se yergue un impulso constructivo que quiere «un descansar en la confianza de la amistad, una ceguera a dúo sin sospechas ni interrogantes un disfrute de los primeros planos, de las superficies, de lo próximo, inmediato, de todo lo que tiene color, piel y lucimiento» en definitiva, Nietzsche ha buscado, en todo momento, el alcance de un sentir compartido sano pero que no renuncie a la sospecha y la transformación.

Este es el sentido de su idea de semi-barbarie que desarrollaremos en adelante. A su vez, es desde este deseo desde donde se equivocó en las valoraciones que le merecían Schopenhauer, Wagner o incluso los griegos. No se trata por tanto de que lo que Nietzsche consideraba acerca de ellos, el modo de vida que el encontraba reflejado en ellos, fuese errado, sino que tal modo de vida no se encontraba en esas figuras en absoluto.

Para Nietzsche la fortaleza de una cultura se puede entender de dos maneras: en primer lugar por la capacidad de dominio que dicha cultura posea y, por otro, por cómo ejerza ese dominio. En primer lugar, una cultura fuerte debe entenderse como aquella en la que los individuos moralmente fuertes y «buenos», aquellos que poseen un espíritu colectivo y transindividual, ostentan un papel rector. Así, esta cultura garantizaría una correcta interpretación de la demanda de la *physis* en su problemática vital, ofrecería una respuesta coherente a esa demanda y, al mismo tiempo, y por lo anterior, garantizaría la cohesión de los distintos individuos que componen la cultura. Esto último significa que la fortaleza se mediría precisamente por la plasmación de una guía única que orientase en una dirección exclusiva, tal y como señala Nietzsche: «Toda tendencia fuerte es unilateral; se parece a la dirección de una línea recta y como ella es exclusivista; es decir,

³¹⁹ *Ibid.*: 69-70

deja de lado muchas otras tendencias, algo que no hacen los partidos y las naturalezas débiles en su bandearse de aquí para allá³²⁰».

Sin embargo, esta fortaleza de la cultura así entendida puede ser, para Nietzsche, el origen de su decadencia. Precisamente por la fortaleza de su *pathos*, estas culturas tienden a obstinarse en una interpretación dada a la problemática vital y, por tanto, también a la solución comunitaria fruto de esa interpretación. En esta obstinación, la cultura rechaza toda innovación, todo aquello que se oponga a sí misma adquiriendo un matiz reactivo respecto a lo nuevo: obtiene su dominio no a través de una afirmación de sí, sino a través de la negación de lo contrario.

Como freno a esta decadencia, Nietzsche apunta que son los individuos moralmente más débiles precisamente aquellos sobre los que recae el progreso espiritual de esas culturas fuertes. Como vimos, respecto a la moralidad, los individuos que presentan un nivel más bajo son aquellos que se identifican únicamente con su propia individualidad y que no ostentan un sentimiento supra-personal o transindividual que lo ate a los otros individuos y, por tanto, a los lazos comunitarios establecidos. Debido a la falta de lazos con su comunidad son ellos los que precisamente introducen la innovación en esas formas fuertes de cultura.

Es en este sentido como Nietzsche otorga cierto valor a las ideas socialistas de su tiempo, siempre y cuando ese socialismo sea «realmente la sublevación de los sometidos durante milenios». No se trata, como se quiere, de una cuestión de derecho que busque dirimir en qué medida las demandas desoídas tienen *derecho* a ser escuchadas, sino de una cuestión de poder: ¿en qué medida existen demandas acalladas que no obstante presentan un poder afirmativo beneficioso para la cultura?. Una cultura fuerte que no admita la innovación corre el riesgo de arribar a una situación de barbarie en la que la solución comunitaria se independice del suelo natural sobre el que se monta.

Por su parte, es imposible fundar una cultura en virtud de individuos moralmente débiles pues se imposibilitaría todo lazo comunitario. Así pues, la verdadera cultura superior aparece como aquella en la que se da una situación de «semibarbarie» en la que:

...las naturalezas más fuertes *conservan* el tipo y las más débiles contribuyen a *desarrollarlo* (...). Se necesita de la confluencia de dos elementos distintos: en primer lugar, el

³²⁰ *Ibid.*: 189

acrecentamiento de la fuerza estable mediante la unión de los espíritus en una comunidad de fe y sentimiento; luego, la posibilidad de alcanzar metas superiores debido a la aparición de naturaleza degeneradas y por su causa, de parciales debilitamientos y heridas de la fuerza estable³²¹.

Esta reflexión lleva a Nietzsche a oponerse a la idea «socialista» de un «Estado perfecto» esgrimiendo argumentos semejantes a los que acabamos de esbozar:

Si se alcanzase realmente esa patria duradera del bienestar, el Estado perfecto, entonces ese bienestar destruiría el terreno sobre el que nace el gran entendimiento y, en general, el gran individuo: es decir, la energía fuerte. Una vez obtenido ese Estado, la humanidad sería demasiado débil para seguir produciendo al genio. ¿No habría que desear entonces que la vida mantuviese su carácter violento, y que se suscitasen una y otra vez fuerzas y energías salvajes?³²².

Un Estado perfecto se fundaría, en un primer momento en su propia fortaleza entendida ésta como la suscripción de los individuos a hábitos y tradiciones que los mantuviese cohesionados bajo los parámetros culturales dados. El Estado perfecto sería la respuesta comunitaria a un *pathos* cerrado a la innovación y que presenta a la problemática vital desde una interpretación estática. Como decíamos más arriba, la estabilidad y la cohesión de una cultura son síntomas de fortaleza, pero, al mismo tiempo, un celo desmedido por dicha estabilidad conduce a la idiotización de tal cultura como la negación de la verdad de la *physis* en tanto que devenir.

Ante un *pathos*, un horizonte valorativo y una efectuación comunitaria de ambos, este horizonte cultural se cierra sobre sí mismo desatendiendo el devenir radical de la *physis*. Así un horizonte cultural que se cierra sobre sí mismo puede ser fuerte en la medida en que ejerce efectivamente un dominio sobre los individuos que lo componen; sin embargo, en última instancia se tratará de una cultura débil en la manera en la que ejerce el dominio, a saber, la reacción y la negación contra toda innovación.

Por su parte, un conjunto de individuos al que no una lazo comunitario alguno, esto es, un conjunto de individuos débiles moralmente identificados únicamente con su propia individualidad, no será capaz de conformar un horizonte cultural en absoluto. Así alcanzamos de nuevo la idea de semibarbarie: en una cultura superior deben convivir los espíritus fuertes moralmente, aquellos que se identifican con el proceso total de

³²¹ *Ibid.*: 169

³²² *Ibid.*: 174

individuación de la vida y, con ella, de la *physis*; y aquellos que se mantienen alejado de todo lazo comunitario, pues estos últimos imprimen dinamismo a la cultura mientras que los primeros buscan mantener la cohesión de la cultura.

Esta idea de una cultura superior, a su vez, se encuentra ya contenida en la idea que analizamos en apartados anteriores de la ascesis no-religiosa. Esta como vimos consistía en la afirmación de las propias fuerzas y en la compensación de unas con respecto a otras para el alcance de un equilibrio momentáneo. Es decir, no se trata de negar las fuerzas más débiles e impotentes sino de someterla a la guía de las más fuertes. El asceta religioso, en contraposición con este, funda su carácter en fuerzas reactivas que obtienen su dominio de la reacción violenta a las fuerzas más potentes, de la autorrenuncia. Así, una cultura débil es aquella que niega violentamente todo aquello que perturba su estabilidad. Lo paradójico por tanto es que la fortaleza de una cultura, esto es, su estabilidad y perpetuación puede ser, precisamente el motivo de su decadencia en la medida en que no asuma el reto que le presenta lo nuevo.

En el fragmento 237 de *Humano, demasiado humano* nos encontramos con dos ejemplos de ambos modelos culturales, aquel propio de una cultura fuerte que asume el reto de lo nuevo a través de la afirmación y compensación –el Renacimiento– y otra cultura, igualmente fuerte por su estabilidad y configuración, pero que adquiere su fuerza de la reacción y en definitiva ha de ser considerada como una cultura débil –el Barroco. Para Nietzsche el Renacimiento representa el orden y la medida justa de una cultura. La cultura, como hemos comentado por extenso, debe fundarse en un *pathos* como sistema individuante y colectivo naciente. En una cultura superior, este *pathos* debe estar regido por fuerzas o mundos afectivos afirmativos y amplificadores de lo vital. En toda cultura religiosa, en cambio, se produce una transvaloración: las fuerzas «buenas», activas y potentes, son consideradas como malvadas (*böse*); mientras que las fuerzas «malas» (*schlech*) son representadas como buenas. Ahora bien, estas fuerzas «buenas» para la religión, no pueden ejercer su dominio a través de la afirmación de su propia potencia porque carecen de ella, por lo que sólo a través de la reacción pueden adquirir una potencia prestada y ejercer en base a ella el dominio.

Se produce la paradoja de que las fuerzas reactivas necesita afirmar las fuerzas activas para extraer de ellas un poder que no tienen y así ejercer dominio. Esta paradoja es la que conduce, según Nietzsche, a que en la Edad Media se dé un desborde de sentimientos, una profunda fluctuación de ánimo en el que se afirman fuerzas para luego

negarlas violentamente, como vimos que sucedía en la autorrenuncia propia del asceta religioso.

Por ello, para Nietzsche el individuo propio de la cultura superior será una suerte de ser bicéfalo:

Una cultura superior debe por tanto dar al hombre un doble cerebro, algo así como dos cámaras cerebrales, una para sentir la ciencia y la otra para sentir la no-ciencia; adyacentes, sin interferencias mutuas, separables y cerrables; es una exigencia de salud. En una zona estará la fuente de energía, en la otra el regulador: el calor será suministrado por ilusiones, parcialidades, pasiones, y con la ayuda del conocimiento científico se prevendrán las malas y peligrosas consecuencias de un sobrecalentamiento³²³.

La cultura superior debe velar por que los individuos no cedan a una defensa desesperada del horizonte cultural alcanzado que lo cierre en las ilusiones y parcialidades que le dieron lugar tomándolas como la absoluta verdad. En su lugar, junto con el respeto a tales ilusiones, debe proceder de manera inquisitiva, para descubrir la necesidad de transformación y evolución:

Los mejores descubrimientos de la cultura los hace el hombre dentro de sí mismo, cuando halla activos en su interior dos poderes heterogéneos. Suponiendo que uno alimente tanto amor por las artes plásticas o la música, como por el espíritu científico, y que considere imposible eliminar esta contradicción, suprimiendo uno de los dos poderes y liberando totalmente al otro: no le quedará más que crearse por sí mismo un edificio de cultura tan grande que ambos poderes puedan habitar en él aunque sea en los extremos opuestos (...) Pues dónde quiera que se ha desplegado la gran arquitectura de la cultura, su misión ha consistido en obligar a que concuerden los poderes menos incompatibles, sin por ello oprimirlos ni encadenarlos³²⁴.

Esta idea de la semibarbarie y su necesidad la podemos encontrar perfectamente ejemplificada en el fragmento 261 de *Humano, demasiado humano* acertadamente titulado «tiranos del espíritu». Nietzsche consideraba que los filósofos de la Grecia antigua notaron que el mito no les servía ya como un adorno que hiciese la vida soportable. En su lugar se enfrascaron en la búsqueda de una nueva verdad que pudiese alumbrar una cultura distinta y más luminosa. Sin embargo, estos filósofos se aferraron tiránicamente a esa «verdad» alcanzada hasta el punto de que ya no encontraban en ella los beneficios que anteriormente les otorgó:

³²³ *Ibíd.*: 181

³²⁴ *Ibíd.*: 192

Cuanto más perdieron el poder los filósofos griegos, tanto más sufrieron interiormente de esta biliosidad y maledicencia; en cuanto las distintas sectas bajaban a las calles a predicar su verdad, las almas de todos estos pretendientes de la verdad se empantanaban totalmente en celos y la rabia, el elemento tiránico rabiaba como un veneno dentro de su cuerpo. Estos numerosos y pequeños tiranos habrían querido comerse vivos; en ellos no quedaba ya ninguna chispa de amor ni tampoco alegría por sus propios conocimientos³²⁵.

Los filósofos griegos habían alumbrado una determinada interpretación de la naturaleza sobre la que habían erguido todo un sentido para la existencia. Sin embargo, sus sucesores, se aferraron con tal deseo de tiranía a esa verdad que la perdieron por completo. Lejos de la tiranía griega, la cultura superior busca una afirmación de la verdad en la compensación y la lucha bien entendida en beneficio de la cultura en general: no negar al enemigo, sino afirmarse a sí mismo y al otro en una lucha productiva.

b. El proceder cultural decadente: el *pathos* judeo-cristiano.

Este ideal de la cultura como semibarbarie, sin embargo, no se ha efectuado aún en la historia de la humanidad según Nietzsche. En su lugar, la cultura de su tiempo es el resultado de un *pathos* en decadencia que tiene su origen en la religión judeo-cristiana según Nietzsche. El alemán afirmará: «Es probable que los objetos del sentimiento religioso, moral y estético pertenezcan, por igual, sólo a las superficies de las cosas, a la vez que el hombre le gusta creer que aquí al menos toca el corazón del mundo³²⁶». Es de suma importancia comprender bien esta declaración.

Nietzsche se refiere a «los objetos» del sentimiento religioso, no al sentir religioso mismo. Es decir, se refiere a aquello hacia lo cual el sentimiento religioso se encuentra dirigido. Hacia lo que se dirige el sentimiento religioso es hacia un horizonte valorativo determinado así como a su institucionalización concreta. No se preocupa, por tanto, del *pathos* desde el cual dicha orientación parte. Es más, ese *pathos*, por el contrario, queda circunscrito a dicho horizonte valorativo: sólo se entienden y atienden aquellas demandas coherentes con el horizonte valorativo ya instituido. A nuestro modo de ver esto se debe precisamente al propio sentir religioso que se yergue como un sentir culpable ansioso de redención, redención que precisamente consigue a través del respeto a ese horizonte valorativo concreto.

³²⁵ *Ibid.*: 184-185

³²⁶ *Ibid.*: 2017

Del mismo modo opera, para Nietzsche, la metafísica. Para el alemán, la metafísica realiza una lectura de la naturaleza a partir de un horizonte valorativo ya constituido, lo que impide que la naturaleza se exprese desde ella misma. A su vez, este horizonte valorativo metafísico es fruto de un erróneo método de conocimiento que no se trata sino de un «sentir incorrecto», a saber, el constituido en base a la culpa, la culpa constituirá el *pathos* desde el que Nietzsche comprende tanto la religión como la metafísica.

Existen para Nietzsche dos modos de luchar contra un mal: o bien eliminar su causa o bien reorientarlo hasta que pierda su carácter pernicioso y aparezca como un bien. Para Nietzsche la religión obra en este segundo sentido: ante el asalto de un mal –que como hemos visto radica en una impotencia–, lejos de suprimir su causa, se le otorga una valoración positiva. Es este modo de proceder el que permite un dominio de las fuerzas reactivas, pues estas aparecen como positivas desde la transvaloración religiosa: cada una de ellas [religiones] ha nacido de la angustia y la necesidad y se ha infiltrado en la existencia sirviéndose de los errores de la razón³²⁷». Según el alemán, la religión nace como un intento por enmascarar la verdad de la *physis*, a saber, su radical devenir. En este sentido, es contraria a la verdad desde su nacimiento. En sentido estricto, pues, no hay verdad en la religión: esta radica en un «error de la razón» que no comprende correctamente las fuerzas o que, aun comprendiéndolas, trata de ocultarlas promoviendo esos errores de la razón. Y, ¿cómo consigue la religión esa ocultación, esa mala interpretación de las fuerzas? a través de lo que Nietzsche denomina «la necesidad metafísica» de la cual los filósofos que ven en la religión una «verdad alegórica» son herederos. Esta necesidad metafísica se entiende como una «mala» interpretación de la problemática vital, como un error que invierte lo bueno y lo malo. La culpa ocupa el lugar de esa necesidad metafísica en la religión cristiana.

El culto religioso parte de una experiencia que se ha perdido, a saber, la experiencia de la naturaleza como el reino de la absoluta libertad e indeterminación. Ante este reino, que se observa como el capricho de seres mucho más potentes que el individuo, este se siente amedrentado pues de ellos depende su existencia y él no puede nada contra ellos. Con el culto religioso el hombre busca un modo de dominar esas potencias, busca

³²⁷ *Ibid.*: 124

garantizar su autonomía frente a la inmensa fuerza de lo natural y lo busca mediante un profundo anhelo que Nietzsche describe del siguiente modo:

¿Cómo se puede ejercitar un influjo en estas terribles incógnitas, como se puede atar el reino de la libertad? Así se pregunta, así se busca ansiosamente ¿no existe algún medio para volver esos poderes tan regulares como lo eres tú mediante la tradición y la ley? –La reflexión de los hombres que creen en la magia y en los milagros busca imponer una ley a la naturaleza–: y dicho brevemente, el culto religioso es el producto de esta reflexión (...) ¿cómo puede la raza más débil dictar leyes a la más fuerte, determinarla, guiar sus acciones (en relación a la más débil)?³²⁸.

El culto religioso parte 1) de una mala comprensión de la *physis*; 2) de *pathos* fundado en el miedo y la debilidad frente a los «poderes de la naturaleza». Sabiéndose débil –sentimiento que las religiones no dejan de incentivar pues de él extraen su poder– el individuo busca dominar lo más potente: todo el culto religioso es pues la búsqueda reactiva del poder.

Sin embargo, existe un culto religioso distinto que descansa sobre ideas más nobles:

Pero el culto religioso descansa al mismo tiempo sobre otras ideas más nobles: presupone la relación de simpatía entre los hombres, la existencia de la benevolencia, del reconocimiento, de la satisfacción de los suplicantes, de los pactos entre enemigos, del otorgamiento de fianzas, del derecho a la protección de la propiedad. Incluso en grados de cultura muy bajos, el hombre no está ante la naturaleza como un esclavo impotente, no es necesariamente su siervo privado de voluntad: en el grado griego de la religión, en especial en la relación con los dioses olímpicos, hay que pensar incluso en una convivencia de dos castas, una más noble y más poderosa, y una menos noble; pero ambas forman un único todo por su origen, son de un mismo linaje, no sienten vergüenza una de otra. Es la nobleza de la religiosidad griega³²⁹.

En la religiosidad griega, los dioses no se observaban con tanta distancia y por tanto existía la posibilidad de una compensación entre hombres y dioses.

La clave para distinguir la religiosidad griega de la fe cristiana, Nietzsche la encuentra en el modo de concebir a los dioses. La religiosidad griega veía en ellos el ideal de humanidad, un modelo de nobleza superior que en el ser humano ya se encontraba pero disminuido. Entre hombres y dioses existía lo que Nietzsche denomina

³²⁸ *Ibíd.*: 126

³²⁹ *Ibíd.*: 127

«*Symmakhya*», esto es, un parentesco que permitía la noble compensación. En cambio, en el cristianismo la visión de Dios cede a una consideración del mismo como esencialmente distinto e infinitamente superior al hombre. Esto implica una visión del hombre como esencialmente malo (*schlecht*), esto es, impotente. Sin embargo, a través del servilismo a Dios todopoderoso, tal debilidad se transforma en virtud.

Así, la religión cristiana adquiere su poder, como hemos comentado, de la reacción: cuanto más débil se observe el hombre a sí mismo, más necesidad de redención presentará y, por tanto, mayor poder adquirirá el horizonte valorativo cristiano tendente a la reparación de esa debilidad. Observamos pues, explícitamente, la transvaloración que lleva a cabo la religión cristiana de lo bueno y de lo malo (*schlecht*): lo bueno en el hombre, aquello que demuestra potencia es censurado en la medida en que existe una instancia superior a la que nunca podrá alcanzar en poder y, por el contrario, podría enfurecer si demuestra un poder que pudiese ser tomado como un intento de rivalizarla. Por el contrario, todas aquellas potencias tendentes al servilismo, a la humillación son consideradas una virtud en la medida en que contenta a Dios en su infinita potencia. Lo malo (*schlecht*) pasa a convertirse en lo bueno, en la virtud, mientras que lo bueno en la religiosidad griega, se convierte en malvado (*böse*).

Ahora bien, se produce en la religión un movimiento paradójico. El dogma de fe cristiano adquiere su dominio en la reacción, es decir, las fuerzas reactivas por sí mismas no pueden obtener poder, necesitan reaccionar a una potencia activa. Cuanto más débil se observe el hombre a sí mismo, mayor potencia adquirirá la fe cristiana en la medida en que más servicios prestará a Dios para compensar esa debilidad. Una vez se ha producido por tanto la transvaloración de lo bueno como böse, en base a la idea de una necesaria humillación del hombre ante Dios, ahora es necesario que esas potencias que entran dentro de lo böse se intensifiquen pues al intensificarse, la maldad del hombre crecerá y así la potestad del dominio de lo «bueno» en sentido judeo-cristiano. El servilismo se entiende ahora como una virtud, pero esta virtud es impotente por sí misma, necesita de una potencia a la que reaccionar. Esta potencia, ya transvalorada, la encuentra el hombre de fe en la maldad. Por ello se intensifica tal maldad en el hombre para así mostrar de manera más potente la necesidad de la virtud³³⁰. Es por esto que Nietzsche considera, en

³³⁰ Este proceso es precisamente el que lleva a cabo el asceta cristiano.

el fragmento 124 de *Humano, demasiado humano* que el modo de hacer frente a la fe cristiana es a través de la proclama de la completa inocencia del hombre.

Es de esa transvaloración de lo bueno y de lo malo, al mismo tiempo que de una caracterización de Dios como la que acabamos de describir de donde nace la «necesidad cristiana de redención» (*christlichen Erlösungsbedürfniss*) que podríamos interpretar como la idea de culpa:

El hombre es consciente de ciertas acciones que en la *jerarquía usual que tiene de ellas* ocupan un lugar inferior, más aún, él descubre en sí mismo una tendencia a acciones de este tipo, una tendencia que le parece tan inmutable como su ser. ¡Con cuantas ganas se emplearía en ese otro género de acciones que *la voluntad general reconoce como las más altas y nobles*; como querría sentirse invadido de esa *buena conciencia* que sigue de una manera no-egoísta de actuar! Pero realizarlo *se añade a todas las otras especies de insatisfacción que su destino en general, o las consecuencias de esas acciones llamadas malas (böse), han suscitado en él; (...)*. Este estado no lo viviría con tanta amargura si la persona se comparase con de manera imparcial con los demás: entonces no tendría una razón especial para sentirse insatisfecha de sí misma, sólo estaría cargando con el peso general de la insatisfacción e imperfección humanas. Pero él se compara con *un ser capaz sólo de esas acciones llamadas no-egoístas y que vive con la conciencia constante de una manera desinteresada de pensar: con Dios*; y es por ese mirarse en ese claro espejo por lo que su ser se le muestra tan turbio, tan inusitadamente desfigurado³³¹.

Una vez se ha producido esa transvaloración de la interpretación noble de la *physis*, mediante la cual, lo bueno y potente se observa como *böse* en la medida en que esa potencia nunca alcanzará la gratitud de Dios todopoderoso y, por el contrario, puede conducir al castigo; el hombre, sin embargo, es consciente de que encuentra en su ser tendencias de esa naturaleza. Esto hace aflorar en él un sentimiento de culpa que se suma a la propia debilidad que él ya reconoce en su comparación con un ser divino todopoderoso y en el que tales acciones son imposibles.

Se produce, pues, una génesis de la idea de culpa. Sin embargo, no es la culpa el pilar de la fe. Por el contrario la fe se basa en un error de comprensión de la *physis* en la que lo malo (*schlecht*) se convierte en virtud y lo bueno en malo (*böse*). Las tendencias a la impotencia y a la debilidad son bienvenidas en la medida en que contentan a Dios: el hombre debe incentivar y responder a aquellas fuerzas tendentes a la humillación y al

³³¹ *Ibid.*: 132-133

servilismo. Ante este imperativo, las fuerzas potentes pasan a convertirse en malvadas y, cuando el individuo es consciente de que en su ser habitan tales tendencias, pasa a concebirse a sí mismo como culpable, lo que, al mismo tiempo, incentiva una potenciación de aquellas tendencias al servilismo y a la humillación como medio de reparación de tales tendencias malvadas.

No es la culpa el motivo principal de la fe cristiana sino que tal culpa, necesidad de redención o mala conciencia es el resultado previo de un «error de la razón», o lo que es lo mismo, una mala comprensión de la cualidad de las fuerzas y de la *physis* en general: «El hombre a llegado a caer en él [el sentimiento religioso] no por su “culpa” o “pecado”, sino por una serie de errores de la razón³³²».

En definitiva Nietzsche reconocerá cómo la religión parte, al igual que toda cultura superior, de una interpretación dada a la problemática vital, esto es, la religión parte de un *pathos* determinado. Es por ello que en la crítica a la religión nos encontramos con una crítica distinta a la lanzada por Nietzsche, por ejemplo, a la Alemania de su tiempo o a la Modernidad en general: la religión sí representa un efectivo horizonte cultural, si bien débil e inferior, pues parte, en efecto, de un sentir colectivo que aglutina en una demanda unitaria la problemática de la heterogeneidad afectiva y que ofrece una satisfacción. Dice Nietzsche: «Por muy desacostumbrados que nos creamos de la religión, no hemos llegado al punto de no sentir placer al sumergirnos en sentimientos religiosos y en estados de ánimo religiosos de contenido ininteligible, por ejemplo en la música³³³». En efecto, la religión parte de una determinada interpretación unitaria del problema vital transindividual y en tanto que tal, se presenta como una satisfacción, como un horizonte valorativo de sentido. Sin embargo, el problema radica en que esta interpretación es errónea: las fuerzas reactivas son aquellas que yerguen como dominantes, produciéndose por tanto un movimiento que lejos de hacerse cargo del proceso integral de individuación de la *physis*, la malogra.

Este *pathos* judeo-cristiano será, según Nietzsche, el hegemónico hasta el advenimiento de la Modernidad. Con la Modernidad dicho *pathos* entra en crisis, una crisis que, por otro lado, Nietzsche cree contenida ya en el propio *pathos* judeo-cristiano. Sin embargo la Modernidad abre una nueva época en la que el horizonte que había marcado el sentido de lo colectivo y del ser humano desde una determinada interpretación

³³² *Ibid.*: 133

³³³ *Ibid.*: 132

pierde su capacidad de cohesión pero en la que, a su vez, no se ofrece alternativa sino que perdura en esta interpretación aún cuando ya carece de la capacidad de cimentar un horizonte cultural. Si antes de la Modernidad Nietzsche observa una cultura fundada sobre un *pathos* decadente, en la Modernidad encontrará la ausencia total de *pathos*. Su respuesta será la de llevar a cabo un estudio genealógico de ese *pathos* judeo-cristiano para desenmascararlo y anularlo, permitiendo, esa es su esperanza, librar a la humanidad del dicho sentir colectivo y permitirle gestar un *pathos* distinto que a su vez funde una nueva cultura. Para este cometido, Nietzsche recurre a la historia como estudio genealógico.

Por otro lado, resulta interesante como esta necesidad que descubre Nietzsche de «destruir» el *pathos* de una época para permitir la instauración de uno nuevo es coherente con el planteamiento propuesto por Simondon.

c. El saber histórico como genealogía

Para Nietzsche la historia no puede entenderse como una sucesión progresiva de etapas de la humanidad. Cada etapa histórica presenta un *pathos* correspondiente que interpreta la *physis* y sobre el cual se ofrece una respuesta satisfactoria a esa demanda. Esa interpretación siempre será parcial en la medida en que se orienta en función de unas fuerzas determinadas y subsume otras bajo su dictamen. Con la aparición de una nueva época nos encontramos con un nuevo *pathos* que actúa del mismo modo. Por ello, aquello fuerte y dominante en una época y en virtud de lo cual se alcanzó elevaciones y nobleza no podrá ser asumido en nuevas formas culturales o epocales dado el *pathos* parcial sobre la que estas se levantan.

Humano, demasiado humano comienza con una apuesta por el método genealógico que, aquí, recibe el nombre de una «química de los conceptos». Este proceder buscaría hacerse cargo del preguntar filosófico que se dirige a la cuestión de la génesis de algunas cosas a partir, precisamente, de su opuesto. Según Nietzsche, el proceder metafísico rechaza esta cuestión aludiendo al origen «milagroso» de aquello que se valora como «superior». Este nuevo proceder histórico-genealógico, por el contrario, considera que, en su origen, aquello aparentemente opuesto (como lo racional y lo irracional) no existen separados de manera tan diferenciada.

Esto podría aparecer como un argumento a favor de una unidad original indiferenciada. Sin embargo, desde lo ya visto, el origen de todo concepto, norma,

comportamiento, etc. parte, no de una unidad originaria, sino de una multiplicidad de fuerzas o potenciales dispares. No hablamos de un Uno primordial, sino más bien en el pensamiento de Nietzsche a este respecto parece operar lo que Simondon denominaba «unidad de relaciones» sobre la que el francés fundaba su idea de «transducción» como característica del proceso integral de individuación. Precisamente el rechazo del Uno primordial y el proceder genealógico que rastrea las jerarquías conformadoras de los distintos conceptos es la novedad que Nietzsche introduce en su obra de madurez, si bien ya había anunciado, como veremos, ese pensamiento genealógico en los escritos de juventud.

En el párrafo 6 de *Humano, demasiado humano* Nietzsche realiza una valoración de la ciencia que parece oponerse a todo lo dicho por él en sus intempestivas: la ciencia presenta el mayor tipo de objetividad en sus partes concretas, en las cuales se persigue el conocimiento por el mero conocimiento, independientemente de las consecuencias que deriven de él. La filosofía por su parte, toma a la ciencia como un todo y así busca encontrar una respuesta al «para qué» del conocimiento, pues sólo en tanto que útil para la vida puede el conocimiento presentar un valor.

Esta última idea era la defendida por el Nietzsche de las intempestivas, en las cuales Nietzsche defendía que la ciencia sólo mostraba valor en la medida en que se encontraba orientada por la filosofía. Ahora, sin embargo, parece que la ciencia debe dejarse a su libertad, no tratando de imponerle una orientación. Este cambio en la estimación de la ciencia se debe al papel que ocupa *Humano, demasiado humano* en el proyecto total de Nietzsche, esto es, el papel destructivo. En este momento, en efecto, la ciencia debe ahondar en las verdades que desestabilizan el horizonte cultural para así, desde sus cenizas, poder alumbrar un horizonte otro.

La valoración de la ciencia es relativa a la intención que se persiga: en tanto que mantenimiento de una cultura fuerte y noble, la ciencia debe permanecer guiada por ese mismo horizonte cultural; en tanto que transformación cultural, la ciencia debe dejarse a su libertad. Así la ciencia se toma como un impulso al conocimiento como medio crítico contra la cultura. Así lo ve E. Fink:

Ciencia significa esencialmente para Nietzsche crítica (...). La ciencia no significa, pues, para él la investigación de un ámbito de lo real, sino la demostración del carácter ilusorio de

aquellas actitudes humanas que en su primer período Nietzsche consideraba como los accesos originarios y verdaderos a la esencia del mundo³³⁴.

La ciencia sería, pues, la herramienta que tiene el espíritu libre para deshacerse de las «ilusiones» que constituyen su horizonte cultural y así poder construir otro. Fink vuelve a demostrar esto con suma claridad:

El espíritu libre no es libre porque viva de acuerdo con el conocimiento científico, sino que lo es en la medida en que utiliza la ciencia como un medio para liberarse de la gran esclavitud de la existencia humana respecto de los “ideales”, para escapar al dominio de la religión, de la metafísica y la moral³³⁵.

De manera que, como vemos no se trata de una inversión ni abandono del periodo anterior sino que, valiendo todavía la consideración que le merecía en las intempestivas el conocimiento científico, Nietzsche en este segundo periodo decide «aprovechar» el potencial transformador –realmente destructivo– que presenta la ciencia para llevar a cabo una transformación de la cultura. Ahora bien, no se trata de una destrucción por la mera destrucción. Todas las ilusiones de las que, a través de la genealogía, el espíritu libre se deshace, tienen su origen en determinadas interpretaciones de la problemática vital. Esta destrucción, pues, debe extraer de las ilusiones aquello que puede ser útil para un nuevo comienzo. Esto es lo que parece apuntar Nietzsche en el fragmento 591 de *Humano, demasiado humano* titulado «el camino de los antepasados» y en el 602 «las ruinas como adorno». Además, es a través del proceso histórico-genealógico como se alcanza un conocimiento de las cualidades de las fuerzas de la *physis* más allá de toda interpretación. Al igual que veíamos en el caso del artista, a la hora de constituir una cultura fuerte es necesario ofrecer una interpretación de la problemática vital coherente con aquellas fuerzas poderosas de la naturaleza. Tales fuerzas, no obstante, pueden haber quedado ocultas en las distintas interpretaciones dadas y sobre las que se fundan tanto las distintas culturas pasadas como el horizonte cultural presente.

En su segunda intempestiva, Nietzsche señala:

Por fortuna también perpetúa el recuerdo de los grandes luchadores contra la Historia, esto es, contra el poder ciego de lo efectivo y se expone a sí misma [la historia] a la vergüenza al

³³⁴ Fink, 2000: 54

³³⁵ *Ibid.*: 62

destacar como naturalezas históricas por excelencia precisamente a los que no se preocupan por el 'Así es', sino que con un orgullo sereno siguen un «Así debe ser»³³⁶.

En esta declaración, Nietzsche muestra claramente su idea acerca de la historia: ésta nos confronta contra el «poder ciego de lo efectivo», es decir, heterogeneidad afectiva que marca la problemática vital del ser humano y, a su vez, muestra la enorme cantidad de posibilidades interpretativas.

Nietzsche considera que la ofuscación en una historia concebida como puro saber desconectado de la vida, supone la acumulación desordenada de todo lo pasado. En base a dicha acumulación desordenada, se produce aquello que para el alemán es lo característico del hombre moderno: la desconexión entre «un interior al que no corresponde ningún exterior y un exterior al que no corresponde ningún interior, contraste que los pueblos antiguos no conocieron». Esto es precisamente hacia lo que apuntamos cuando señalamos que la forma socio-política del Estado no se corresponde con ninguna demanda unitaria, al tiempo que la demanda de fondo que late sobre esa absolutización del Estado no recibe una respuesta coherente. En consecuencia, se produce una falta total de sentido al no efectuarse la necesaria interpretación de la problemática vital que comience la individuación colectiva: el individuo, a falta de un *pathos* colectivo, se encuentra inmerso en su problemática psíquica, en ese momento de angustia que Simondon describió como la conciencia de la carga preindividual que individuo lastra, la necesidad de ofrecer una solución pero, ante la falta de una dimensión colectiva, la frustración de querer resolver dicha problemática en su pura individualidad.

Pero, volviendo a la reflexión nietzscheana, es precisamente esta dualidad entre interior y exterior lo que conduce al impulso por alcanzar una «bella forma» para un contenido sobreabundante. Ese impulso es visto por Nietzsche como una prisa desmedida por ofrecer a ese interior que se divisa si bien no con la lucidez necesaria, una respuesta precipitada que, lejos de hacerse cargo de su demanda, la oculte bajo formas agradables. Para comprender, no obstante, el fenómeno de esa falsa dualidad es necesario detenerse en la reflexión nietzscheana acerca de la historia, así como en algunas consideraciones ontológicas al respecto.

³³⁶ Nietzsche, 2016c: 744-745

Acerca del saber histórico y su relación con esta falsa dicotomía entre interior y exterior, Nietzsche señala lo siguiente:

El saber [histórico], absorbido en demasía, sin hambre, más aún, contrariando la necesidad, ahora ya no obra con motivo transformador que tiende hacia afuera, sino que permanece oculto en cierto mundo interior que el ser humano moderno señala con extraño orgullo como la 'interioridad' que le es peculiar y propia³³⁷.

El saber histórico ya no es visto como una herramienta tendente a la transformación sino que parece dotar al hombre de una «interioridad» caótica que sustituye la verdadera interioridad ordenada en base a esa unidad de estilo que comentábamos en apartados anteriores. Esta idea es muy cercana a la sostenida por Simondon en relación al aprendizaje del individuo pero en un sentido distinto. A través del aprendizaje sobreabundante de formas pasadas, el individuo adquiere una excelente capacidad de adaptación por contar con numerosas formas de relacionarse con el mundo. Sin embargo, esta amplia capacidad de adaptación se cobra el precio de generar un individuo incapaz de cualquier transformación o producción novedosa:

El carácter sucesivo del aprendizaje, la utilización de la sucesividad en el cumplimiento de las diferentes funciones, dan al individuo posibilidades superiores de adaptación, pero exigen una estructuración interna del individuo que es irreversible y que hace que conserve en sí, al mismo tiempo que los esquemas descubiertos en las situaciones pasadas, el determinismo de esas mismas situaciones³³⁸.

Al contrario que Nietzsche, Simondon considera que ese «exceso» de historia, no produce un interior caótico en el individuo, sino todo lo contrario, un interior ordenadísimo y cargado de estructuras funcionales que le permiten enfrentarse al mundo. Sin embargo, la conclusión de Simondon, sí es la misma que la del alemán: esa sobreabundancia interior impide cualquier transformación y, en consecuencia, motiva una parálisis del proceso de individuación. Por lo que podemos señalar que en Simondon, pese a que no se efectúe como tal, también late una necesidad de un estudio genealógico de las formas pasadas para, cuanto menos, dotar de dinamismo la individualidad de los seres humanos desprendiendo de ellas formas fosilizadas.

³³⁷ Nietzsche, 2016c: 722.

³³⁸ Simondon, 2017: 300

Retomando la reflexión nietzscheana, la historia, para Nietzsche, tiene la función de mostrar la injusticia que se halla íncrita toda interpretación dada a la problemática vital, esto es, la injusticia de todo *pathos*, para, en base a dicho descubrimiento, llevar a cabo una transformación de la actualidad determinada en que se vive:

Es preciso que, para poder vivir [el ser humano] tenga la fuerza y la emplee de tanto en tanto, de quebrar y disolver un pasado: para cuyo fin abre juicio sobre él, lo hace objeto de una estricta investigación y, por último, lo condena; pero todo pasado merece ser condenado –pues en las cosas humanas siempre han primado³³⁹ la violencia y la debilidad humanas. No es la justicia la que aquí juzga; y menos es la clemencia la que aquí pronuncia el veredicto: es exclusivamente la vida, ese poder oscuro e impulsor que con insaciable afán se desea a sí mismo. Su fallo es siempre implacable, siempre injusto, porque jamás ha fluido de la fuente pura del conocimiento; pero en la mayoría de los casos el fallo sería el mismo aunque lo pronunciase la justicia (...). Se requiere mucha fuerza para poder vivir y para olvidar hasta qué punto vivir y ser injusto es una y la misma cosa. (...) Pero a veces la misma vida que necesita del olvido pide la destrucción por un lapso de tiempo de ese olvido; precisamente entonces ha de ponerse en evidencia la injusticia inherente a la existencia de tal o cual cosa, de tal o cual prerrogativa, casta o dinastía, y hasta qué punto esa cosa merece desaparecer. Se enfoca su pasado con criticismo y se le corta por la base, violentando cruelmente todos los piadosos respetos³⁴⁰.

Lo propio de la *physis* como potencia ciega «que con insaciable afán se desea a sí misma» es, para Nietzsche, la injusticia. La *physis* como devenir se caracteriza por la injusticia en la medida en que supone el aniquilamiento de individuos, culturas, épocas... que se suceden unas a otras en base a un fallo injusto –que, muchas veces «sería el mismo aunque lo pronunciase la justicia»– de la posterior respecto a la anterior. Ahora bien, para que la propia *physis* perpetúe su continua individuación es necesario «olvidar» esa injusticia que le es propia en la medida en que, de no ser así, no tendrían cabida esos individuos, esas culturas y esas épocas, pues todos ellos surgen en virtud de una injusticia que, de descubrirse, requeriría su eliminación.

Precisamente, el saber histórico tiene la función de poner en primera plana esa injusticia «olvidada» para, en base a ella, requerir el aniquilamiento de un modo de vida, de un determinado horizonte valorativo, de una determinada forma social, etc. Sin embargo, aquello que sustituya lo eliminado, requerirá de nuevo del olvido, a saber,

³³⁹ Corrección del texto en el que aparece una errata cambiando “primado” por “privado”.

³⁴⁰ Nietzsche, 2016c: 720.

deberá olvidar la violencia con la que sustituyó a la forma pasada para así perdurar. Pues, ¿qué ocurriría si la memoria se absolutizara, si únicamente poseyésemos la capacidad de recordar y no la de olvidar? La respuesta a esta pregunta es la tesis que Nietzsche sostiene en su segunda intempestiva: una memoria desacerbada que anule la capacidad de olvido supondría la decadencia de la vida, en un sentido muy cercano y a la vez contrario a lo que sostenía Simondon:

Imaginad el caso extremo, un ser humano que no posee ni la más mínima fuerza de olvidar y está condenado a percibir en todas partes un devenir; tal humano ya no cree en su propio ser, ya no cree en sí, lo ve todo deshacerse en puntos que se han movido y se pierde en este flujo del devenir; por último, como el discípulo consecuente de Heráclito, apenas si osará mover un dedo. En toda acción hay olvido: del mismo modo que en la vida de todo ser orgánico hay no solamente luz, sino también oscuridad. Un ser humano que quisiera por entero sentir solamente de forma histórica se parecería a uno que estuviera obligado a prescindir del sueño, o a un animal que tuviera que subsistir exclusivamente a base del siempre renovado rumiar (...) *hay un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, en que se resiente y finalmente sucumbe lo vivo, ya se trate de un ser humano, de un pueblo o de una cultura*³⁴¹.

Cuando Nietzsche señala que la memoria, absolutizada (el caso extremo del hombre del que se habla en este fragmento) supondría la destrucción, la enfermedad y la decadencia de individuos, pueblos y culturas, se está refiriendo a un problema que provendría de una preponderancia del impulso o principio dionisiaco sobre el apolíneo. En efecto, como señala Nietzsche, un hombre con una memoria tal, en el que se hubiese anulado la capacidad de olvidar, estaría sumido en el devenir, se encontraría cara a cara con la verdad de la existencia, a saber, la futilidad de toda forma jerárquica, de toda forma de vida con sentido, y ante ese panorama absolutamente cambiante «apenas si osara mover un dedo». Este tipo de «memorizador» se corresponde con aquel que ha contemplado el fondo de la existencia y del que habla Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* como un personaje sumido en la náusea respecto a la vida³⁴². En Simondon, por el contrario, el «exceso de memoria» supondría el primado justamente de lo contrario, a saber, de un impulso apolíneo que impediría la transformación y el proceso de individuación de la *physis* que exige transformación. Pese a esta discrepancia, la

³⁴¹ *Ibid.*: 708

³⁴² Cfr. Nietzsche, 2016: 362-363

conclusión de ambos autores podría cifrarse en los mismos términos: es necesario el olvido.

Frente a esta enfermedad producida por un exceso de memoria, sólo cabe el olvido, por ello Nietzsche a lo largo de su obra y muy especialmente en la segunda intempestiva y en la *Genealogía de la moral*, señala con insistencia que es preciso aprender a olvidar. Este olvido es una suerte de ignorancia voluntaria, un enmascaramiento de esa verdad que muestra la memoria. En base a él, el individuo puede desprenderse de la losa que supone el pasado y lanzarse a la creación. A su vez, es a través de ese olvido como el individuo puede establecer un horizonte que subordine ciertas fuerzas a las fuerzas radicales de su ser. La capacidad de olvido exige, previamente, una lucidez (propia del genio) respecto a su propia constitución telúrica. Sólo así es posible el establecimiento de esa unidad de estilo perseguida por la educación y que es condición necesaria para la constitución de un horizonte habitable.

El caso correcto de un saber histórico bien asimilado y puesto al servicio de la tarea cultural lo encontramos, en la cuarta intempestiva, en la figura de Wagner. Como vimos, Wagner buscaba una forma adecuada de articular esa potencia creativa que latía en él bajo una unidad formal adecuada. En esa búsqueda de una articulación de su «oscuro fondo» bajo una forma que le sea fiel y descubriendo que su época carecía de dicha forma, Wagner se sumerge en el estudio y el aprendizaje de las formas culturales más altas que le brindaba la historia.

Este deseo de aprender, no obstante, corría el riesgo de caer en aquello que Nietzsche llama en su segunda intempestiva un «saber en torno a la formación» que sin embargo no se concretaba en una decisión de formación. Sin embargo, este anhelo de aprendizaje acerca de las culturas más elevadas no se correspondía con ese impulso historicista moderno del que Nietzsche da buena cuenta en su segunda intempestiva y que analizaremos a continuación. Al contrario (el subrayado es nuestro): En todos los aspectos fue creciendo, *llevando las cosas hacia él* y haciendo que *se desarrollaran desde él*, y cuanto más grande y más pesado era el proyecto, con tanta mayor fuerza se fue tensando el arco de un *pensamiento que todo lo ordena y dirige*».

El historicismo buscaba, en el conocimiento histórico un conocimiento sobre la formación, pero no una formación misma, carecía de un fondo, de una auto-ilustración acerca del fondo constitutivo de su época y de la fidelidad que ha dicho fondo debiese

brindarle cualquier forma de ordenamiento. Wagner en cambio era consciente que cualquier forma que encontrase, debía amoldarse al fondo al cual pretendía articular en base a dichas formas. Era plenamente consciente del proyecto de hacer-se, proyecto derivado de su propia mismidad y en tanto que tal, buscaba en las culturas elevadas, modos en lo que articular dicha mismidad.

En Wagner todo aprendizaje no era sino una herramienta para la constitución de un carácter fuerte. En su sumergirse en el conocimiento, Wagner –al contrario que el hombre goethiano– no perdía de vista su impulso a la acción, a la efectiva constitución de una unidad de estilo en sí mismo:

Y sin embargo, ni esta suma de conocimiento aplastó su voluntad de acción, ni lo particular y más fascinante logró desviarlo. Para calibrar lo prodigioso de tal comportamiento, tómese por ejemplo, la gran contrafigura de Goethe, quien en cuanto volcado a aprender y en cuanto sapiente, aparece como un muy ramificado sistema fluvial que, a pesar de ello, no transporta al mar toda su energía, sino que pierde y dispersa por su cauces y meandros por lo menos tanta como llevaba ya consigo en el punto de partida³⁴³.

Nos encontramos, por tanto, con la antítesis del saber histórico propio de la culturalidad alemana del momento: un amor hacia el conocimiento por el conocimiento mismo, que pierde de vista la verdadera «formación» para entregarse a unos conocimientos inútiles y que impiden, de hecho, cualquier atisbo de verdadera educación en la medida en que ese conocimiento entregado a sí mismo, sólo muestra lo particular, formas particulares y pasajeras para un fondo que necesita una articulación unitaria. Es más, a través de la acumulación desordenada de formas cada vez mayores, el fondo que se debe articular en una unidad va engordando haciéndola muy difícil.

Así describe Nietzsche el saber histórico de su época en la cuarta intempestiva (aunque ya lo hubiese analizado en conjunto en la segunda):

En conjunto, sin embargo, es un síntoma peligroso que la lucha espiritual [*geistige Ringen*] de un pueblo se concentre particularmente en el pasado, un indicio de debilitamiento, de regresión y decadencia: así que los alemanes están expuestos hoy de manera sumamente peligrosa a cualquier fiebre que se propague a su alrededor, por ejemplo a la fiebre política. Un tal estado de debilidad, en contraste con todos los movimientos de reforma y de revolución, lo representan en la historia del espíritu moderno nuestros doctos, pues no se han planteado la

³⁴³ *Ibid.*: 824-825

tarea de mayor orgullo, sino que se han asegurado una especie propia de apacible felicidad (...). En todos sus trabajos se halla algo atenuante, sumiso y satisfactorio, ellos están conforme al curso de las cosas (...) la mayoría de ellos creen involuntariamente que dicho curso, tal y como ha sucedido exactamente, es muy bueno³⁴⁴.

El saber histórico en manos de los doctos contribuye a la fe cínica en un proceso universal respecto al cual sólo queda la sumisión –un claro exponente es Hegel–, esto es, contribuye a la ausencia de un *pathos* efectivo que se haga cargo de problemática vital. En su lugar se deja que dichas fuerzas constituyan ciegamente las jerarquías entre ellas y que el individuo viva en éstas ciegamente bajo, como hemos visto, el falso amparo de la unidad del Estado. En Goethe, como en la modernidad, el fondo telúrico de todo individuo, vaga fragmentado debido a un conocimiento también fragmentado, no se articula armónica, unitaria y tensionalmente, sino que se dispersa en «mil cauces y meandros», impidiendo la constitución de un sentir unitario que, como veremos, será la matriz para toda creación cultural.

Así pues observamos como el papel del saber histórico reviste un beneficio para la vida: es capaz de anular una forma socio-política, un horizonte valorativo o incluso un *pathos* de la misma para que sea sustituida por otra (este es el papel de la historia concebida como «historia crítica»). Sin embargo, en ese beneficio se esconde un grave riesgo: el saber histórico debe ponerse límites, la memoria ha de intercalar intervalos de olvido pues, de lo contrario, arribaríamos a la situación comentada más arriba: una situación de agenesia en la que nada nuevo ve la luz. En definitiva, existen en Nietzsche dos impulsos que se co-pertenecen: un impulso hacia la ignorancia voluntaria (olvido) que permite la vida en un horizonte de sentido determinado, y otro impulso hacia el recuerdo (memoria, saber histórico) que sumerge al individuo en el devenir caótico e injusto, en la potencia dionisiaca y que en *Más allá del bien y del mal* denomina «impulso de crueldad».

En esta última obra, Nietzsche señala:

Casi todo lo que nosotros denominamos «cultura superior» se basa en la espiritualización y profundización de la crueldad (...). En esto, desde luego, tenemos que ahuyentar de aquí la psicología cretina de otro tiempo que lo único que sabía enseñar acerca de la crueldad era que esta surge ante el espectáculo del sufrimiento *ajeno*: también en el sufrimiento propio, en el

³⁴⁴ *Ibid.*: 826

hacerse-sufrir-a-sí-mismo se da un goce amplio, amplísimo, –y en todos los lugares en el que el hombre se deja persuadir a la autonegación en el sentido *religioso*, o a la automutilación, como ocurre entre los fenicios y ascetas, o en general, a la desensualización, desencarnación, contrición, al espasmo puritano de la penitencia, a la vivisección de la conciencia y al pascaliano *sacrificio dell'intelleceto* [sacrificio del entendimiento], allí es secretamente atraído y empujado hacia delante por su crueldad, por aquellos peligrosos estremecimientos de la crueldad vuelta *contra nosotros mismos* (...) el tomar las cosas de un modo profundo y radical constituye ya una violación, un querer-hacer-daño a la voluntad fundamental del espíritu, la cual quiere ir incesantemente hacia la apariencia y hacia las superficies, –en todo querer-conocer hay una gota de crueldad³⁴⁵.

En esta declaración observamos, pues, una clara relación entre el pensamiento nietzscheano expuesto en la segunda intempestiva respecto a la memoria y el saber histórico –así como de ese auto-escrutinio en el que se descubre la propia mismidad y que analiza Nietzsche en la tercera intempestiva– y esta nueva consideración de un impulso de crueldad dirigido «contra nosotros mismos». En efecto, todo intento por profundizar, por conocer, por «tomar las cosas de un modo profundo y radical» supone un acto de crueldad. La explicación a por qué suponen tal, se encuentra en lo anteriormente comentado en relación a la segunda intempestiva: el saber, y en el caso concreto de la segunda intempestiva, el saber histórico, implica una renuncia a la capacidad de olvido fundamental para la vida y en esa medida implica un elemento de crueldad en tanto que renuncia a una forma de jerarquía (ya sea a nivel socio-político, a nivel del horizonte valorativo, o del *pathos*) ya alcanzada.

Ahora bien, ese impulso de crueldad no se da sino en relación a otro impulso igualmente originario, a saber, el impulso a la ignorancia (el subrayado es nuestro):

Al servicio de esa misma voluntad hállase también un instinto aparentemente contrario del espíritu, una *súbita resolución de ignorar*, de aislarse voluntariamente, un cerrar sus ventanas, un decir interiormente no a esta o aquella cosa, un no dejar que nada se nos acerque, *una especie de estado de defensa* contra muchas cosas de las que cabe *tener un saber*, un *contentarse con la oscuridad, con el horizonte que nos aísla*, un *decir sí a la ignorancia* y un darla por buena (...). Así mismo forma parte de lo dicho la ocasional voluntad del espíritu de *dejarse engañar*³⁴⁶.

³⁴⁵ Nietzsche, 2018: 389-390

³⁴⁶ *Ibid.*: 390-391

Y de nuevo, haciendo referencia al instinto de crueldad

Contra esta voluntad de apariencia, de simplificación, de máscara, de manto, en definitiva, de superficie, –pues toda superficie es un manto– actúa aquella sublime tendencia del hombre de conocimiento, que toma y quiere tomar las cosas de manera profunda, múltiple, radical: como una especie de crueldad de la conciencia y el gusto intelectuales que cualquier pensador con coraje reconocerá dentro de sí, suponiendo que, como es debido, se haya endurecido y afilado durante suficiente tiempo su mirada como para verse a sí mismo y se haya acostumbrado a la dura disciplina no menos que a las duras palabras. El dirá “hay algo cruel en la inclinación de mi espíritu”: –¡que los virtuosos y amables intenten disuadirle de ello! De hecho, todo sonaría más cordial si a nosotros –nosotros los espíritus libres, muy libres– en vez de crueldad nos atribuyesen, nos susurrasen, nos pregonasen, por ejemplo «una probidad desenfadada»³⁴⁷.

En estas declaraciones notamos como esa intuición del joven Nietzsche de la segunda y tercera intempestiva, se mantiene en la obra de madurez: existen dos impulsos (asociados a los instintos apolíneo y dionisiaco) dirigidos, respectivamente, a la ignorancia (olvido, instinto apolíneo) y a la crueldad (memoria, instinto dionisiaco).

Por otro lado, como observamos, ese impulso de ignorancia, esa capacidad de olvido, está ligada a la constitución de un *pathos* efectivo que permita la vida con sentido. Sólo en los límites de ese *pathos*, como comentábamos en apartados anteriores puede alcanzar la salud un ser viviente. A mi modo de ver esta declaración es de suma importancia: en la dimensión preindividual de la *physis*, en la entrega al «poder ciego de lo efectivo» que no toma dicho poder como gesto que se ha de iluminar, no es posible alcanzar fuerza y salud; o lo que es lo mismo, no es posible vivir, en el sentido nietzscheano de la palabra, en la sola guía de Dionisos, o mejor dicho, una vida orientada dionisiacamente, esto es, que acepta el devenir, exige intervalos en los que Apolo brinda su ayuda, eso sí, supeditada a la guía del cojitranco.

Es por ello que la creación sólo es posible desde un *pathos* determinado y desde la salvaguarda de dicho *pathos*, pues es este el que delimita hasta dónde puede llegar la memoria, qué es escrutable y qué no teniendo siempre en mente la demanda manifiesta en dicho *pathos*. Esto, de nuevo, no supone un rechazo del saber histórico, sino que estipula que éste siempre esté guiado por las necesidades determinadas del *pathos* concreto:

³⁴⁷ *Ibid.*: 191-192

Es verdad lo siguiente: que el ser humano sólo llega a ser humano en la medida en que, pensando, meditando, comparando, separando y uniendo, restringe ese elemento ahistórico, llega a ser humano sólo como consecuencia de producirse dentro de aquel vaho envolvente un claro y radiante destello, es decir, sólo en virtud de la fuerza de usar lo pasado para la vida y hacer nueva Historia sobre la base de lo acontecido: pero cuando se da un exceso de historia el ser humano deja de serlo, y a no ser por aquella envoltura de lo ahistórico, nunca hubiera empezado a ser humano, ni osaría llegar a serlo. ¿Dónde están las acciones que el ser humano sería capaz de llevar a cabo sin antes haber penetrado en ese vaho de lo ahistórico?³⁴⁸.

Para Nietzsche todo acontecimiento histórico (*geschichtliche Ereigniss*) como la creación de un nuevo *pathos* que alumbrase la demanda necesaria para la tarea cultural se emprende desde esa atmósfera de olvido que, no obstante, exige que en esa atmósfera de lo ahistórico se produzca «un claro y radiante destello» de memoria que permita enfrentar el horizonte del que se parte. De manera que como observamos, la crítica de Nietzsche a la historia y al saber histórico, no se efectúa como una crítica total: la memoria y el saber histórico basado en ella no son rechazables *per se* sino sólo en la medida en que tal saber se absolutice y anule la capacidad necesaria del olvido para la vida. Sólo esta puede erguirse, para Nietzsche, en juez del saber. El saber histórico, como vimos anteriormente, es necesario para emprender una tarea creativa y transformadora en la medida en que supone la destrucción del horizonte alcanzado en pos de otro nuevo. Sin embargo, en esa tarea de construcción de un nuevo horizonte, el olvido juega un papel importante a la hora de conformar los límites de la memoria.

d. De la Iglesia al Estado moderno.

Analizado pues el papel de la historia para el correcto alumbramiento del *pathos* que opera en la modernidad así como de su génesis, pasamos ahora al ejercicio efectivo de ese saber genealógico para descubrir el modo efectivo en el que en la Modernidad se produce una ausencia total de *pathos* que impide de hecho la individuación colectiva. Según Nietzsche, el Estado moderno hace las veces del dogma judeo-cristiano en la Modernidad, a saber, salvaguardar la ausencia de un *pathos* fuerte que pueda alumbrar una comunidad en sentido estricto.

³⁴⁸ Nietzsche, 2016c: 710

La caída de Dios y el relato metafísico suponen la falta de fundamento para toda moral que, ante la ausencia de toda fuente normativa, sólo la encuentra en el hombre individual:

Desde que ha finalizado la fe en un dios que gobierna el destino global del mundo y que, a pesar de los aparentes recovecos del camino de la humanidad, la conduce magnífica a su fin, los hombres no tienen más remedio que ponerse a sí mismos los fines ecuménicos que abrazan toda la Tierra. La moral más antigua, sobre todo la de Kant, exige al individuo aquellas acciones que se desea que cumplan todos los hombres: algo que era muy bonito e ingenuo; como si cada uno supiese sin más con qué manera de actuar se beneficia a toda la humanidad y por tanto qué acciones son preferibles en general; es una teoría como la del mercado libre, que presupone que la armonía universal *tiene* que producirse por sí misma según leyes naturales de perfeccionamiento³⁴⁹.

El individuo debe marcarse a sí mismo y sólo desde sí mismo, una acción que comprenda como universalizable. Sin embargo, para Nietzsche esta idea presupone que el individuo conoce el modo y la acción por la cual la humanidad en su conjunto se beneficia, presuposición, como el propio Nietzsche señala «muy bonita e ingenua». Para Nietzsche, a su vez, este tipo de moral privada considera que en definitiva existen acciones deseables por sí misma y que todo individuo debe realizar en beneficio de la humanidad.

Esto según Nietzsche es completamente errado. Una visión del conjunto de las necesidades de la sociedad mostraría que no todos los hombres deben actuar igual. El individuo presenta como mismidad radical un conjunto de fuerzas, tanto activas como reactivas, sólo aquel que, a través del alcance de un carácter noble³⁵⁰ alumbra un *pathos* en el que la problemática vital se manifiesta apropiadamente, presentaría de manera poderosa esta demanda de sentido contenida en la vida y, así, contribuiría a la posible vía de satisfacción. A su vez, para que un individuo alcance la nobleza es necesario que dicho individuo se encuentre en el grado sumo de la moralidad, esto es, que no se identifique ni sólo consigo mismo ni tampoco con la comunidad fáctica concreta, sino con el conjunto de la humanidad, con la vida de esta.

³⁴⁹ Nietzsche, 2017: 88

³⁵⁰ Aquel que ha alumbrado en sí mismo una unidad de estilo en la que un conjunto de fuerzas activas actúa como principio estructurante inmanente

Por el contrario, aquel individuo que alcanza su carácter en base a fuerzas reactivas —o que ni siquiera lo alcanza— impide cualquier construcción política en la que la demanda de la *physis* se haga manifiesta. Precisamente como medio que garantiza el correcto alumbramiento de la problemática vital, no es aconsejable ni deseable que ese segundo tipo de hombres realicen sus acciones en base al dictamen que les impone su mismidad, pues ésta supone malograr la demanda de la *physis*.

Por ello, la principal tarea de los espíritus fuertes es la de constituir, desde el carácter alcanzado, un *pathos* que ofrezca una visión grande acerca de las verdaderas necesidades de la humanidad, necesidades que en la demanda que implican constituyen las condiciones para toda cultura:

Si no se quiere que la humanidad halle su propia ruina en ese gobierno conscientemente universal, hace falta, ante todo encontrar un *conocimiento de las condiciones de la cultura*, superior a todos los grados alcanzados hasta ahora, que sirva de metro científico para los fines ecuménicos. Aquí está la inmensa tarea para los grandes espíritus del próximo siglo³⁵¹.

Es necesario alcanzar un grado de moralidad sumo, de identificación con la vida en su conjunto, para comprender bien su demanda y ofrecer una respuesta satisfactoria. Por su parte, aquellos pertenecientes a un grado de moralidad inferior han de ser excluidos de las tomas de decisiones generales según Nietzsche: «Del que se encoleriza con nosotros debemos guardarnos como de quien atenta alguna vez contra nuestra vida; pues, el que sigamos vivos se debe a la ausencia de poder de matar; si bastasen las miradas, habría ocurrido ya desde hace mucho tiempo³⁵²». Aquellos que presentan un carácter impotente y propiamente «malo» (*schlecht*) han de ser situados en posiciones que no le permitan adquirir poder, pues de hacerlo, podrán efectuar ese carácter en malas acciones que lastren malas consecuencias y al mismo tiempo, pueden establecerse en ejemplos para otros individuos, dando lugar a un *pathos* y a una comunidad débil y descohesionada.

En la Modernidad se produce una desconexión entre el suelo *páthico* de toda cultura y su solución comunitaria fáctica, entre pueblo y comunidad. Cuando se produce dicha desconexión, no existe una demanda ordenada y unitaria, se ha perdido el fundamento de toda cultura: el *pathos* como sistema individuante colectivo. Esto, en el plano de la comunidad, se traduce en una política demagógica que no busca la satisfacción

³⁵¹ *Ibíd.*: 88

³⁵² *Ibíd.*: 106

de una demanda jerarquizada, en las que ciertas demandas se deben desoír por encontrarse en una posición jerárquica más baja y subordinada a verdaderas demandas nobles; sino que por el contrario atiende toda demanda por igual sin ningún tipo de jerarquía:

Actualmente todos los partidos comparten el carácter demagógico y el propósito de influir en las masas: con vistas a ello, todos se ven obligados a transformar sus principios en grandes frescos de estupidez y a pintarlos en la pared (...). Además: si toda política tiene ya como único fin volver la vida tolerable, hay que dejar también que ellos decidan qué entienden por vida tolerable³⁵³.

El nivel de nobleza de una cultura se mide por un la fortaleza del *pathos* que la alumbraba. Esto implica la imposición de una jerarquía en las fuerzas que subordine unas a otras, o lo que es lo mismo, que muestre la pertinencia de una demanda y la inutilidad de otras. La política se debe hacer cargo de esta demanda jerarquizada. Sin embargo, cuando la comunidad, como efectuación de la solución satisfactoria a la demanda del *pathos*, se desconecta de este mismo *pathos*, no existe sistema individuante alguno para la comunidad. Esto, como veremos, se traduce en una situación de barbarie en la que no existe cultura en absoluto por romperse, como decimos, el *pathos* necesario en la misma, por no existir una jerarquía en la demanda y por el contrario producirse una explosión de fuerzas ciegas e indistintas que sumen al individuo en la angustia en sentido simondoniano buscando una solución individual a una problemática transindividual.

Hacia esto parece apuntar Nietzsche en el fragmento 439 de *Humano, demasiado humano*, así como con toda su reflexión en torno a la distinción entre amos y esclavos. Para el alemán, los primeros son los que necesariamente deben disfrutar de un «ocio productivo» mediante el cual demarquen las líneas generales de la comunidad. Por su parte, los esclavos deben ser «trabajadores forzados» subordinados por entero a la interpretación de la problemática vital que los amos ofrecen.

Esta diferencia no es más que las consecuencias de la lectura sobre el poder que Nietzsche lleva a cabo y que hemos comentado por extenso: aquellos que posean un espíritu fuerte, a saber, un carácter construido sobre la guía de fuerzas activas y afirmativas, son los encargados de orientar tanto la constitución del *pathos* como, en base a dicha orientación, el destino de la comunidad en base a la demanda pática correctamente orientada por fuerzas activas. Aquellos individuos débiles de espíritu,

³⁵³ *Ibid.*: 225

incapaces de ofrecer una afirmación de sí mismos de manera activa, han de ser subordinados a los primeros ya que sólo a través de una afirmación de sí activa la *physis* puede satisfacer su demanda. Lo contrario sería afirmarse a través de la negación lo que supondría el estancamiento.

Por cultura debemos pues entender una búsqueda eterna de una satisfacción a la demanda de la *physis*, búsqueda que presenta los tres momentos ya comentados de manifestación de la demanda (*pathos*), de establecimiento de un horizonte valorativo que oriente la acción de los individuos hacia una satisfacción coherente con la demanda y de solución institucional a la demanda. Sin embargo, desde la aparición del Estado moderno, la cultura comienza a entenderse sólo desde su tercer momento en independencia de los otros dos: la cultura se entiende como un conjunto de normas o características que definen a una sociedad ya constituida. Es a esto a lo que Bueno denomina de varios nombres («mito de la cultura», «idea moderna de cultura», «cultura objetiva», «cultura circunscrita», etc.) que buscan, todos ellos, señalar ese carácter circunscrito de la cultura a unas características sociales concretas.

Para Bueno, la idea de cultura que históricamente se desarrolla primero es la idea de «cultura subjetiva» que en este trabajo identificamos con la educación o *Bildung*. Según Bueno, en contraposición con esta idea subjetiva, la idea objetiva de cultura aparece en la Modernidad, apoyándose en la tradicional concepción de la cultura subjetiva o subjetual si bien no se deriva exclusivamente de ella ni se puede entender como una mera ampliación del significado de aquella. Según Bueno, la nueva idea de cultura (a partir de ahora idea moderna de cultura) supone una transformación tal de la acepción tradicional de la cultura como cultura subjetual que ésta queda como una modulación secundaria en la medida en que la cultura objetiva se yergue como la acepción esencial y originaria de la cultura, si bien no históricamente sí sistemáticamente.

A parte del papel de la acepción subjetual en la constitución de la cultura objetiva, ésta se constituye como una idea sustancial, esto es, metafísica. La *cultura* se opondría a la *naturaleza* en la que el hombre no es sino una especie más, se trataría de un mundo envolvente en cuyo seno el hombre se forma precisamente como hombre, superando su animalidad. El modo en el que la cultura objetiva envuelve a los hombres es precediéndolos. Se trataría de la «verdadera patria del hombre» en la medida en que sólo dentro de su seno el hombre puede desarrollar su existencia más allá de la mera vida animal.

La idea metafísica de la cultura objetiva presenta a ésta desde una visión holística como una totalidad sistematizada, como una interconexión entre partes distintas que, no obstante, se trasvasan un mismo espíritu. Por lo anterior, la idea metafísica de la cultura objetiva y, en concreto, su oposición al reino salvaje de la naturaleza, se comprenderá desde su carácter normativo y soteriológico, es decir, se trata de una totalidad normativa que muestra aquello que el hombre debe hacer para mantener y acrecentar su humanidad. A su vez, este carácter normativo será lo que enfrente a unas culturas y otras, por su diferenciación en su estructura normativa. Desde la elevación que le confiere la cultura, el hombre es capaz, no sólo de salir del reino de la naturaleza sino incluso de controlar dicha naturaleza y humanizarla llegándose a afirmar, como nosotros afirmamos, que en la cultura la naturaleza llega a tomar «conciencia de sí misma»

Contra esta idea «metafísica» de la cultura objetiva es contra la que se yergue Bueno al considerarla la modulación más representativa del «mito de la cultura» presente en nuestro tiempo. Según Bueno, la idea moderna de cultura que anteriormente acabamos de describir como idea metafísica de la cultura objetiva, tiene un origen histórico y no es eterna. Según Bueno el hecho de que algunos investigadores como Marvin Harris encuentren esta idea ya en los griegos se debe a que, en lugar de rastrear esta idea metafísica de cultura, han querido leer en la acepción tradicional y subjetual de la cultura esa idea «metafísica».

Sin embargo, el hecho es que en esa idea subjetual de cultura subyace, en contra de lo que opina Bueno, la idea de cultura en el sentido «metafísico». Como vimos, que la idea subjetual de cultura se sustente en unos «parámetros» determinados está ya dando buena cuenta de que a esa idea subjetual subyace una idea de cultura en el sentido objetivo distinto al mero carácter subjetual del cultivo de sí pues esos parámetros se presentan, de hecho, como una totalidad sistemático-normativa en base a la cual es posible una *paideia* determinada que no es otra cosa que la educación en esos parámetros.

Bueno parece identificar toda idea objetiva de cultura con la metafísica –en un sentido claramente peyorativo– y en tanto que tal, rechaza cualquier forma de cultura objetiva. Nosotros, por el contrario, creemos que la cultura reviste un elemento objetivo irrenunciable, a saber, el relativo a los parámetros que el propio Bueno señala como garantes de la cultura en sentido subjetivo. No obstante, Bueno acierta en comprobar cómo la idea de cultura objetiva desarrollada a partir de la Modernidad, presenta unos rasgos que la presentan revistiendo un carácter mítico y falaz. Es a esta forma que

adquiere la cultura a partir de la modernidad a la que nos referimos con el término de cultura circunscrita (noción empleada por el propio Bueno). A su vez, esta circunscripción de la cultura tiene un origen histórico: la aparición del Estado Moderno.

Como vimos, el hombre interpreta la problemática vital desde un *pathos* concreto que se actualiza en horizonte valorativo. Sin embargo, la religión invierte esta relación de causa y efecto: si, tomando de nuevo como ejemplo el caso del sueño descrito por Nietzsche en el aforismo 13 de *Humano, demasiado humano*, las fuerzas son las que estimulan que en el sueño se ofrezca un determinado sentido, en la religión ocurre lo contrario. Las «formas» que son el sentido expreso dado a la demanda vital pasan a ocupar la posición de causa, de fuente de toda ulterior interpretación o sentido:

Si cerramos los ojos, nuestro cerebro produce una cantidad de impresiones de luz y color, probablemente como una especie de secuela y de eco de esos efectos de luz que penetran de día. El entendimiento transforma (en unión con la fantasía) en seguida esos juegos cromáticos, informes por sí mismos, en determinadas figuras, paisajes y grupos animados. El verdadero proceso es aquí una vez más una especie de deducción del efecto a la causa: en el momento en el que el espíritu pregunta de dónde vienen esas impresiones luminosas y esos colores, supone como causa esas figuras y esas formas; estas son para él las inductoras de esos colores y luces, porque él, de día, con los ojos abiertos, está acostumbrado a hallar una causa inductora para cada color y cada impresión de luz. Por tanto, en este caso la fantasía pone ante él continuamente imágenes, apoyándose para producirlas en las impresiones visuales del día, y justamente lo mismo hace la fantasía onírica: –es decir, la causa supuesta es deducida a partir del efecto pero es representada *después* del efecto; todo ello con una rapidez excepcional, de tal modo que en estas circunstancias, como en el juego de prestidigitación, puede producirse una confusión de juicio y la sucesión presentarse como una simultaneidad o incluso como una sucesión invertida³⁵⁴.

Esto es lo que se produce con la religión y el pensamiento metafísico: se toma como causa de toda fuerza lo que en realidad no es sino su efecto. En otras palabras, la problemática vital se entiende desde la ilusión configurada para que el individuo se haga cargo de ella. En esto consiste la cultura inferior: en aquel horizonte cultural que se establece como solución definitiva y que se separa de su suelo demandante.

El elemento por el cual la cultura queda circunscrita a una determinada conformación social tiene que ver con la ligazón o, incluso identificación, que en la

³⁵⁴ Nietzsche, 2017: 81

Modernidad se establece entre Cultura y Estado. La importancia dada a la cultura como elemento constitutivo del Estado, Bueno la considera fruto de una tradición del pensamiento que consideraba la cultura como uno de los fines del Estado. Sin embargo, Bueno se centra en el papel que cobra la cultura en la constitución misma de los Estados modernos, es decir, busca mostrar, únicamente, de qué modo queda ligada la cultura al Estado en los textos constitucionales de éstos.

Así, en la incorporación de la noción de la cultura a los textos constitucionales, Bueno no observa sólo la consideración de estos Estados como materialización de la cultura, sino que observa el elemento moderno de la noción de cultura que es su circunscripción inexorable al Estado que funda. La cultura moderna aparece cuando la cultura se identifica con el Estado. A su vez, esta identificación tiene su origen, según Bueno, en el Reino de la Gracia de la Edad Media: la cultura circunscrita se derivaría del Reino de la Gracia cristiano.

En efecto, la génesis de la idea moderna de cultura objetiva, Bueno la busca no, en la génesis de la sociedad en la que dicha idea opera, lo que sería una perogrullada, sino en las ideas anteriores que en sociedades anteriores ejercían una función análoga y homóloga a la desempeñada por la idea moderna de cultura en la sociedad moderna. Esta idea precursora, Bueno la encuentra en la idea del Reino de la Gracia en la Edad Media. Ahora bien ¿cómo surge esa idea del Reino de la Gracia? Bueno, si bien como veremos a continuación, propone un análisis de la idea de Gracia –y con ello del «Reino de la Gracia»–, no consigue alcanzar su génesis a partir de la cultura antigua algo necesario para comprender completamente la génesis de esa idea moderna de cultura.

Para Bueno, la idea definatoria y definitiva que consolida la idea de Gracia y la del Reino de la Gracia es la idea, fraguada por varios autores –sobre todo por San Agustín–, de que la salvación del hombre no puede venir de su naturaleza, pues esta está corrompida por el pecado (por la culpa diría Nietzsche, marcando el origen del edificio teológico judeo-cristiano en esa noción), sino que ha de venir, como don gratuito de Dios a través del Espíritu Santo. En este análisis Bueno, muestra en cierto modo la génesis de la idea de Gracia, señalando un hecho elemental que será la acuñación de la noción de «culpa» o «pecado».

Ahora bien, es necesario mostrar cómo surge ese término de *culpa*, sus analogías y diferencias con el modo de entender lo humano en el periodo inmediatamente anterior

a su génesis, así como con la «cultura» anterior y, sobre todo, su fundamento. Como hemos apostado en este trabajo, la noción de culpa ostenta el papel del *pathos trágico* de la antigüedad, sustituyéndolo. La cultura judeo-cristiana presentaría una estructura similar a la estructura cultural de la antigüedad, con la importantísima modificación de sus contenidos. Esto, de nuevo, conectaría la idea moderna de cultura con la antigüedad, algo que Bueno niega de manera injustificada y que le impide ver el drástico cambio respecto a la noción misma de cultura que supone la modernidad y su idea objetiva de cultura. En cualquier caso, para Bueno, es la Gracia, como elemento increado, como don de Dios, la que no solo restaura la naturaleza corrompida del hombre, sino que la eleva más allá de su animalidad (Gracia elevante) y la pone en presencia de Dios (Gracia santificante). De manera que, a través de la instauración de la idea de culpa, el hombre debe recurrir a un elemento externo y opuesto a su naturaleza –culpable– para salvarse.

Esta idea de Gracia, en efecto, no se encontraba en la antigüedad. Sin embargo, la idea de cultura subjetiva hacía necesaria la inmersión en una tabla de valores de acuerdo a los cuales llevar a cabo todo cultivo de la propia mismidad. Estos «parámetros», no obstante presentaban una continuidad con la naturaleza: eran parámetros exigidos por el propio proceso de individuación de la *physis*. El Reino de la Gracia, en contra, supone una hipostatación de esa tabla de valores inmanente al cultivo de los individuos, lo que, en efecto, conducirá más adelante, a la idea objetiva de cultura: el individuo, en tanto que culpable, necesita redimirse a través de unas normas y unos valores muy determinados, en cuya inclusión y solo desde dicha inclusión, puede el hombre redimir su naturaleza culpable. La principal diferencia, pues, entre la cultura en la edad antigua y la cultura en la Edad Media se encuentra, pues, en la continuidad que la cultura presenta con la naturaleza –algo que Bueno señala de pasada– y lo que es más importante, en la consideración del ser humano que subyace a la idea de cultura en la Antigüedad y en la Edad Media. Este segundo aspecto es el no tratado por Bueno y que supondría un análisis pormenorizado de la noción de culpa como fuente del edificio de la Gracia

Este Reino de la Gracia, constituido en oposición a la naturaleza será pues la fuente para toda la grandeza humana en la medida en que, como precepto para ingresar en él y así liberarse de una naturaleza culpable, impondrá unas normas muy concretas y en las que, en último término se cifrará la humanidad del hombre. Este Reino de la Gracia según Bueno es el que excluye toda posibilidad de una cultura objetiva en sentido moderno como todo complejo que envuelva las artes, las técnicas, los hábitos, etc. que se

consideren humanos, pues, si tales elementos pertenecen a la humanidad, esto se debe a que son dotes de la Gracia divina:

De este modo, así como en la Antigüedad la idea de una naturaleza humana preestablecida no dejaba lugar alguno a una idea de cultura objetiva, en la Edad Media europea habría sido la idea de un “Reino de la Gracia” la que excluiría toda posibilidad de pensar en un “mundo espiritual” que, sin necesidad de ser entendido como emanación milagrosa y gratuita del Espíritu Santo, pudiese, sin embargo, considerarse como característico y constitutivo del hombre, en cuanto ser sui generis, respecto de las naturalezas animales; un mundo cultural que, en cierto modo, podría también considerarse sobre-natural³⁵⁵.

Ahora bien, si Bueno acierta en señalar que el Reino de la Gracia constituye la idea análoga a la idea de cultura objetiva moderna como un reino secular hipostasiado en el que se cifra lo humano –impidiendo en tanto que tal el desarrollo de la humanidad en sentido estricto–; yerra al señalar que lo que impide el surgimiento de una idea como la moderna de cultura objetiva en la antigüedad es la idea de una naturaleza humana preconfigurada. El rigor que Bueno demuestra en el análisis de la idea de cultura, parece brillar por su ausencia en el análisis de la idea de naturaleza humana. La idea de naturaleza humana que ejercía influencia en la antigüedad era la del ser humano como «proyecto», como «por-hacer», idea que a su vez inspiraba la *techné* y la *poiesis* como elementos que, seguidos de la propia naturaleza deficitaria del hombre y en un cultivo desarrollado por este –y que efectivamente se separa del cultivo cristiano inspirado por la Gracia– hacían al individuo ganar su humanidad.

No existe algo así como una idea de la naturaleza humana en la antigüedad: el hombre era resultado de un proceso a-personal que se identificaba con la *physis* (como vimos en el caso de Arquíloco). En su cultura subjetiva el hombre antiguo desarrollaba su humanidad ciñéndose y a la vez erigiendo unos valores que posteriormente se materializarían en una sociedad concreta. Es por ello que la conexión entre la antigüedad y la modernidad, previo paso de la Edad Media, queda desdibujada en la presentación de Bueno por un análisis muy deficiente de la idea de hombre que primaba en la antigüedad.

No obstante, y pese a lo anterior, Bueno logra dar buena cuenta de los paralelismos existentes entre el Reino de la Gracia en la Edad Media y el Reino de la Cultura en la modernidad. En efecto, la Gracia era lo que dotaba al hombre con la dignidad que

³⁵⁵ Bueno, 2004: 145-146

«sanaba» su naturaleza corrompida, se trataba de una suerte de ortopedia concedida por Dios. A través de la cultura, y posteriormente a la secularización de ese Reino de la Gracia en el Reino de la Cultura, el ser humano encuentra su dignidad, no en la Gracia, sino en su propia Humanidad entendida esta como un conjunto hipostasiado de valores determinados históricamente:

La idea de un «Reino de la Cultura» –de una cultura medicinal, «ortopédica», que remedia, como un conjunto de prótesis, la supuesta debilidad innata de la criatura, es decir de la cría humana, pero sobre todo de un cultura elevante y justificante– es la secularización de la idea del Reino cristiano de la Gracia, que también es medicinal, elevante y santificante. La «dignidad del hombre», que el cristianismo hacía consistir en la superioridad que la Gracia le había conferido por encima de los animales, y aún de los ángeles, podrá fundarse después, a través de la cultura, no ya tanto en su divinidad, cuanto en su humanidad³⁵⁶.

Ahora bien, esta idea de la cultura, como una suerte de «ortopedia» que permite al hombre superar su naturaleza débil es algo que también encontramos, en cierto modo en la Antigüedad. El hombre, por naturaleza, presenta unos rasgos físicos que lo diferencian de los animales y lo hacen más débil que ellos. La cultura vendrá a ser un requerimiento de su propia naturaleza que lo impulsa a la creación de elementos que subsanen su ser deficitario. Es por ello que es necesario realizar una diferenciación entre la Humanidad entendida a la manera moderna como un conjunto de valores determinados, y la humanidad entendida a la manera Antigua, no como contenidos de la cultura, sino como su condición fundadora –condición que funda la cultura en tanto que elemento buscado, no dado–. A su vez, la humanidad en la modernidad se entiende como una esfera separada de la naturaleza. En la Antigüedad, por contra, la humanidad y la cultura son continuaciones del proceso creativo de la *physis*, por lo que es imposible –salvo en una reflexión analítica– separar ambos «Reinos».

Esto es precisamente lo que señala Nietzsche en su tercera intempestiva. Para el alemán, el judeo-cristianismo supone, en efecto, un esfuerzo cultural estrictamente por dotar al hombre de un nuevo sentir en contraposición con el sentir propio de la antigüedad y su naturalismo, esto es, su continuación del proceso creativo de la *physis*: «El cristianismo, mediante la altura de su ideal, sobrepujó de tal modo los sistemas morales antiguos y la naturalidad que de manera similar en todos predominaba, que ante esta

³⁵⁶ *Ibid.*: 147

naturalidad se llegó a sentir indiferencia y asco³⁵⁷». Se trató de un verdadero esfuerzo cultural, si bien en contra de la cultura antigua y su «naturalidad», contra el *pathos* trágico que demarcaba la cultura total griega.

Por otro lado, esta secularización del Reino de la Gracia, propio del horizonte cultural judeo-cristiano al Reino de la Cultura que venimos señalando comienza con un quebrantamiento de la Fe en el Espíritu Santo como dador de Gracia. Este Espíritu, procedente de la divinidad, a partir de la reforma protestante, se hará patente sólo a través de las asambleas constituidas por los pueblos: «El Espíritu Santo, elegante y santificante, se transformará en el Espíritu de ese pueblo, y será conocido como *Volkgeist*³⁵⁸». Es decir, el Espíritu santo sólo alcanza al hombre cuando éste pertenece a un pueblo, pues es en el pueblo donde se manifiesta el Espíritu santo en tanto que *Volkgeist*. El Reino de la Gracia, sede del Espíritu mediante el cual alcanzaba al hombre comienza poco a poco a desplazarse al Pueblo, a la Nación, al Estado. Este es el primer paso hacia la génesis del Reino de la Cultura.

El homólogo a la Nación en la Edad Media es el Pueblo «como materia de la sociedad política» y, por tanto del Estado: «El Estado precisamente implica la confluencia de dos o más naciones (o gentes, o tribus, o etnias, en sentido etnográfico), cuyos conflictos encuentran precisamente su equilibrio dinámico (la eutaxia) a través del Estado³⁵⁹».

Ahora bien conviene realizar una breve aclaración. El pueblo, en tanto que materia política, ha de entenderse como *pathos*, esto es, como un sentir unitario que busca una materialización política. Esta materialización puede darse de múltiples maneras. El Estado no consiste en la estructuración política primera de los pueblos, sino que aquel se constituye en el momento en el que una estructuración política determinada de un pueblo busca extenderse a pueblos distintos y con una estructuración política diferente. Por tanto, no es que el Estado Moderno sea la estructuración de distintos pueblos, sino que se trata de la extensión de una estructuración popular a otros pueblos. Esto nos llevaría a constatar el espíritu imperialista de la misma noción de Estado moderno desde su génesis. Desde aquí podrá comprenderse que en el momento en el que un pueblo adquiere la estructuración política estatal moderna, los valores de los que tal estructuración parte, se

³⁵⁷ Nietzsche, 2016c: 764

³⁵⁸ Bueno, 2004: 148

³⁵⁹ *Ibid.*: 149

absolutizarán, desconectándose de la demanda representada en el pueblo, origen, a su vez, de la idea moderna de cultura.

Ahora bien, es posible entender la estructuración política de un pueblo más allá del Estado moderno, entendiendo por este, una estructuración imperialista. Es decir, podemos hablar de Estado, mínimamente en el sentido de una manifestación política del pueblo que garantiza la unidad de éste. En cualquier caso, el Estado moderno aparece como la materialización política y con pretensiones imperialista de un pueblo que busca homogeneizar otros pueblos distintos bajo un mismo horizonte político y, en relación a este Estado, surge la «cultura nacional» como un elemento que busca precisamente salvaguardar los valores políticos de ese Estado.

Sin embargo, más allá de esta cultura nacional, en la línea divisoria de los distintos Estados, se desarrollan actividades artísticas, religiosas, etc. que presentan una estructura supraestatal y que se encontraban asociada a la Iglesia como una unidad superior a la unidad de los distintos Estados. Ahora bien, esa cultura supra-estatal tenía que ver con una unidad de sentir mayor en extensión que la de los Estados. El sentir común y comunitario que adquiere su conformación política en la Iglesia, es un sentir más amplio que aquel sobre el que se fundan los Estados. De manera que no es el Estado la primera forma de unidad política de un pueblo.

Del pueblo, en tanto que sentir común surge un horizonte valorativo como guía hacia la materialización social de dicho sentir. En el caso de Europa, la primera forma institucional de dicho sentir es la Iglesia, como manifestación material inmediata de tales valores. A su vez, esta materialización se divide en determinadas formas institucionales que se identifican con las distintas formas políticas que se desarrollan en toda la cristiandad (distintas ciudades, distintas villas, etc.).

El Estado aparece cuando la Iglesia, como unidad material de las distintas formas políticas se fragmenta y una de ellas cobra un cariz «imperialista» que pretende imponer su propia solución política al resto, amenazando la unidad de la Iglesia en tanto que busca ocupar su lugar. Decir por tanto, como se dijo antes, que el Estado es la unidad de distintos pueblos es algo confuso, pues no se trata de la unidad de determinados modos de sentir, sino de la búsqueda de una imposición imperial de unas determinadas formas o soluciones políticas a un sentir común heterogéneo. Es decir, si una determinada ciudad se entiende, antes de la aparición de los Estados, como una forma política subsidiaria de la Iglesia que

es a su vez la materialización política unitaria de un sentir común identificado en el Pueblo, el Estado se entiende como la búsqueda propia de una determinada ciudad de subyugar a las otras bajo su propio horizonte político, rivalizando, pues, con la Iglesia en ser aquella la garante de la unidad manifestada en ésta.

Precisamente para esto, el Estado, como esa «ciudad imperialista» por llamarla de algún modo, buscará circunscribir los valores –manifestados materialmente en la Iglesia– en sí mismo, como ya vimos más arriba, señalando como contrarios a la cristiandad aquellos que se oponga a la forma política del Estado en cuestión. Este es el origen de las culturas nacionales tal y como lo señala Bueno:

Durante los siglos XVI, XVII Y XVIII puede hablarse de una sociedad occidental dividida en Estados que, sin perjuicio de su interacción constante, siempre polémica, intentaría desarrollar por su cuenta, a distintos ritmos, todas o algunas de las posibilidades que estaban ya prefiguradas en una herencia artística, científica, religiosa, tecnológica, política, etc. que les era común. Es así como se irán conformando lo que más adelante se llamarán «culturas nacionales»; y es así como se irá abriendo camino la tendencia de cada «cultura nacional» a considerarse como «fruto interno de su vientre» –de su pueblo–, olvidando que todos ellos procedían como ramas diversificadas de un mismo tronco³⁶⁰.

Por ello la aparición del Estado supone una fragmentación de la Iglesia en distintos modos de entender la solución política que debe darse al sentir común que dio origen al Estado, o de otro modo, la génesis del Estado tiene que ver, con una fragmentación en la solución material que supone la Iglesia. Hacia ello apunta Bueno con lo siguiente: «La fragmentación de la Unidad de la Iglesia de Occidente fue consecuencia inmediata de la Reforma protestante que, a su vez, estuvo codeterminada por el incremento del peso específico de los Estados modernos. Sin embargo, no se trata de que la fragmentación de la Iglesia estuviese motivada por el incremento del peso de los Estados, sino que estos comienzan a cobrar mayor peso en el momento en el que la solución dada al sentir de la cristiandad, del pueblo cristiano en sentido estricto, que era la Iglesia, comienza a dividirse en distintas formas de llevar a cabo tal materialización.

En esta situación, tal y como leemos en Nietzsche,:

El Estado (...) hace ciertamente el intento (...) de organizarlo todo de nuevo partiendo de sí mismo, y de ser vínculo y presión para todas aquellas fuerzas hostiles: es decir, el Estado desea

³⁶⁰ *Ibid.*: 151-152

que los seres humanos quieran rendirle el mismo culto idolátrico que han rendido a la Iglesia. ¿Con qué resultado? Aún lo tenemos que vivir; en todo caso, incluso hoy nos encontramos todavía en la corriente glacial de la Edad Media; esta se ha descongelado y se ha convertido en un poderoso movimiento de devastadora violencia³⁶¹.

El Estado pretende «desde sí mismo» propiciar el orden que antaño venía garantizado por la Iglesia, pero desde su particularidad socio-política, desde su supuesta identidad nacional. Sin embargo, la Iglesia no garantizaba el orden desde ella misma, sino que era la expresión de un orden que se daba a otro nivel y que venía otorgado por verdadero *pathos* –un *pathos* eso sí religioso y «culpable»– de la cual la Iglesia no era sino expresión fáctica. El Estado moderno, en su soberbia, pretende ser el garante de una nueva cultura, de la misma manera que según sus defensores creen, lo fue la Iglesia respecto a la cultura religiosa. Sin embargo, esta confianza en el Estado confunde los dos planos distintos de lo social, por un lado, y el plano del *pathos*, al tiempo que considera que él, en tanto que «ordenamiento» social, garantiza un efectivo orden cultural. La realidad, en cambio, es, apoyándonos en los análisis respectivos de Nietzsche y de Bueno, que al ser el Estado moderno la expresión de una auténtica orfandad cultural, lejos de garantizar el alcance y mantenimiento de una verdadera cultura –como hacía la Iglesia respecto a la cultura religiosa, al ser expresión de ella– la impide completamente al considerarla, en él mismo, ya alcanzada.

Por otro lado, lo anterior muestra como el surgimiento del Estado no implica un proceso de secularización de la Iglesia, sino que tiene su origen en un debate religioso:

Algunos creen poder definir el sentido de esta reorganización [la aparición del Estado y la reorganización de la cristiandad a raíz de ellos] como un proceso de «secularización» de la vida política, artística y literaria (“cultural”); nada más erróneo a nuestro juicio. Que los Estados modernos, al desprenderse de la hierocracia (o de la teocracia romana), tiendan a hacerse soberanos, no encierra en principio un sentido laico, sino un sentido altamente religioso (...). Porque, fuera aparte de los Estados protestantes, también los Estados católicos incrementaron su vocación religiosa, aunque no ya subordinándose al Pontífice romano, cuanto erigiéndose en «Pueblo elegido» por Dios³⁶².

Ahora bien, es cuando el Estado ha logrado esto, es decir, ser la materialización de un determinado sentir popular, cuando hará frente a otros modos de sentir. Buscará su

³⁶¹ Nietzsche, 2016: 779-780

³⁶² Bueno, 2004: 151-152.

sometimiento, pero no a un determinado sentir, sino a unos determinados valores políticos que son en realidad la forma más superficial de un sentir popular. Es por ello que en el Estado no se produce una unidad de «pueblos», sino la asunción heterogénea y dispersa de muchos pueblos en una forma política unitaria. Y en esa forma política unitaria se cifrará la cultura en sentido moderno, la cual, por tanto no es sino un mito en la medida en que ha perdido todo contacto con su única raíz, en tanto que una hipóstasis de unos determinados valores políticos. Desde toda esta reflexión, que entre los Estados se desarrollen formas artísticas que van más allá de sus propios límites se debe a que los Estados mismos, no son sino la división de una forma material unitaria que era manifestación resolutive de una demanda unitaria: las formas artísticas supra-estatales son los vestigios de esa unidad de sentir común que dio origen a la Iglesia y se ha fragmentado, circunscribiéndose, en unos determinados Estados separados y autónomos.

Es precisamente de esta reorganización de la cristiandad en Estados soberanos de donde emergerá la idea de Nación. Los Estados, como unidades separadas de la materialización del sentir cristiano que constituía la Iglesia, constituirán las naciones modernas. De manera que es a partir del Estado de donde surge la idea de Nación. Sin embargo, tal y como advierte Bueno, retrospectivamente, la Nación será vista como el sujeto del cual emerge el Estado:

La nación en sentido político se ha gestado en el ámbito de un Estado soberano, del Estado moderno; y este proceso lo advirtió «sobre la marcha», hará pronto un siglo, el «libertador de Polonia» Pilduski: «Es el Estado el que hace a la Nación y no la Nación al Estado». Pero casi de un modo inmediato, se producirá el espejismo: la Nación, efecto del Estado, pasará a ser percibida retrospectivamente como si hubiera sido el sujeto o sustrato de ese Estado, en cuanto nuevo sujeto de la soberanía³⁶³.

El Estado constituye un modo de quebrantar la unidad social que constituía la Iglesia. En la materialización institucional del sentir y los valores cristianos, cada Estado se observa, por separado, como el correcto modo de articulación de dicho sentir al margen de la Iglesia. Sin embargo, al hacer esto, el Estado circunscribe unos valores políticos determinados como el único modo posible de hacerse cargo del sentir común y comunitario que constituía el suelo de la cultura cristiana común. Es precisamente en el esfuerzo de particularizarse respecto a las demás otras soluciones como el Estado, lejos de situar su suelo en un sentir común, lo sitúa, ya de entrada en unas características

³⁶³ *Ibid.*: 152

políticas concretas y determinadas históricamente: el Estado es el resultado de una identidad de base, la materialización de un sentir identitario que es la Nación.

Con la idea de Nación, la fragmentación del suelo que constituía el sentir común cristiano, unificado en torno a la idea de culpa y que construía el horizonte valorativo de la Gracia como modo de redención otorgado por Dios se culmina. A partir de ahora, lo social no se entiende como la solución dada a un suelo común en el que se manifestaba una demanda. Por el contrario, ese suelo lo constituye ahora la nación como idea justificativa del carácter imperial del Estado, de su particularidad y su identidad: «el pueblo se convertirá pues en nación³⁶⁴», tal y como señala Bueno. Así pues, la nación pasa a ocupar el carácter fundante que nosotros otorgamos al pueblo como interpretación de la problemática vital. La diferencia con este pueblo es que mientras que en éste, lo manifestado es una «necesidad» que exige solución, la Nación representa un contenido concreto en el cual se cifra la cultura misma, más allá de toda demanda:

La nación es el pueblo de Dios y su contenido se revela a través de la cultura nacional, expresión del espíritu del pueblo (...). Cuando a partir del siglo XIX la ecuación entre la Nación y el Estado se lleve adelante a través de la idea del Estado de la Cultura (nacional) (...), la tendencia general será la de interpretar el verdadero arte, la verdadera literatura, la verdadera filosofía, la verdadera música etc. como expresión de la “cultura de un pueblo”, de la “cultura de una nación”, en su sentido canónico³⁶⁵.

Así la cultura pierde su suelo fundante en la propia demanda unitaria de lo real, para concretarse y circunscribirse a unas determinadas características políticas que ya no se observan como la solución a una demanda unitaria, sino como el suelo en donde el hombre debe formarse para adquirir la dignidad de la humanidad. Ésta, que antes se alcanzaba mediante la fundición en la demanda de lo real y en la búsqueda de una satisfacción que se hace eterna, ahora se cifra en la inmersión en unos valores concretos desconectados de cualquier suelo demandante. La cultura se entiende pues de una manera cerrada e hipostasiada: este es el origen de la *Gebildetheit*. Lo que realmente se estaba produciendo, pues, era una asimilación tanto de formas culturales comunes pasadas, como de nuevas formas culturales motivadas por los grandes descubrimientos de otras tierras, en una cultura entendida como los contenidos característicos de ciertas formas políticas que se hipostasiaban hasta alcanzar el grado de «cultura nacional» a cuya constitución

³⁶⁴ *Ibíd.*

³⁶⁵ *Ibíd.*: 153

contribuían nuevas formas artísticas que eran el resultado de la acumulación heterogéneas de ese material que comentábamos bajo los parámetros del Estado.

Con el surgimiento del Estado moderno arribamos al nacimiento de la enfermedad cultural entendida ésta como la desconexión de una solución sociopolítica de su suelo fundante en un *pathos*. La sociedad se haya huérfana de cultura en el momento en el que ésta se entiende desde los parámetros definitorios de aquella: la conformación sociopolítica ya no responde a una problemática vital, sino a sí misma y su supervivencia. Precisamente para Nietzsche la confianza de sus contemporáneos en el Reich alemán como la solución al problema cultural que lastraba Alemania es no sólo ridícula sino que además supone el reflejo efectivo, la consecuencia fáctica, de dicha enfermedad. Según Nietzsche la solución al problema de la existencia que venimos comentando no puede provenir nunca de un acontecimiento político. La solución pasa, por el contrario, por la asunción del hombre de su responsabilidad y su actuar en consecuencia. Con la constitución del Reich alemán asistimos justo a lo contrario: la imposibilidad total –y el enorgullecimiento, respecto a dicha imposibilidad– de volver a dotar al hombre de dicha responsabilidad.

El Reich alemán no es sino la expresión más superficial de la enfermedad cultural de fondo. La reflexión que según Nietzsche opera en la modernidad es la siguiente: el Estado no puede sino ser el reflejo cabal de una cultura, dado que hay Estado, hay cultura y –lo que es más grave para Nietzsche– una defensa del Estado supone, en definitiva, una defensa de la cultura. Nietzsche se opone a ese modo de pensar del siguiente modo:

Estamos viviendo las consecuencias de esa doctrina predicada recientemente desde todas las azoteas, a saber, la doctrina que dice que el Estado es la meta suprema de la humanidad, y que para un hombre no hay ningún deber más elevado que servir al Estado (...). Pudiera ser que un hombre semejante, el hombre que ve en el servicio al Estado su deber supremo, tampoco conozca realmente deberes más elevados; pero por esa razón, ciertamente, sigue habiendo más allá otros hombre y otros deberes (...). Esta es la razón por la que me ocupo aquí de una especie de hombres cuya teleología apunta a algo que está por encima del bienestar de un Estado, de los filósofos, e incluso me ocupo de éstos sólo en relación con un mundo que de nuevo es bastante independiente del bienestar del Estado, el mundo de la cultura. Pues de los muchos anillos que, insertados los unos con los otros, constituyen todos ellos la esencia humana común, unos son de oro y otros de tumbaga³⁶⁶.

³⁶⁶ Nietzsche, 2016c: 778

La cultura supone el «anillo de oro» de la esencia humana que, no obstante, se encuentra entrecruzado con otros anillos de menor valor, como lo es la política. De manera que ante un problema cultural no cabe una solución política. Es más, aquí ya hemos señalado la tesis de que la política, como la institucionalización de unos valores determinados que constituya una sociedad, no es sino uno de los momentos –el último– en el proceso total de la génesis cultural, al cual preceden la constitución de un *pathos* que muestre la problemática vital interpretada y a la que la política debe hacer frente, unos valores que sean la expresión de la guía que marca ese *pathos* y, por último, una política vista desde aquí como la correcta asunción de dichos valores y su materialización en instituciones que busquen darle un cuerpo visible. Un problema cultural como lo es la ausencia del primer momento en la génesis de la cultura, esto es, la ausencia del *pathos* común y comunitario, no puede solucionarse desde la política, ya que ésta sin aquel es huérfana e impotente. Esta falta de *pathos* se refleja, como no puede ser de otro modo, en unos determinados valores del todo improductivos y en una política de las características que comentamos y de la que Nietzsche considera que el Reich alemán es máximo ejemplo.

De manera que la crítica de Nietzsche al Reich alemán se orienta en dos direcciones: por un lado, critica el fervor desatado respecto al Reich en la medida en que es prueba de la «estupidez» humana que confía en una solución política a un problema cultural; por otro lado, critica al Reich como reflejo de una situación de abandono, de orfandad cultural, el cual es el principal problema que mueve la reflexión de Nietzsche al menos en su juventud. Ambas direcciones se entrecruzan, pues la confianza en el Reich alemán como solución al problema cultural no es sino un mantenimiento de esa situación de orfandad.

Esta crítica queda excelentemente expresada en el siguiente fragmento:

Desde hace un siglo estamos preparados para conmociones, todas ellas fundamentales; y si recientemente se está intentando contraponer la fuerza constitutiva del llamado Estado nacional a esta profundísima tendencia moderna a provocar derrumbes y explosiones, también ese Estado, y a lo largo de muchas épocas, no vendrá a ser, en efecto, sino un aumento de la inseguridad y de la amenaza generales³⁶⁷.

³⁶⁷ *Ibid.*: 779

En definitiva, en la Modernidad asistimos a la derrota de la cultura por la *Gebildetheit*: la solución material a una unidad de sentir se ha absolutizado respecto a dicho *pathos* y se yergue garante de una cultura circunscrita a valores meramente socio-políticos cerrados. Según Nietzsche, en el judeo-cristianismo nos encontramos un ideal de cultura diseñado en contraposición con los sistemas antiguos, que llega incluso a desbancarlos. Sin embargo, ese sistema cultural era débil y, en tanto que tal, sucumbe en la Modernidad tal y como hemos visto.

Ante esa derrota, ya no es posible la vuelta al ideal derrotado de los antiguos ni, por supuesto, al del cristianismo, por lo que la Modernidad supondría una situación de absoluta orfandad de la cultura pues esta se halla en un no-lugar: por un lado, el cristianismo ya no puede realizar su ideal, por lo tanto, la cultura por él garantizada se ha derrumbado; por otro, debido al predominio cultural que el cristianismo llevó a cabo, lo antiguo ya es irrecuperable o difícilmente recuperable. Ante esta situación la Modernidad bebe de dos fuentes agotadas, y su «cultura» no es sino la conjunción de viejos retales inservibles que sólo enmascaran una ausencia total de suelo cultural:

El ser humano moderno vive en este vaivén entre el cristianismo y la Antigüedad, entre una cristiandad de las costumbres timorata o engañosa y una emulación de lo antiguo igualmente pusilánime y apocada, y en esta oscilante situación se encuentra mal; el miedo heredado ante lo natural y, una vez más, la renovada atracción de esta naturalidad, el deseo de encontrar un asidero en algún lugar, la impotencia de su conocimiento, que se tambalea de acá para allá entre lo bueno y lo mejor, todo ello genera en el alma moderna un desasosiego y una confusión que la condenan a ser estéril y a no tener alegría. Nunca se necesitó tanto a los educadores morales y nunca fue tan improbable encontrarlos³⁶⁸.

Una vez se ha producido la sustitución de la Iglesia –como solución institucional al *pathos* religioso– por el Estado, éste, no obstante, debe conservar vivo el sentimiento religioso pues sólo él da cohesión a los individuos componentes del Estado:

La religión es lo que protege y sella el poder que reside en la unidad del sentimiento popular, en la igualdad de opiniones y fines para todos, excepto en aquellos casos en los que el clero no consigue llegar a un acuerdo con el poder estatal y acaba yendo al combate. Habitualmente, el Estado sabe ganarse a los curas, porque necesita su privadísima y oculta educación de las

³⁶⁸ Esta reflexión pone en claro una diferenciación entre la modernidad y el cristianismo. Esta diferenciación resulta sumamente pertinente en la medida en que es habitual en la bibliografía nietzscheana confundir los ataques del alemán a la cristiandad con los ataques a la modernidad y viceversa.

almas, y porque sabe apreciar a unos servidores que manifiestan en apariencia y exteriormente intereses completamente distintos³⁶⁹.

Ahora bien, en el momento en el que el pueblo comprenda que todo gobierno entendido como una comunidad fáctica no es sino el órgano mediante el cual el pueblo, el único y verdadero gobernante, se ofrece a sí mismo una satisfacción, el Estado deberá tomar con respecto a la religión el mismo punto de vista que el pueblo, es decir, no podrá aprovecharlo para su propio beneficio al menos que el pueblo así lo quiera.

Se alcanzará así un momento en el que el Estado abandonará su defensa de la religión en la medida en que el pueblo así lo haya abandonado, en el momento en el que el *pathos* religioso se rompa y proliferen multitud de fes heterogéneas entre sí sin unidad. La solución del Estado, como señala Nietzsche, será la de circunscribir la religión al ámbito privado sin ofrecer un incentivo para una fe concreta.

Esto para Nietzsche tiene una primera consecuencia interesante: el sentimiento religioso, conformado y reprimido intencionalmente por el Estado para su beneficio desbordará los límites antaño impuesto por el Estado y además crecerá en heterogeneidad, rompiéndose toda posible unidad en el sentimiento religioso, pues el *pathos* que se mantenía en unidad gracias a la Iglesia y posteriormente al Estado volverá, por así decirlo, a su estado naciente.

Esta falta de unidad motivada por diferentes sentires religiosos conllevará la hostilidad por parte del Estado a la religión, hostilidad motivada en la búsqueda de una unidad que, a nivel religioso ya es inalcanzable. Esto evidentemente conducirá a la hostilidad declarada de aquellos individuos movidos por sentimientos religioso respecto al Estado pero, paradójicamente, también supondrá que aquellos movidos por sentimiento contrario a la religión apuesten por el Estado como medio de garantizar la debilidad de todo sentir religioso y, sobre todo, por «el hecho de que estos círculos, tras la separación de la religión, advertirán en su ánimo un vacío en intentarán procurarse provisionalmente un sucedáneo, una especie de relleno, con la devoción por el Estado³⁷⁰» (Nietzsche, 2017: 236).

Sin embargo, esa fe en el Estado, señala Nietzsche, también decrecerá en el momento en que aparezcan, frente al sentimiento unitario de defensa del Estado, intereses

³⁶⁹ Nietzsche, 2017: 235

³⁷⁰ *Ibid.*: 236

individuales que busquen influencia en el Estado mismo. En ese momento se producirá la misma ruptura en el Estado que en la Iglesia: la devoción al Estado no será unitaria y, por tanto, no existirá *pathos* en absoluto. Se producirá entonces una situación de completa barbarie en la que no existirá una demanda unitaria que garantice la cohesión de una cultura.

Apéndice

Résumé

Traditionnellement, le sujet a été compris depuis des paramètres de la Modernité où l'autonomie était son élément essentiel. De cette conception moderne, le sujet est une réalité séparée, fermée et autonome dans sa relation avec le monde et ses transformations. Cependant, cette vision moderne du sujet est problématisée pendant le XIXe siècle par les "maîtres du soupçon". Nietzsche, Marx et Freud ont remis en question l'autonomie du sujet : la genèse du sujet dépend de facteurs que le sujet ne contrôle pas. Selon ces réflexions, il est nécessaire de réviser la notion de sujet.

Une grande partie de la philosophie contemporaine part de cette problématisation de l'autonomie et, avec elle, de la notion même du sujet. Lorsqu'on analyse le sujet, on ne peut plus partir du présupposé de son autonomie, mais celle-ci doit être justifiée à partir d'une hétéronomie fondamentale : la genèse du sujet est hétéronome, donc il est nécessaire de découvrir comment il est possible de continuer à parler d'un sujet autonome, tant qu'on prétend maintenir l'autonomie comme l'une des caractéristiques du sujet. Un exemple clair de cette ligne de recherche se trouve dans l'œuvre de M. Foucault et ses réflexions sur les processus de subjectivation. Dans ces réflexions, le sujet est vu comme le résultat de l'action de dispositifs qui configurent la subjectivité de l'individu humain. Ces dispositifs sont compris comme un ensemble d'institutions, de discours, de lois, etc., qui modulent la vie de l'individu humain vers la constitution d'une subjectivité particulière. Ainsi, tout ce qui existe dans le sujet, son propre contour subjectif, est le résultat de l'action des dispositifs qui composent une société déterminée.

Foucault considère que l'autonomie ne peut être comprise que comme la résistance à cette action dispositive à travers des méthodes telles que la généalogie, qui cherche la genèse des processus de subjectivation pour les inverser, ou la parrhésie, en tant qu'exercice même de résistance à l'action dispositive. Cependant, le problème auquel Foucault est confronté en prenant l'autonomie du sujet comme une résistance à l'action

des dispositifs est celui du "lieu" à partir duquel l'individu résiste. Bien que Foucault fasse appel à sa notion de "vie nue" comme la vie au sens strictement biologique pour trouver cette dimension de résistance, la résistance elle-même s'exerce uniquement dans les domaines du savoir et du pouvoir, et non de la vie elle-même. Autrement dit, on ne trouve pas chez Foucault une description de la vie montrant sa capacité à ne pas être soumise aux régimes de savoir et de pouvoir qui marquent les dispositifs. Ce sera Deleuze qui, avec ces régimes du savoir et du pouvoir, introduira la dimension de la vie comme élément fondamental pour comprendre à la fois la genèse propre du sujet et la dimension à partir de laquelle celui-ci peut résister aux processus de subjectivation dispositifs.

La vie nue est pour Deleuze ce qui se module et se structure à travers les processus de subjectivation ; mais en même temps, cette vie nue dépasse toujours cette structuration dans laquelle le sujet reste enfermé, exigeant une transformation constante à partir d'elle-même et constituant ainsi la dimension de résistance dans laquelle on peut retracer l'autonomie du sujet. Cette voie ouverte par Deleuze est également explorée par des auteurs comme Roberto Esposito, découvrant le potentiel que recouvre, pour le but mentionné, l'œuvre du philosophe, biologiste et physicien français Gilbert Simondon. Pour Esposito, la lecture que Simondon fait du processus d'individuation du réel comme une concaténation d'individuations dans laquelle aucune nouvelle individuation n'épuise la problématique de la précédente implique que dans sa dimension sociale ou politique, l'individu intègre son propre être vital, de sorte que le processus de subjectivation lui-même a une nature vitale au-delà du strictement social. Cette découverte encourage à découvrir dans cette dimension vitale du processus de subjectivation un mode différent de comprendre les processus de subjectivation ainsi que la notion même de sujet, un mode différent qui soit cohérent avec le processus total d'individuation et qui permette en même temps des espaces de résistance dans lesquels encren l'autonomie du sujet.

Cependant, cette nouvelle notion de sujet, expérimentée à partir des réflexions de Simondon, puise ses racines dans la propre Modernité où la notion de sujet a été forgée et entre justement en crise avec les réflexions des auteurs que nous avons mentionnés. La conception du sujet abandonnée dans la philosophie contemporaine ne représente pas la vision totale qui a été conçue autour du sujet pendant la Modernité. Comme l'a suggéré P. Cerezo, le baroque représente une alternative à la vision traditionnelle et hégémonique à partir de laquelle nous comprenons la Modernité. Ce qui est intéressant, c'est que cette vision alternative est inscrite dès les débuts de cette Modernité. Selon cette hypothèse, la

Modernité présenterait deux aspects dont seulement l'un d'eux a réussi à perdurer et à dominer tout au long de l'histoire de la pensée. Ces deux aspects se trouvent eux-mêmes dans le baroque même, où un changement de conception de la nature se produit. La vision baroque de la nature s'oppose à la vision de la Renaissance dans la mesure où elle considère la nature comme infinie, démesurée, débordante de toute structure qui prétendrait la saisir, etc. Les différentes conceptions qui se développent pendant le baroque partiront de cette vision partagée de la nature. Cependant, c'est dans la réponse à ce fait que deux lignes différentes seront démarquées : une tendance qui, partant de cette vision de la nature, cherche à la "corriger" rationnellement ; et une autre qui, à partir de cette conception de la nature, renonce à une systématisation rationnelle absolue de celle-ci. En même temps, chacune de ces tendances soutiendra une notion de sujet en accord avec la manière dont elles abordent la problématique naturelle. Ainsi, la première tendance "rationnaliste" considérera le sujet comme la limite du naturel, comme une unité face à la multiplicité de la nature, comme une identité face à la transformation constante, etc. En revanche, la vision que l'on pourrait qualifier de "strictement baroque" concevra le sujet en continuité avec les caractéristiques problématiques de la nature.

Dans cette thèse, nous cherchons à approfondir cette deuxième tendance strictement baroque en montrant comment la proposition de Simondon trouve ses racines dans une tradition philosophique enfouie sous l'hégémonie d'une seule manière de comprendre la Modernité. À cet égard, l'objectif est d'établir un lien entre cette deuxième tendance – représentée dans ce travail à travers la figure de Baltasar Gracián– et la philosophie contemporaine représentée par la pensée de Simondon. La philosophie de Nietzsche agira comme un lien entre ces deux positions si éloignées dans le temps, en soutenant la contribution des réflexions du philosophe allemand à la genèse de la "philosophie française de la différence", une connexion qui a été largement étudiée de nos jours.

Dans ces trois positions, on trouve donc une vision partagée de la nature comme quelque chose d'illimité, débordant et radicalement dépourvu d'unité. Ce sera à travers son individuation ou son développement que la nature acquerra une structure et une délimitation qui n'épuiseront jamais ses potentiels créatifs et transformateurs. En même temps, comme nous venons de le souligner en relation avec les deux tendances qui divisent la modernité et le baroque, cette vision de la nature chez ces trois auteurs

s'accompagne d'une certaine vision du sujet et de sa dimension vitale comme un domaine qui dépasse sa concrétion subjective.

En même temps que l'on analyse la dimension vitale du sujet, on découvre que la nature du sujet ne peut pas être réduite à son caractère individuel. Pour Simondon, la nature dans sa totalité est comprise comme un processus d'individuation permanent qui traverse différentes dimensions : la physique, la biologique et la psycho-collective. Dans ces trois dimensions, l'individuation s'effectue à travers la structuration et l'individuation, non pas d'un individu séparé et concret, mais d'un système qui se singularise à son tour en individus concrets.

Ainsi, la dimension vitale de l'être humain plonge ses racines dans une individuation physique préalable. Si nous voulons comprendre la dimension vitale du sujet, nous ne pouvons pas partir de sa constitution subjective actuelle, mais nous devons retracer sa genèse à partir d'un système vivant concret dont le sujet humain est à la fois le résultat et l'agent d'individuation. Lorsque Simondon analyse le processus d'individuation dans ses différentes dimensions en introduisant un changement de perspective à partir de la notion de système, sa priorité n'est pas de rendre compte de l'individu concret, mais du système à partir duquel l'individu concret s'individue. C'est pourquoi, lorsque nous entreprenons une analyse du sujet comme celle que nous envisageons, notre recherche se tourne vers une description du processus de genèse du collectif en tant que système individualisant du sujet humain.

Pour une plus grande clarté dans l'exposition, les objectifs poursuivis peuvent être schématisés comme suit :

- Hypothèse de travail : Le sujet présente une dimension vitale dont la compréhension nécessite une analyse du processus général d'individuation du réel.
- Jalons dans le développement de l'hypothèse de travail :
 1. Établissement d'un cadre ontologique dans lequel le réel lui-même est conçu comme physis, c'est-à-dire comme le processus par lequel une réalité intensivement problématique acquiert successivement et sans épuiser ses tensions une résolution extensive. Dans le cadre de cet objectif général :

- a) Une lecture des ontologies de Gracián, Nietzsche et Simondon sera menée.
 - b) L'absence d'une finalité ou d'une progressivité du processus d'individuation du réel sera démontrée.
 - c) Une compréhension correcte de la dimension vitale du sujet humain et du fonctionnement général du vivant par rapport au processus d'individuation totale sera atteinte.
 - d) Une analyse détaillée du processus de genèse de la culture, comprise comme dimension collective de l'individu humain à partir de la dimension vitale, sera proposée.
2. Une fois ce cadre ontologique établi, la possibilité d'une normativité implicite dans le processus d'individuation décrit par Gilbert Simondon sera recherchée. Pour ce faire :
- a) On partira d'une distinction entre individu et sujet qui sera expliquée et analysée afin d'extraire les éventuelles conséquences normatives.
 - b) On analysera l'œuvre de Nietzsche en relation constante avec celle de Simondon et de Gracián afin de découvrir à la fois la compatibilité du fond ontologique de leurs différentes propositions et pour montrer la compatibilité de la proposition normative que l'on trouve dans l'œuvre de l'allemand. À ce stade, la réflexion de Gracián sera également d'une grande pertinence.
3. Enfin, une lecture généalogique de notre horizon culturel actuel sera proposée sur la base de la réflexion de Gracián et de Nietzsche.

Pour atteindre ces objectifs, nous avons mené une interprétation exhaustive des œuvres complètes des auteurs centraux de ce travail, à savoir Baltasar Gracián, Friedrich Nietzsche et Gilbert Simondon.

En ce qui concerne Gracián, nous avons adopté une hypothèse interprétative qui soutient que, malgré une opinion largement répandue parmi les interprètes du jésuite, *El Criticón* est lié aux premières œuvres de l'auteur. Selon cette perspective, *El Criticón* représenterait une continuité dans l'œuvre de Gracián : dans cette œuvre, l'auteur ne renoncerait pas à toute forme de "salut" mondain, comme le suggèrent certaines interprétations, mais continuerait à explorer la vertu dans le monde, comme il le fait dans

des œuvres antérieures telles que *El Héroe* ou *El Político*. Nous considérons que l'œuvre de Gracián est une application de ce que Rahner a appelé la "double voie ignacienne", bien que dans une séquence temporelle inversée. Si selon Rahner, San Ignacio de Loyola proposait un premier retrait du monde pour découvrir Dieu, puis "retournait" au monde pour y découvrir la trace de Dieu, ces deux voies se représentent avec *El Criticón* et les premières œuvres de Gracián, respectivement. Bien qu'il existe des différences entre, par exemple, la figure du "Héroe" et la notion de "persona" qui opère dans *El Criticón*, du point de vue adopté ici dans l'analyse de l'œuvre de Gracián, cette différence n'implique pas une incompatibilité qui empêcherait de considérer l'œuvre de l'auteur comme présentant un sens unitaire.

En ce qui concerne Nietzsche, bien que nous ayons consulté l'intégralité de son œuvre, ce travail se concentre principalement sur ses premiers écrits et, surtout, sur ce qui est appelé "la période de Bâle". Selon une traduction récente de la thèse inachevée de Hugo Ball sur Nietzsche, pendant cette période, la principale préoccupation de Nietzsche serait précisément le renouveau culturel, notamment de la culture allemande de son époque en déclin. Bien que Ball suggère que cette préoccupation guiderait également Nietzsche dans ses œuvres ultérieures, nous ne sommes pas totalement convaincus de cette deuxième hypothèse. Bien que nous reconnaissons l'intérêt des premiers écrits de Nietzsche et de la période de Bâle dans la formation culturelle et son déclin, nous n'adoptons pas pleinement l'hypothèse de Ball. Dans cette thèse, nous avons également pris en compte certaines réflexions de la période de maturité de Nietzsche, mais avec un objectif centré sur le problème de la genèse culturelle, au-delà d'une étude historique ou bibliographique de son œuvre.

Pour analyser l'œuvre de Simondon, la référence principale a été son ouvrage *L'individuation à la lumière des notions de forme e information*, dans lequel Simondon offre une vision générale du processus d'individuation. Nous considérons que c'est dans cet ouvrage que Simondon offre une vision générale du processus d'information qui nous permet d'analyser la notion de "culture" comme individuation psycho-collective de l'être humain par rapport aux autres dimensions vitale et physique du processus d'individuation. Cependant, nous avons également examiné l'ensemble de l'œuvre de Simondon, en portant une attention particulière à ses écrits et cours où il traite spécifiquement de l'individuation psycho-collective.

Enfin, pour comprendre différents aspects spécifiques de l'œuvre des auteurs centraux et démontrer l'actualité du problème fondamental traité dans cette thèse, nous avons consulté une vaste bibliographie secondaire. Cette bibliographie offre une vision globale du problème aujourd'hui et sert de référence fondamentale pour les futures études sur les sujets traités dans cette thèse. Nous avons omis de mentionner dans la liste finale des références les œuvres et articles consultés à des fins purement didactiques et qui n'ont pas été cités dans le corps de l'étude.

Conclusion.

La prévision pessimiste avec laquelle nous terminons la part troisième et dernière de ce thèse semble se réaliser de nos jours. Après la chute de l'Etat –laquelle n'est pas vû comme le fin de la institution de l'Etat, mais comme la perte du pouvoir de créer comunité–, la comunité est complètement impossible et la problematique affective et vital du individu, laquelle le conduit a un etat du angoisse devient le comun etat du individu contemporain.

L'analyse de cette thèse nous aide à comprendre la prolifération des phénomènes comme le «coaching» ou l'auto-assistance, dans lequel on cherche à atteindre un culte sans précédent de la propre individualité, individualité séparée de sa dimension communautaire . De la même manière, nous assistons à la récupération des traditions et pratiques spirituelles reorientées et reinterprétées vers cette culte de la individualité. Les réflexions de Nietzsche sur «l'hystérie» visaient les multiples stimuli qui assaillaient l'individu de cultures anciennes et qui l'empêchait créer un pathos pour resoudre sa problématique affective d'une manière colective.

Nous pourrions analyser autres phénomènes similaires, mais nous croyons ces deux montrent l'absence d'un sol partagé qui permettant une individuation colective réelle à travers la résolution de la problematique affective. C'est un des problème de notre temp. L'individualisme croissant est la tentative du individu pour cacher l'absence du colectivité à travers d'une deffense de la propre individualité separée.

En la thèse présenté je croi qui j'ai réussi la contribution de la même pour le panorama contemporaine de la philosophie. Depuis la description du processus d'individuation proposé par Simondon, on a essayé de montrer comment la réalité individuelle n'est past tout la réalité meme, mais seul une part qui toujours porte une dimension pre-individuelle et collective depuis le domain du physique. Cette idée nous a

permis construire une vision du sujet humaine comment agent de la individuation et, en même temps, comment résultat de cette individuation. Cette vision du sujet crée des espaces pour la résistance au processus de sujetivation des dispositifs avec lequel nous commençons cette thèse. Le sujet a un aspect de sujetion au processus de sujetion propres aux dispositifs, mais de la même manière que le sujet est passif à l'égard de cette action de sujetion, étant donné son appartenance à un collectif naissant qui s'individue précisément à travers le processus d'individualisation du sujet, celui-ci présente une dimension, en tant qu'agent d'individuation, de subvertir l'action dispositifive si on le prend non pas dans cet aspect individualisé, mais dans sa dimension génétique même, comme l'ont essayé certains chercheurs récemment .

Enfin, on a montré l'incorporation de ce type de pensée dans la tradition philosophique en mettant en évidence la pertinence d'un dialogue entre un penseur marquant de la contemporanéité de la philosophie tel que Simondon, et les auteurs classiques travaillés ici comme Nietzsche et Gracián. Je pense que à travers ce dialogue ouvert, nous pouvons non seulement interpréter notre présent à la recherche de solutions aux problèmes qu'il pose, mais aussi mener à bien ce processus généalogique que Nietzsche considérait nécessaire pour la transformation de l'époque. En traçant le fil de l'héritage baroque dans la pensée de Simondon, nous remarquons comment la Modernité peut effectivement être autre, que cette concrétion historique ne épuise pas le phénomène de la Modernité mais qu'elle n'est qu'une possibilité parmi d'autres, ce qui nous permet de creuser ces autres possibilités pour une nouvelle compréhension de nous-mêmes et de notre monde.

Bibliografía

- Agamben, G. (2007) *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Agamben, G. (2011) «¿Qué es un dispositivo?», *Sociológica* 73: 249-264
- Alloa, E. & Michalet, J. (2017) «Differences in Becoming: Gilbert Simondon and Gilles Deleuze on individuation», *Philosophy Today*, 61(3), 475-502.
- Arana, J. (2015) «Continuidad y discontinuidad en el desarrollo de las estructuras naturales», *Scripta philosophae Naturalis*, 7: 97-119.

- Barthlemy, J. H. (2015) «Glossaire Simondon: les 50 grandes entrées dan l' œuvre», *Appareil*, 16: 1-21
- Blondel, E. (2006) *Nietzsche, le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique*. L'Harmatta. París
- Bröckling, U. (2015) *The Entrepreneurial Self: Fabricating a New Type of Subject*, SAGE Publications. Londres
- Bueno, G. (2004) *El mito de la cultura*. Editorial Prensa Ibérica. Barcelona.
- Castrillo, D. y Martínez, F. J. (2000) «Las ideas estéticas de Nietzsche» en Bozal V. (ed.) *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas I*. La balsa de la Medusa. Madrid
- De Bravo, C. (2017) “De la experiencia griega de lo divino a partir de su distancia y proximidad” en
- Deleuze, G. (1998) *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama. Barcelona.
- Esposito, R. (2004) *Bios, biopolítica y filosofía*. Amorrurtu. Buenos Aires.
- Fink, E. (2000) *La filosofía de Nietzsche*. Alianza. Madrid.
- Foucault, M. (2016) *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*. Akal. Madrid.
- Gama Barbosa, L. E. (2014) «Nietzsche y la vida interpretante», *Praxis filosófica*, 39: 171-196.
- García-Granero, M. (2018) «La transvaloración de las perspectivas. Nietzsche y la crítica de la cultura desde el punto de vista del valor» *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 75: 161-176
- Gracián, B. (2009) *El héroe / El político*. Biblioteca EDAF. Madrid.
- Gracián, B. (2019) *El Criticón*. Cátedra. Madrid.
- Gracián, B. (2020) *Oráculo manual y arte de prudencia*. Cátedra. Madrid.
- Gutiérrez Lozano, C. (2011) *Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger*, Torres Asociados, Mexico D. F.

- Hämäläinen, N. (2023) *The Making of the Good Person: Self-Help, Ethics and Philosophy*. Routledge. New York.
- Heredia, J. M. (2019) «Sobre la lectura y la conceptualización simondoniana de la cibernética» *Tópicos. Revista de filosofía*, 56, 273-310.
- Heredia, J. M. (2019a) «Simondon y el problema de la analogía», *Ideas y valores* 68 (171): 209-230
- Lemm, V. (2009) “Nietzsche y el olvido animal” en *ARBOR. Ciencia, pensamiento y cultura*”, Santiago de Chile, 736: 471-482.
- Lemm, V. (2010) “Más allá de una política de la dominación: Nietzsche y la cultura aristocrática” en *Alpha*, Chile. 31: 9-24
- Lomba Falcón, P. (2010) «De la historiografía del arte a la historia de la filosofía. Ontología y Barroco en *El Criticón* de Gracián». *Res Publica*, 24: 137-168.
- Maravall, J. A. (1975) *La cultura barroca. Análisis de una estructura histórica*. Ariel, Barcelona
- López Sáenz, M. C. (2014) «¿Verdad o interpretaciones? Gadamer versus Nietzsche», *Eikasía*, Mayo: 107-126
- Lukács, G. (1968) *El asalto a la razón*, Ediciones Grijaldo, Barcelona.
- Luhmann, N. (1998) *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Rubí, Barcelona.
- Meléndez, G. (1996) «El nacimiento de la tragedia como introducción a la filosofía posterior de Nietzsche» en *Ideas y valores*, Bogotá. 102: 54-73
- Miyasaki, D. (2013) «The Will to Power as Naturalist Critical Ontology», *History of Philosophy Quarterly*, 30 (3): 251-269.
- Montoya Santamaría, J. W. (2006) *La individuación y la técnica en la obra de Simondon*, Universidad EAFIT, Medellín.
- Muñoz González, D. M. (2013) «Nietzsche y los filósofos de la diferencia» *Franciscanum*, 159: 17-56

- Nietzsche, F. (2016a) «El nacimiento de la tragedia» En Nietzsche, F. (2016) *Obras completas Vol. I*. Sánchez Meca, D. (Ed.). Tecnos, Madrid
- Nietzsche, F. (2016b) «Cinco prólogos a cinco libros no escritos» en Nietzsche, F. (2016) *Obras completas Vol. I*. Sánchez Meca, D. (Ed.). Tecnos, Madrid
- Nietzsche, F. (2016c) «Consideraciones intempestivas» en Nietzsche, F. (2016) *Obras completas Vol. I*. Sánchez Meca, D. (Ed.). Tecnos, Madrid.
- Nietzsche, F. (2016d) *Fragmentos Póstumos (1885-1889) Vol. IV*. Sánchez Meca, D. (Ed.). Tecnos, Madrid.
- Nietzsche, F. (2017) «Humano, demasiado humano» en Nietzsche, F. (2017) *Obras completas Vol. III*. Sánchez Meca, D. (Ed.). Tecnos, Madrid.
- Nietzsche, F. (2018) «Más allá del bien y del mal» en Nietzsche, F. (2018) *Obras completas Vol. IV*. Sánchez Meca, D. (Ed.). Tecnos, Madrid.
- Piazzesi, C. (2014) “Poder transformador de la idea nietzscheana de Pathos de la distancia” en Conil-Sancho, Jesús y Sánchez Meca, Diego (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*. Comares, Granada.
- Puche Díaz, D. (2007) «El lugar de Nietzsche en el pensamiento moderno» *Daimon. Revista Internacional de filosofía*, 40: 29-44
- Rahner, K. (1961) *Escritos de teología, Tomo III*. Taurus, Madrid.
- Reginster, B. (2006) *The affirmation of life. Nietzsche on overcoming nihilism*. Harvard University Press, Cambridge.
- Rivas, R. M. (2008) «Metáfora y mentira: aproximación al concepto de cultura en Nietzsche *Intersticios*, 28: 17-30
- Ricoeur, P. (1990) *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI. Mexico D.F.
- Romero Cuevas, J. M. (2001) *El caos y las formas*. Comares, Granada.
- Romero Cuevas, J. M. (2002) «Hybris y sujeto. Ética y estética de la existencia en el joven Nietzsche», *Dialogo filosófico*, 52: 77-93.
- Rose, N. (2019) *La invención del sí mismo. Poder, ética y subjetivación*. Polvora, Madrid.

- Rose, N. (1999) *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. Free Association Books.
- Sánchez Meca, D.:(2016) “Introducción al volumen 1: La evolución del pensamiento de Nietzsche en sus escritos de juventud” en Nietzsche, F. (2016) *Obras completas Vol. 1*. Sánchez Meca, D. (Ed.). Tecnos, Madrid.
- Sáez Rueda, L. (2009) *El ser errático*. Trotta, Madrid.
- Sáez Rueda, L. (2020) «Constitución y génesis de la subjetividad. Aporética de la noción de sujeto en M. Foucault y soluciones desde G. Deleuze». *Pensamiento. Revista de Investigación e información filosófica*, 76 (290): 521-544
- Simondon, G. (2007) *L'individuation psychique et collective*. Aubier, París
- Simondon, G. (2008) *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Prometeo, Buenos Aires.
- Simondon, G. (2015) *Comunicación e información*. Captus, Buenos Aires.
- Simondon, G. (2019) *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Captus, Buenos Aires.
- Simondon G. (2019a) «Allagmática», en Simondon G. (2019) *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Captus, Buenos Aires.
- Varela F., Maturana, H. & Uribe, R. (1974) «Autopoiesis: the organization of living systems, its characterization and a model». *Biosystems* 5: 187-196.
- Vásquez Rocca, A. (2013) «Nietzsche: de la voluntad de poder a la voluntad de ficción; aproximación estético-epistemológica a la concepción biológica de lo literario», *Nómadas*, 36 (II): 315-338
- Vázquez Manzano, F. (2018) «Lo biopolíticos desde la noción simondoniana de “vida”», *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 74: 171-186.
- Virgier, J. P. (1955) *Recherches sur l'interprétation causale de la théorie des quanta (Research on the causal interpretation of quantum theory)*, Thèse d'Etat, Université de Paris, Faculté des sciences, París.
- Von Bertalanffy, L.(1986) *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollos, aplicaciones*. Fondo de Cultura Económica, México.

Wotling, Patrick. (2014) “Mandar y obedecer: la realidad como juego de voluntades de poder según Nietzsche” en Conil-Sancho, Jesús y Sánchez Meca, Diego (eds.), *Guía Comares de Nietzsche*. Comares, Granada