



EL CONCEPTO DE POTENCIA EN SIMONDON. HACIA UNA FILOSOFÍA HORIZONTAL DE LOS AFECTOS

THE CONCEPT OF POTENCY IN SIMONDON. TOWARDS AN HORIZONTAL PHILOSOPHY OF AFFECTS

Miguel Penas López

Universitat Autònoma de Barcelona / Université Toulouse II- Le Mirail

dionisopl@gmail.com

Resumen

En este artículo, exploramos las posibilidades que nos ofrece la filosofía de la individuación de Simondon para subvertir las divisiones ontológicas entre materia y pensamiento, y entre materia inerte y materia viva. Para ello, partimos de la transformación del concepto de potencia operado en su filosofía respecto a la concepción clásica, con el fin de desarrollar el concepto de una estructura auto-actualizante que atraviesa todas las dimensiones de lo real. Nos detenemos a continuación en las diferencias que observa Simondon entre la individuación física y la individuación biológica, centrándonos en el papel que juega en ellas la noción de afectividad. Finalmente, delineamos los desarrollos actuales de una filosofía de los afectos, conectándolos con la filosofía de Simondon pero mostrando a la vez en qué medida nos obligan a ir más allá de ella.

Abstract

In this paper, we explore the possibilities offered by Simondon's philosophy of individuation to subvert the ontological divisions between matter and thought, and between inert and living matter. To do this, we start from the transformation of the concept of potency operated in his philosophy with regard to the classical conception, in order to develop the concept of a self-actualizing structure that



crosses all dimensions of reality. We stop next in the differences Simondon notices between physical and biological individuation, focusing on the role that the notion of affectivity plays in them. Finally, we outline the current developments of a philosophy of affects, connecting them with Simondon's philosophy but at the same time showing to what extent they force us to go beyond it.

Palabras clave: potencia, Aristóteles, Simondon, filosofía de los afectos.

Keywords: potency, Aristotle, Simondon, philosophy of affects.

Introducción: topologías del pensamiento

La narración de la historia de la filosofía se ha articulado habitualmente en base a ciertas distinciones conceptuales ante las cuales se han *topado* los filósofos, obligándolos a tomar partido y conformando así escuelas rivales de pensamiento. Hay un cierto gusto por exponer el pensamiento como una guerra dialéctica de ideas, con unos ciertos momentos geniales de síntesis tales como Aristóteles o Kant. La posibilidad de una diplomacia bien informada que logra disolver los conflictos es excluida en estas narraciones, pues la síntesis es concebida como una amigable conciliación temporal entre conceptos cuya contraposición no es puesta en duda. Pero tal vez la genialidad no ha de buscarse en estos diplomáticos conciliadores que logran armisticios temporales, sino en una casta de diplomáticos beligerantes que cuestionan la pertinencia y la existencia del conflicto mismo. Es ya un lugar común, entre los intérpretes de la filosofía de Simondon, la consideración de este último como uno de esos diplomáticos beligerantes que ayudan a "subvertir las oposiciones clásicas" (Barthélémy, 2005a y 2005b).

Nos interesan aquí las labores diplomáticas realizadas por Simondon en dos campos de batalla recurrentes en el pensamiento moderno: la división entre pensamiento y materia y, dentro de ella, la división entre materia inerte y



materia animada. Ambas pueden ser remitidas a la “Gran Partición” entre humanos y no-humanos de la que nos habla Bruno Latour en su análisis de la modernidad (Latour, 1991): por un lado tendríamos una naturaleza, materia u objeto trascendentes a lo humano pero cognoscibles a través de la ciencia moderna, esto es, neutral, objetiva y desinteresada; por otro lado estarían la sociedad, cultura, sujeto o pensamiento, definidos por la libertad de su auto-producción inmanentista¹. El nacimiento de la ciencia y de la política modernas significaría el establecimiento de dos divisiones absolutas: una división cronológica dentro de Occidente entre los modernos y los premodernos, y una división geográfica entre los occidentales, equipados con su objetividad científica y sus constituciones políticas, y los no-occidentales equipados con la superstición propia de sus sabidurías populares. Latour afirma en su obra que dicha gran partición es una ficción cuyos efectos son innegables: la proliferación de híbridos, llamados cuasi-objetos, cuya naturaleza no puede ser reducida a ninguno de los dos polos, ni a la trascendente naturaleza ni a la inmanente sociedad. La modernidad sería así la prolongación más efectiva de lo que nunca ha dejado de ser, es decir, no-modernidad. La postmodernidad sería entonces una nueva prolongación de la modernidad precisamente en la medida en que trata de situarse tras ella, aceptando así la ficticia auto-posición de esta última como actor absolutamente diferenciable.

Una de las consecuencias de la aceptada división ontológica entre materia y pensamiento reside en que este último es despojado de toda materialidad y espacialidad, o bien es reducido al correlato material en el que se supone que tiene asiento, es decir, el cerebro. De la misma manera, la materia es despojada de toda dimensión abstracta que le permita estar en exceso sobre sí misma, o bien este exceso creativo es considerado como un mero epifenómeno de la materia. Nuestro objetivo es explorar en qué medida Simondon nos puede ayudar a desarrollar estrategias conceptuales decididamente no-modernas (y, por tanto, tampoco antimodernas o postmodernas) que nos permitan situarnos fuera de la elección entre reducciones materialistas y subjetividades espiritualistas, y asimismo fuera



tanto de la síntesis kantiana como de las disoluciones postmodernas de la subjetividad que todavía no han reencontrado la naturaleza.

Como primer movimiento, partiremos de la idea de que los grandes problemas filosóficos pueden ser entendidos como problemas espaciales². Podemos detectar a lo largo de la historia del pensamiento un privilegio de la verticalidad, con un marcado gusto por las grandes alturas. Así, estamos acostumbrados a un lenguaje en el que hablamos de las elevadas ideas y virtudes (humanas) frente a los bajos y abyectos instintos (animales). Nos parece natural situar a Dios en los cielos, pero no en las catacumbas. En caso de que haya un principio generador de realidad, éste realiza su actividad productora siguiendo una verticalidad descendente. Se generan así capas o estratos ontológicos que adoptan habitualmente una forma piramidal y en los que la realidad superior siempre ha de ser buscada arriba. Frente a este privilegio de la verticalidad, consideramos que Simondon nos permite desarrollar una concepción horizontal de la auto-producción de lo real, ejemplificada en su concepto de transducción y en su rechazo de la aptitud del esquema inductivista que opera mediante géneros y especies, así como del esquema deductivista que parte de unos principios últimos, para dar cuenta de la productividad ontogenética.

Se puede objetar fácilmente que este privilegio de la verticalidad ya no está presente en la metafísica moderna, pues no hay ningún problema para situar sujeto y objeto en el mismo plano. Operan en ella nuevas distinciones espaciales asentadas en la división entre interioridad y exterioridad, entre immanencia y trascendencia. Así, en el origen de las problemáticas modernas hallamos la tendencia a pensar en términos geométricos (euclidianos) lo que puede ser pensado en términos topológicos (no-euclidianos)³. La topología nos muestra que la distancia abstracta entre puntos puede ser pensada como la contigüidad de una transformación topológica. La atención dedicada por Simondon a los procesos ontogenéticos, los cuales generan ellos mismos su propia topología y cronología, permiten salvar la distancia entre interioridades immanentes y exterioridades trascendentes, y arrojar luz sobre la zona oscura



de la comunicación entre ambas. Permiten pensar lo que Latour denomina el “Imperio del Medio”.

Como segundo movimiento, consideraremos que las nociones de resonancia, tonalidad, modulación o vibración no son relativas exclusivamente a ciertas realidades del mundo material inerte, y que la noción de afectividad no se limita a la materia viva. Conceder un estatus ontológico a dichas nociones, transformándolas así en conceptos, nos permitirá explorar la potencialidad relacional de la materia generadora de una multiplicidad de dimensiones, humanas y no-humanas, vivas e inertes. La capacidad de resonar, de modular afectos, de afectar y ser afectado, se mostrará como el origen de lo que llamaremos la estructura auto-actualizante de lo real. Aparecerán nuevos problemas espaciales que nos obligarán a evitar el peligro de un holismo relacional y a distinguir ecologías particulares de individuaciones a diversas escalas (topológicas y cronológicas), esto es, a restringir el alcance del poder de los afectos.

1. La transformación del concepto de potencia

Una de las perplejidades que movilizó a la filosofía griega es el asombro ante el cambio que apreciamos en el mundo sensible. Los intentos de dar cuenta del origen de este cambio o devenir es algo que continúa movilizándolo al pensamiento filosófico actual. Si el concepto de *physis* sigue siendo válido para englobar a los filósofos llamados presocráticos, es porque ellos situaron dicho origen en lo que ahora llamaríamos un elemento concreto del mundo material (agua, aire etc.) o en la mezcla de varios de ellos. Sin embargo, estos elementos no operan ontológicamente como elementos concretos, pues introducen ya la remisión de la variabilidad y la multiplicidad del mundo sensible a un monismo sustancial, incluso en el caso de que se acepte una variedad o una mezcla de sustancias.

La frontera que delimita la filosofía presocrática de la filosofía platónica se puede caracterizar por la idea de que el *eidos* que confiere su aspecto o esencia a los entes del mundo sensible se sitúa, por primera vez, en un mundo



suprasensible al que únicamente se puede acceder por medio de la inteligencia. El mundo sensible debe su ser a la participación en un mundo de las ideas inteligibles. ¿A qué se debe entonces que apreciemos un cambio? La variabilidad presente en los entes sensibles se explica por medio de la introducción de un cierto coeficiente de imperfección en la participación. La auténtica realidad, el mundo de las ideas, es eterna e inmutable; los seres sensibles, por el contrario, ofrecen una ilusión de cambio debido a que son una copia imperfecta de dichas ideas. La clave parece encontrarse, por tanto, en la operación de la participación.

Hemos realizado esta breve introducción al pensamiento griego para poder situar mínimamente el problema al cual se enfrenta Aristóteles, ya que tomaremos a éste como referente de la concepción clásica de potencia. Frente a la concepción platónica de los *eidos* trascendentes, ordenados jerárquicamente en una pirámide encumbrada por la Idea del Bien, Aristóteles aborda la cuestión del devenir desde el mundo sensible mismo⁴. Para ello, introduce dos pares conceptuales cuya interrelación resulta reveladora. Interrogándose, a la manera presocrática, sobre el origen de los entes sensibles, considera la existencia de cuatro causas, entre las cuales distingue una causa formal (*morphé*) y una causa material (*hyle*). La noción platónica de *eidos* -por lo demás, una palabra corriente del griego antiguo, que designa el aspecto que presentan los entes- no desaparece de los escritos aristotélicos, pero en ellos acompaña a *morphé*. De esta manera, Aristóteles retira a los *eidos* su carácter trascendente y elimina el problema de la participación. Lo cual no quiere decir que la cuestión de los universales desaparezca; Aristóteles trata de solucionar el problema de la relación entre lo universal y lo particular a través del esquema inductivo de géneros y especies, el cual presenta, de nuevo, una forma piramidal.

La distinción entre materia y forma es contemporánea al ente; el segundo par conceptual al que aludíamos opera, por el contrario, en un plano diacrónico: se trata de la distinción entre ser en potencia y ser en acto⁵. El cambio es explicado por Aristóteles concibiendo estas dos modalidades de ser, ya que el movimiento -fuente del cambio- es definido como el paso de la



potencia al acto. El concepto de potencia le permite a Aristóteles dar cuenta de aquello que no está presente en la actualidad de un individuo pero que puede estar presente en una actualidad ulterior; así entendida, la potencia aristotélica puede ser caracterizada como un no-ser-todavía que introduce un plano de trascendencia en la inmanencia misma del mundo sensible. De la misma manera que la operación de participación constituye una zona oscura en el esquema platónico, la operación de actualización no resulta clara en el esquema aristotélico. Pues Aristóteles se preocupa de decirnos que un individuo en acto puede presentar nuevos aspectos o efectuar ciertas capacidades en un acto posterior, pero no se preocupa tanto de atender a los sistemas relacionales en los que esta posibilidad se hace efectiva. Trataremos de mostrar que la explicitación de los mecanismos que posibilitan dicha operación permite despojar a la potencia de su carácter trascendente, lo que obligará a abandonar la idea de una potencia situada en el individuo en favor de una concepción relacional en la cual es situada en la diferencia. En este giro detectamos el rasgo fundamental de la transformación del concepto que queremos exponer.

Debemos atender primero a diversos elementos del esquema aristotélico que nos permitirán apreciar dicha transformación. Aristóteles emplea el término *dynamis* para referirse a la potencia, mientras que para acto emplea dos términos, *energeia* -proveniente de *ergon*, trabajo- y *entelecheia* -proveniente de *telos*, finalidad o perfección: “mantenerse continuamente en la completud de ser lo que se es y esforzarse por llegar a ser lo que es” (Aristóteles, 2005: LXI-LXIII)-. Por otro lado, los dos pares conceptuales se interrelacionan por medio de la asociación de la potencia con la materia bruta e indeterminada, y del acto con la forma activa y generadora. Puesto que una de las tesis aristotélicas básicas afirma la primacía del acto sobre la potencia, asimismo la forma posee una preeminencia sobre la materia.

Comprender el devenir a partir de la dicotomía entre potencia y acto significa concebir la actualización como el desplegamiento de unas posibilidades prefijadas de antemano; la potencia es real únicamente en la medida en que no lo es todavía, y el devenir es una sucesión de actualidades

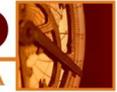


que se limitan a llenar los huecos de un espacio de posibles permutaciones. Para evitar confusiones, hemos de aclarar que en Aristóteles lo único real es el acto, y consideramos que esta sustracción de toda realidad a la potencia es un error que Simondon nos puede ayudar a subsanar. La potencia no ha de ser identificada con la posibilidad de una actualidad posterior, con un no-ser-todavía, y es por ello que nos parece relevante, como veremos a continuación, la noción moderna de potencial como una capacidad *real* de transformación. La potencia es identificada con la posibilidad porque el pensamiento piensa hacia atrás, cuando la actualidad ya está dada (Bergson, 1990). Por el contrario, pensar la potencia como algo real sin ser actual obliga a introducir en ella una indeterminación positiva que no tiene nada que ver con la carencia asignada por la teoría hilemórfica a la informe materia, expectante ante la llegada del acto-forma.

Reducir el pensamiento aristotélico a estos conceptos binarios facilita la exposición, pero no hace justicia a su riqueza. Zubiri señala, con la genialidad que lo caracteriza, que esa idea de una indeterminación positiva ya está presente en Aristóteles:

“Aristóteles emplea dos fórmulas para decirnos qué es el movimiento y el devenir: la una es un poco simple, pero afecta mucho a su pensamiento: y es decir que es *energeia atelos*, que el movimiento es un acto imperfecto. (...) Ahora le importa sobremanera a Aristóteles decir en qué está el carácter positivo de este acto inacabado, y en qué consiste su inacabamiento en tanto que tal. Y Aristóteles nos lo dice en una fórmula, de la cual se han reído muchos a lo largo de toda la historia de la Filosofía y que, sin embargo, es muy simple, y además es la única definición del movimiento que se ha dado con rigor en toda la historia de la Filosofía, y eso hay que decirlo. El movimiento es una potencia no pura, sino cuando está actuando como tal potencia, sin haber terminado de producir todo su efecto. Entonces es cuando la sustancia es móvil (...). Dicho en castellano: el movimiento no consiste ni en poder ni en ser, sino en estar pudiendo” (Zubiri, 2006: 46-47)⁶.

La fórmula *energeia atelos* resulta interesante porque trastoca claramente, a la luz de los términos griegos que hemos expuesto, la dicotomía potencia-acto: el movimiento es un acto-*energeia* que sin embargo es *a-teles*. No es, por tanto, una cosa acabada, una *entelecheia*. Trasladándonos a la física moderna, encontramos una transformación del concepto de potencia, entendida como la capacidad que posee un sistema para realizar trabajo. Se



trata de la noción de energía potencial, la cual, como vemos, trastoca de manera más radical la dicotomía que venimos exponiendo, ya que se toma uno de los términos para acto, *energeia*, caracterizándolo como potencial. Tal como nos señala De Broglie (1941), uno de los desafíos que plantea la noción de energía potencial reside en que no puede ser definida atendiendo a la individualidad de los componentes de un sistema, sino únicamente a la relacionalidad entre ellos: un sistema posee energía en forma potencial si encontramos una diferencia en él, ya sea de altura, de temperatura o de composición química.

Con estos elementos podemos exponer el abordaje simondoniano del problema. Respecto a las dos dualidades expuestas, Simondon centra sus críticas en la oposición entre materia y forma, ya que considera que la teoría hilemórfica, junto al sustancialismo, son las dos principales vías que se han seguido tradicionalmente para dar cuenta del individuo. Ambas son consideradas cuanto menos insuficientes porque parten de unos principios abstractos anteriores al proceso de individuación -materia, forma-, o bien toman como principio *uno* de los resultados del mismo, el individuo, al cual se le atribuyen las características sustanciales de unidad, identidad y permanencia: “en los dos casos existe una zona oscura que recubre la operación de individuación. Esta operación es considerada como cosa a explicar y no como aquello en donde la explicación debe ser encontrada: de ahí la noción de principio de individuación” (Simondon, 2005: 24). Por el contrario, el núcleo de la filosofía simondoniana consiste en no tomar al individuo como algo ya dado para buscar después un principio que le da origen, sino como el resultado parcial de un proceso de individuación en el cual dicho origen ha de ser buscado, esto es, “*conocer el individuo a través de la individuación antes que la individuación a partir del individuo*” (Simondon, 2005: 24; énfasis original).

La individuación es entendida como un desfase del ser o, dicho de otra manera, Simondon desarrolla una concepción polifásica del ser; el devenir es la dimensionalidad propia de este desfase. Es el proceso por el cual la realidad preindividual da lugar al individuo, pero no sólo a él: el individuo posee un complemento de ser, un medio asociado, que impide absolutizarlo a la manera



sustancialista. Esta realidad preindividual es concebida topológicamente como una heterogeneidad discontinua de órdenes de magnitud, cada uno de los cuales posee su propia cronología; esta heterogeneidad implica una incompatibilidad, la cual, nos dice Simondon, es “rica en potenciales” (Simondon, 2005: 25). En este primer acercamiento energético al problema de la individuación, Simondon dirige su atención hacia el uso de la noción de energía potencial en la termodinámica. Parte de la dicotomía en la termodinámica clásica entre los estados inestables de un sistema, en los cuales hay presencia de energía potencial, y los estados estables, en los cuales la energía potencial se ha agotado y por tanto ya no es posible ninguna transformación. La transición entre estos dos estados le parece un esquema insuficiente para expresar los procesos de individuación, y por ello le concede una gran importancia a la noción de metaestabilidad, introducida en la físico-química por Ostwald y en la ciencia de los materiales por Gibbs. Los estados de equilibrio metaestable son aquellos en los que una pequeña adición exterior de energía es suficiente para que un sistema devenga inestable y finalmente estable; también existe la posibilidad, tal como muestra Simondon en el ejemplo de las formas alotrópicas del azufre (Simondon, 2005: 79-80), de una sucesión de equilibrios metaestables. Simondon transforma la noción de metaestabilidad en un concepto básico de su filosofía de la individuación: por un lado, la concepción de la realidad preindividual como metaestabilidad le permite expresar la potencialidad presente en ella para originar nuevas estructuras, y la individuación consiste precisamente en ese proceso de estructuración, que Simondon denomina *información* o *transducción*; por otro lado, la idea de una sucesión de equilibrios metaestables indica la posibilidad de una estructuración del sistema que sin embargo no agota la energía potencial presente en él, por lo que son posibles futuras estructuraciones o individuaciones. Antes de que la primitiva individuación se haya consumado, una nueva individuación -más amplia, más vasta, que incluye nuevos potenciales- es posible. Simondon acude a la noción de *neotenzación* para nombrar esta capacidad, la cual se encuentra en la base de la articulación que

establece entre los diversos regímenes de individuación: físico, biológico y psíquico-colectivo.

Como vemos, Simondon concede un gran valor a la noción científica de energía potencial: “la consideración atenta del tipo de realidad representada por la energía potencial es extremadamente instructiva para la determinación de un método apropiado para el descubrimiento de la individuación” (Simondon, 2005: 68). Sin embargo, también señala sus limitaciones, ya que considera que su utilización en la física “no es absolutamente clara y no corresponde a una extensión rigurosamente definida” (Simondon, 2005: 67). Aquí apunta a la idea de que en términos cuantitativos absolutos posee la misma energía un sistema en el cual está uniformemente repartida (y, por tanto, no posee energía potencial) que un sistema en el cual no lo está y, en algunos casos, definir la fracción de energía potencial de la energía total sistema no es fácil. De todas maneras, lo que resulta claro es que la energía potencial está ligada a una “relación de heterogeneidad”. Por otro lado, debemos señalar la evolución en el proyecto simondoniano desde una perspectiva primitivamente energética hacia una perspectiva informacional. La consideración de la metaestabilidad propia de la realidad preindividual marca una de las condiciones de posibilidad de la individuación, pero los mecanismos de actualización de los potenciales no han sido explicitados hasta ahora. Puesto que la idea es ofrecer una imagen inmanentista del devenir a través de la afirmación de su carácter inventivo y auto-productivo, estos mecanismos o, mejor dicho, estos descubrimientos o resoluciones, son los que trataremos de desvelar a continuación.

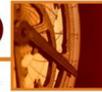
2. La estructura auto-actualizante de lo real

Refiriéndose a la relación de Simondon con el concepto aristotélico de potencia, Filippo del Lucchesse nos dice lo siguiente: “A pesar de que el lenguaje de Simondon está basado en la inmanencia y en la relación horizontal, éste todavía descansa en la idea binaria tradicional de la *dinamys/energeia*” (Del Lucchesse, 2009: 183); “ser en acto proviene de ser en potencia, el cual



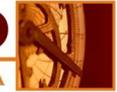
es no-ser en acto. El ser y la individuación siguen el camino de una transformación teleológica de la *dynamis* en *energeia*. Simondon no es completamente exitoso en la superación este esquema” (Del Lucchesse, 2009: 184). Si bien la concurrencia de elementos teleológicos en ciertos momentos del pensamiento simondoniano, tales como la postulación de una normatividad intrínseca que dota de sentido al devenir (Simondon, 2005: 317-335) o la aspiración a la reintegración del ser en una unidad originaria por medio del pensamiento filosófico (Simondon, 1958: 159-241), no son cuestiones menores en la interpretación del mismo⁷, consideramos que su comprensión de los procesos de individuación no puede ser apreciada si permanecemos en el terreno clásico de la idea de *dynamis* en su oposición a *energeia*, y que esto constituye un error que oculta la originalidad de su filosofía. La potencialidad de la realidad preindividual no reside en que apunta teleológicamente a una actualidad todavía por venir, ya que la potencia es entendida como un problema a resolver cuyas posibles resoluciones no están contenidas en los términos del mismo: el desfase del ser no es un mero desarrollo o desplegamiento, sino una auténtica invención. Individuar o individuarse consiste en inventar soluciones para problemas que son indiferentes a la aparición de dichas soluciones: es la solución la que convierte la incompatibilidad o falta de comunicación inicial en un problema a resolver. Por otro lado, la reducción que realiza Del Lucchesse del esquema *dynamis/energeia* a una “transformación teleológica” es un tanto apresurada, y en este contexto sería más apropiado hacer una crítica del concepto aristotélico de *entelecheia* en lugar del de *energeia*.

Hemos definido la realidad preindividual como la coexistencia de una heterogeneidad de órdenes de magnitud. Los procesos de individuación comienzan cuando una singularidad realiza una actividad de mediación entre ellos; se forma entonces lo que podemos llamar un sistema de individuación, cuya metaestabilidad es lo que permite a la singularidad propagarse en ellos, es decir, realizar un proceso de transducción; cuando la singularidad inicia este proceso, Simondon nos dice que el sistema se haya en un estado de resonancia interna. Que el sistema resuene quiere decir que los órdenes de



magnitud previamente incompatibles se encuentran en un estado de comunicación interactiva. La clave que explica la transformación de la incompatibilidad en comunicación, y de la disparidad en significatividad, se encuentra en la actividad relacional de la singularidad. Sería un error comprender esta actividad como una mera compatibilización, ya que la comunicación entre los órdenes heterogéneos se puede dar únicamente a través de la creación de una nueva dimensión no contenida en ellos: “es el descubrimiento de la dimensión de resolución, o también de la significación, que es la dimensión no contenida en las parejas de disparidad y gracias a la cual estas parejas devienen sistemas” (Simondon, 2005: 208).

Este avance productivo a través de la invención o resolución es lo que nos permite hablar de una estructura auto-actualizante de lo real. A primera vista, situar en la realidad la capacidad para auto-actualizarse puede parecer una redundancia, y esto exige un desarrollo del concepto. Mientras que en el esquema aristotélico nos encontramos con una sucesión cronológica de actos en el que la noción de potencia se introduce para dar cuenta de las posibles novedades que pueden aparecer en él, el concepto de sistemas auto-actualizantes de individuación permite situar en un mismo plano de inmanencia a la realidad preindividual -fuente de la potencialidad- y a la singularidad-individuo -actividad relacional e inventiva que constituye el origen de la novedad-. Tanto la potencia como la actualidad son realidades que forman parte del mismo sistema gracias a la relación en que consiste el individuo; es en este sentido que encontramos en Simondon la defensa y el desarrollo de una forma fuerte de ontología relacional: relación no quiere decir conexión, sino invención; el individuo actualiza porque genera una nueva dimensión en la que la actualización es posible. La gran novedad estriba en que la capacidad de actualización no se sitúa en el individuo, el cual posteriormente poseería una nueva actualidad; esta capacidad se sitúa en la continua actividad de comunicación entre los órdenes de magnitud cuyo resultado y agente es el individuo. La formulación es similar porque nos reenvía una vez más a la actividad del individuo, pero una gran diferencia se ha infiltrado: el centro y los términos de la actividad no se pueden comprender de manera aislada.



La imagen espacial que nos ofrece el concepto clásico de potencia es la de una línea con puntos potenciales y puntos actuales; la imagen sugerida aquí responde más bien a la de los círculos de unos sistemas de individuación cuyo devenir está indeterminado. Esta indeterminación no ha de ser pensada como una falta de condicionamiento; los órdenes de magnitud dispares puestos en comunicación en un sistema de individuación dado condicionan pero no determinan la manera en que el individuo realiza dicha comunicación. El coeficiente de apertura o indeterminación reside en esa labor inventiva y relacional que constituye el ser del individuo y cuyo modo concreto en el que se lleva a cabo le confiere a este último su haecceidad. Ahora bien, ¿qué es lo que se actualiza?, ¿qué es lo que se individúa? Ciertamente, decir que “lo real” es lo que se “auto-actualiza” puede resultar no sólo redundante, sino que en cierto modo escabulle el problema. Si el concepto de auto-actualización puede poseer algún valor, es únicamente a través de la diferenciación de ecologías particulares de individuación; de ahí que los conceptos de realidad preindividual y de individuo no han de ser entendidos según una relación de trascendencia o de exterioridad. Ambos forman parte de sistemas concretos de individuación a diferentes escalas; el concepto abstracto de realidad debe ser sustituido por los conceptos ecológicos de microindividuación y macroindividuación. No hay *una* realidad o *un* devenir que se auto-actualiza, sino que hay nichos ecológicos particulares de auto-actualización⁸. Es necesario trasladar el concepto de potencia desde el individuo hacia una cierta noción de sistema, pero si no podemos distinguir la concreción o la particularidad de los sistemas no habríamos ganado nada, simplemente haríamos viajar a la abstracción desde un lugar más restringido -el individuo- a uno más amplio -el sistema, la realidad, el devenir-.

La aportación de Simondon resulta de gran valor porque realiza ambos movimientos. Volviendo a los objetivos expresados en la introducción, Simondon nos ayuda a desarrollar un lenguaje -poblado por los conceptos de resonancia, modulación, comunicación, relación- que permite superar las grandes divisiones de la metafísica clásica y moderna: materia/forma, inerte/vivo, humano/no-humano, naturaleza/sociedad, social/individual etc. Y

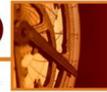


esto lo realiza por medio del descubrimiento de un modo de realidad “más profundo” que atraviesa todas las dimensiones ontogenéticas de lo real. Sin embargo, desarrollar un lenguaje abstracto que aplane todas estas dimensiones significa eludir el problema de la diferencia por medio de la comodidad de la abstracción. Tal vez, la equivocación de la modernidad no reside en que haya magnificado las diferencias sino en que ha sido incapaz de apreciar una continuidad -que puede ser discontinua- entre ellas. La gran tarea que asume Simondon consiste en dar cuenta de la pluralidad en el seno de una horizontalidad ontológica.

No podemos abarcar aquí la inmensa riqueza y el pequeño detalle de los análisis en los que Simondon hace justicia a la pluralidad de lo real. Nos centraremos, antes de pasar al último punto, en las distinciones que establece entre individuación física e individuación biológica. Simondon rechaza que el materialismo, y en general cualquier forma de reduccionismo, sea una vía adecuada para dar cuenta de la relación entre lo inerte y lo viviente, ya que considera que incurre en el mismo error que las doctrinas vitalistas o espiritualistas, esto es, asumir la materia como algo inerte y carente de organización que debe ser animado por un principio ajeno a ella para dar lugar a los seres vivos:

“en el materialismo, hay una doctrina de los valores que supone un espiritualismo implícito: la materia está dada como organizada de manera menos rica que el ser viviente, y el materialismo trata de mostrar que lo superior puede salir de lo inferior. Constituye una tentativa de reducción de lo complejo a lo simple. Pero si, desde el comienzo, se estima que la materia constituye unos sistemas dotados de un nivel muy alto de organización, no se puede jerarquizar tan fácilmente vida y materia” (Simondon, 2005: 159).

No obstante, esto no le impide a Simondon extraer de la individuación física el esquema paradigmático de la individuación con el que abordará los demás regímenes de individuación y que podemos resumir así: los procesos de individuación consisten en la transducción o propagación amplificante de una singularidad en un campo metaestable dotado de resonancia interna. Este esquema no es empleado como una herramienta que permita aplanar las diferencias entre los diversos regímenes, sino precisamente como un método



que permita descubrir dichas diferencias sin establecer una jerarquía ontológica vertical que nos lleve de lo supuestamente inferior a lo supuestamente superior, desde lo inerte hasta lo vivo, y desde lo vivo hasta lo humano y lo social. Así, Simondon nos dice que “habría entonces, entre lo inerte y lo viviente, una diferencia cuántica de la capacidad de recepción de información, más que una diferencia sustancial” (Simondon, 2005: 151). En la individuación física, la actividad de información (o transducción de la singularidad) se produce de manera brusca e inmediata: la singularidad comienza a estructurar el campo metaestable propagándose a través de él hasta que se agota la energía potencial del sistema y la estructuración es completa. Esto no quiere decir que el proceso no pueda ser interrumpido y continuado posteriormente, sino que a nivel físico la individuación no es mediatizada por una estructura que posea una capacidad regulatoria. Es en este sentido que la individuación física es inmediata.

Por su parte, “lo viviente se caracteriza por el hecho de que descubre en su propio campo de realidad unas condiciones estructurales que le permiten resolver sus propias incompatibilidades, la distancia entre los órdenes de magnitud de su realidad, mientras que la materia inerte no tiene ese poder de autogénesis de estructuras” (Simondon, 2005: 151). A nivel físico, la singularidad constituye la solución a la problemática que plantea la heterogeneidad de los órdenes de magnitud, y esta solución simplemente se propaga en un proceso iterativo; en el ser vivo la solución no está dada pues éste posee la capacidad de autogenerar o inventar las soluciones estructurales para los problemas existenciales que le han dado y le siguen dando origen, y la muerte significa la incapacidad para seguir creando nuevas soluciones. Dicho de otra manera, la estructuración del individuo físico se da únicamente en su exterioridad, en el límite entre la singularidad y el campo metaestable, mientras que el ser vivo posee una genuina interioridad caracterizada por la invención de nuevas estructuras.

La génesis de un ser vivo consiste en la creación de una estructura topológica en la que la exterioridad y la interioridad se relacionan a través de la mediación de una membrana polarizada. El interior está topológicamente en



contacto con el exterior en el límite del ser vivo (“no hay distancias en topología”), por lo que “todos los productos de la individuación pasada están presentes sin distancia y sin retraso” (Simondon, 2005: 227). La interioridad es pasado condensado, la exterioridad es lo que puede advenir, es decir, ser propuesto a la asimilación, y por último la membrana polarizada, la cual realiza la operación selectiva de paso o de rechazo, es el presente, “metaestabilidad de la relación entre interior y exterior, pasado y porvenir” (Simondon, 2005: 228). Debemos distinguir entonces tres actividades en el ser vivo: una actividad motora de diferenciación que corresponde a la acción y cuya direccionalidad va del interior al exterior; una actividad receptora de integración que corresponde a la percepción y al conocimiento, con una direccionalidad inversa; por último, percepción y acción han de estar relacionados por medio de una tercera actividad que realiza esa mediación de la que hablábamos: es la afectividad, puente entre la multiplicidad de la diferenciación y la unidad de la integración:

“La afectividad realiza un tipo de relación que, en términos de acción, sería conflicto, y, en términos de conocimiento, incompatibilidad; esta relación no puede existir más que al nivel de la afectividad, porque su bipolaridad le permite realizar la unidad de lo heterogéneo; la cualidad es transductiva por naturaleza, pues todo espectro cualitativo une y distingue unos términos que no son ni idénticos ni extraños entre ellos” (Simondon, 2005: 163).

El concepto de afectividad le permite a Simondon no sólo articular la relación entre materia inerte y viva, sino asimismo la relación entre la materia viva y el pensamiento. Una vez más, Simondon no aprecia una diferencia sustancial entre la realidad biológica y la realidad psíquica, y dirige sus ataques hacia el antropocentrismo que trata de establecer una frontera definitoria entre ambas: “No hay una naturaleza, una esencia que permita fundar una antropología; simplemente, un umbral es atravesado: el animal está mejor equipado para vivir que para pensar, y el hombre para pensar que para vivir. Pero tanto el uno como el otro viven y piensan, de manera corriente o excepcional” (Simondon, 2005: 165). El psiquismo aparece cuando la afectividad es incapaz de seguir realizando su actividad regulatoria entre la percepción y la acción. Si el ser vivo estuviera autosatisfecho en sus límites somáticos y en su relación con el medio (es decir, si no se abriera en él una



nueva problemática), no aparecería la dimensión psíquica. Pero su incapacidad para resolver en unidad la dualidad de la percepción y la acción provoca la aparición de una problemática que la transducción simple de la afectividad regulatoria no logra resolver. Al ocurrir esto, la afectividad abandona su papel central -ejercer de puente regulatorio entre la percepción y la acción- y se sitúa al lado de las funciones perceptivo-activas. Para Simondon, este proceso por el cual la afectividad deja de ser una actividad resolutoria, y se convierte en una nueva problemática que el ser vivo ha de resolver, se manifiesta en la emoción. No resulta útil partir de una división en el ser vivo entre una parte no-reflexiva -instintiva, animal- y una parte reflexiva -pensamiento auto-consciente-, y a continuación situar la emoción como un contacto con esa parte no-reflexiva. La emoción indica una desindividuación provisional del ser vivo, una nueva caída en la realidad preindividual por la cual se abarcan nuevos potenciales que exigen nuevas resoluciones. Emocionarse no es una carencia, no es una falta de reflexión; es abrir la posibilidad de conectar en una dimensión que sobrepasa al individuo, de descubrir una indeterminación positiva en la no-individualidad. Simondon nos explica que esto se debe a que la emoción pone en comunicación su parte no individuada, la realidad preindividual que cada ser vivo porta consigo, con la de los demás seres vivos. De ahí que considere que la problemática psíquica no puede ser resuelta a nivel individual; el psiquismo individual puede darse como un momento provisional del proceso, pero las problemáticas que se ponen en juego sólo pueden ser resueltas a nivel colectivo. Esta temática desborda lo que queremos exponer aquí, pero es necesario aclarar que lo colectivo no puede ser identificado con lo social; no tendríamos por una parte una sustancia-individuo cuyas relaciones inter-individuales darían lugar por otro lado a una sustancia-social, sino que la dimensión colectiva forma parte del individuo mismo, y la capacidad de emoción es lo que hace palpable e introduce al individuo en esa dimensión colectiva.



3. Hacia una filosofía horizontal de los afectos

Las aportaciones de Simondon nos permiten poner en duda la división clásica entre materia y forma, y hemos tratado de trasladar sus críticas hacia uno de los correlatos de dicha división, esto es, la dualidad de potencia y acto. Simondon devuelve a la materia la capacidad de estar en exceso sobre sí misma y de auto-organizarse, y esto lo hace por medio del desarrollo de una ontología relacional. Él rechaza la idea de una informe materia cuya potencialidad para ser organizada ha de ser actualizada por la forma; la auto-actualización se produce en el seno de unos sistemas individuantes compuestos no sólo de un elemento material y de un elemento estructural, sino también de energía. Es la posibilidad de conformar sistemas, de comunicarse interactivamente a través de una relación creadora, lo que confiere a la materia la capacidad de generar nuevas dimensiones.

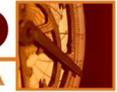
Asimismo, Simondon nos ayuda a desarrollar un lenguaje horizontal con el que dar cuenta de esa capacidad auto-productiva de lo real. Al tratar de penetrar conceptualmente en los procesos de individuación, Simondon se sitúa en un lugar previo a las grandes divisiones tales como materia/vida, materia/pensamiento, humano/no-humano, naturaleza/sociedad etc. Esto es lo que le permite investigar una problemática anterior a aquella que ha dominado el pensamiento moderno, esto es, la pregunta trascendental acerca de las condiciones de posibilidad de conocimiento, las cuales, tal como afirma Simondon, “son de hecho las *causas de la existencia* del ser individuado” (Simondon, 2005: 264; énfasis original). La transductividad ontogénica de los procesos de individuación atraviesa, explica y genera todas esas divisiones que establecemos en lo real; una vez que atendemos a los procesos de génesis, podemos apreciar una contigüidad entre lo que, desde el punto de vista de los individuos ya formados, aparece como separado o dividido.

El desarrollo de una filosofía horizontal de los afectos recoge algunos de los elementos de la filosofía de Simondon, tales como la transformación de las nociones de resonancia y modulación -habitualmente restringidas a ciertas realidades del mundo material- en conceptos que pasan a formar parte del



vocabulario básico de una ontología que trata de dar cuenta de la pluralidad de lo real o, mejor dicho, de la génesis de esa pluralidad de dimensiones, transformando así la ontología en ontogénesis. Sin embargo, el núcleo de una filosofía u ontología de la afectividad, que podemos resumir como el proyecto de descubrimiento de una incorporalidad relacional y abstracta en la materia misma, nos obliga a ir más allá de Simondon, y a extender el concepto de afecto a la dimensión puramente física de la materia. Continuamos así el camino abierto por la siguiente interrogación que se hace Brian Massumi: “Simondon observa la conexión entre la auto-reflexión y el afecto. Incluso extiende la capacidad para la auto-reflexión a todas las cosas vivas –aunque es difícil de ver por qué su propio análisis no lo fuerza a extenderla a todas las cosas, vivas o no. (¿No es la resonancia un tipo de auto-reflexión?)” (Massumi, 2002: 36). Este es el punto que nos permite realizar una conexión entre dos aspectos que en la obra de Simondon no llegan a ser conectados: por un lado, sus análisis sobre la potencialidad relacional de la materia y la capacidad de resonancia interna que encontramos en ella; por otro, la importancia que le concede a la afectividad en su concepción de ser vivo. Sin embargo, debemos ser cautos, ya que la mencionada extensión del concepto de afecto a la materia misma no puede ser llevada a cabo si nos atenemos al uso técnico que Simondon hace de la noción de afectividad en la individuación biológica, por lo que es necesario apelar a una tradición de pensamiento sobre el afecto en la que Simondon no indaga. Para ello, nos detendremos brevemente en algunas propuestas actuales que retoman esta tradición: en el desarrollo del concepto de afecto realizado por el propio Massumi, en el concepto de vibración presente en los estudios sónicos de Steve Goodman (2010) y, por último, en la concepción de una materia vibrante en Jean Bennett (2010).

La idea de una afectividad de los cuerpos materiales posee una ilustre tradición cuya figura más relevante es Spinoza, quien la entiende como la capacidad o el poder presente en los cuerpos para afectar y ser afectados, y la cual es retomada en el siglo XX de manera notable por Deleuze y Guattari. En los últimos diez o quince años, la búsqueda deleuziana de modelos teóricos no-representacionales, prerreflexivos, impersonales y asubjetivos ha generado



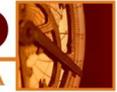
una revalorización del concepto de afecto, hasta el punto de que se ha llegado a hablar de un “giro afectivo” en la filosofía y los estudios culturales⁹. El libro de Massumi es considerado como un punto de referencia en este giro, pese a que lo que encontramos en él no es una reflexión sistemática sobre el afecto, sino una crítica desde un punto de vista deleuziano de la evolución de la teoría cultural. Massumi parte de una reflexión sobre el cuerpo, el movimiento, la sensación y el afecto que nos permite distinguir la potencia de la posibilidad. Observa que la teoría cultural ha estado dirigida por el rechazo tanto de un realismo ingenuo, dejando de lado la materia, como de un subjetivismo ingenuo, obviando las experiencias o sensaciones directas del cuerpo no mediatizadas por la cultura. El cuerpo es considerado como un mero punto, un posicionamiento en una red social de poder. Este posicionamiento externo del cuerpo excluye su movimiento: si acaso, únicamente puede variar su posición en una red de posibilidades predeterminadas. Por su parte, Massumi entiende el movimiento como una relación real pero abstracta de los cuerpos con los lugares potencialmente (indeterminadamente) ocupados por él: “la real incorporalidad de lo concreto” (Massumi, 2002: 5). Y le concede una primacía al movimiento (intensividad) sobre los puntos derivativos generados por él (extensividad). La potencialidad se nos aparece así como la indeterminación del futuro, mientras que la posibilidad es la “retroducción” desde un punto de llegada del movimiento. ¿Cómo se relacionan entonces los cuerpos con esta dimensión incorpórea e indeterminada? A través de la sensación, “una auto-coincidencia disyuntiva directa” (Massumi, 2002: 13), y de la resonancia, “una transformación cualitativa de la distancia en una inmediatez de la auto-relación” (Massumi, 2002: 14). El movimiento es una variación de la intensividad de los afectos, del grado en que los eventos futuros están presentes como “futuridades” [*futurities*]: “este grado es una intensidad corporal, y su presente futuridad una tendencia” (Massumi, 2002: 15).

El afecto nos permite nombrar la dimensión abstracta y relacional de la materia, la presencia de lo potencial en lo actual. Massumi lo conecta, tal como hace Simondon, con la emoción, en la cual está presente lo que escapa a ella: el potencial inactualizado. El afecto no es perceptible pero percibimos que se



escapa, es “auto-reflexión inconsciente o auto-referencialidad vivida” (Massumi, 2002: 36). En los eventos actuales, observamos un espacio de configuración concreto de los términos relacionados. El campo de potencial es inseparable de sus elementos pero es ontológicamente irreducible a ellos: “no está compuesto de partes o términos en relación, sino de *modulaciones*, modificaciones locales del potencial que reconfiguran globalmente (afectos)” (Massumi, 2002: 76). El afecto es entendido como una pura autonomía de la relacionalidad que, si bien es inseparable de las sustancias ya constituidas, Massumi nos explica con una acertada fórmula que las “dobla ontológicamente”, está en exceso sobre su sustancialidad. ¿Qué es entonces el cambio, al cual Massumi le ha concedido una primacía sobre los puntos derivativos? Es el devenir sensible de una modulación de los afectos. La modulación expresa las condiciones de emergencia, el proceso o evento por el cual se introduce una novedad en la configuración interrelacionada de los elementos; el resultado es la realidad emergida, los puntos derivativos. Massumi trata de articular ambas dimensiones, y no se centra únicamente en el proceso de emergencia; la realidad emergida retroactúa sobre las condiciones de emergencia, sobre el campo potencial del afecto. Tal como afirma de manera un tanto rocambolesca, “el devenir deviene revisable y modificable [*writable*]: el devenir deviene historia” (Massumi, 2002: 77).

Las investigaciones de Goodman parten de un interés diferente al de Massumi, pero comparten plenamente la demostración del potencial que presenta una ontología de la afectividad para dar cuenta de manera asubjetiva de fenómenos pertenecientes tanto a la realidad humana como a la no-humana, y para tender puentes entre ambas. Goodman está interesado en la capacidad que posee el sonido para generar afectos, cuyo ejemplo más conocido es la utilización militar del sonido para generar una “ecología del miedo” en la población. Lo interesante de su acercamiento reside en que no parte de un esquema representacional, consciente y subjetivo para dar cuenta de los efectos sónicos, sino que “está concernido con la producción, transmisión y mutación de la tonalidad afectiva” (Goodman, 2010: XV). Lo que busca Goodman es el desarrollo de unas “políticas de la frecuencia”, cuyo



primer paso es la ampliación del término de sonido por medio de una concepción más amplia de la realidad sónica: “El sonido es simplemente una pequeña porción, las vibraciones audibles para los humanos o animales”, por lo que la orientación que él sigue “debería ser diferenciada de una fenomenología de los efectos sónicos centrada en las percepciones de un sujeto humano, como algo ya-hecho, un centro humano interiorizado del ser y del sentir” (Goodman, 2010: 102). De ahí que Goodman explore las potencialidades afectivas de lo que denomina el *unsound*, el espectro de las frecuencias no audibles para el ser humano, esto es, los infrasonidos y los ultrasonidos.

Estas políticas de la frecuencia exigen la construcción de un método cuyas ambiciones sobrepasan el ámbito de la realidad sónica. Ahondando en una tradición en la que Goodman no sólo recoge a Spinoza y Deleuze, sino también a Bergson, Whitehead o Bachelard, su filosofía sónica trata de desarrollar una concepción especulativa en la que ser es vibrar, es decir, lo que llama una “ontología no-representacional de las fuerzas vibratorias” (Goodman, 2010: XV). El gran valor que presenta su estudio para una filosofía de los afectos que trata de superar la división entre humano y no-humano, es la conexión que establece entre la vibración y el afecto:

“el término *afecto* será tomado en el sentido lo más amplio posible para significar el potencial de una entidad o evento para afectar o ser afectado por otra entidad o evento. Desde las sensaciones hasta las vibraciones, esta es una definición que atraviesa mente y cuerpo, sujeto y objeto, lo vivo y lo inerte. De una manera u otra, es la vibración, después de todo, lo que conecta cada entidad separada del cosmos, orgánica o inorgánica” (Goodman, 2010: XIV; énfasis original).

Como último apunte sobre estas direcciones presentes en los desarrollos actuales de una filosofía de los afectos, las cuales apuntan a una conexión entre materia, vibración y afecto, vemos que tratan de ser recogidas en los conceptos de “materia vibrante” y “cosa-poder” acuñados por Jane Bennett (2010). Bennett sigue una orientación similar a la de Goodman, señalando el papel que juegan los elementos no-humanos en la configuración de la realidad humana. Mientras que Goodman se centra en la capacidad sónica para generar afectos, el enfoque de Bennett aborda de manera general la imbricación entre lo humano y lo no-humano, y observa las consecuencias



políticas que ello conlleva en lo que denomina una “ecología política de las cosas”. Siguiendo la línea de la Teoría del Actor-Red de Latour, Bennett pone de manifiesto los desafíos que se plantean para el concepto de agencia una vez que se abandona la idea de una agente consciente, racional y deliberativo como núcleo de la decisión política, y opta por un concepto de agencia distribuida en el cual lo humano y lo no-humano gozan de un mismo estatuto ontológico. Tal como hemos visto en Simondon, Bennett intenta evitar tanto un reduccionismo materialista como un vitalismo espiritualista, y ese es el origen de su concepto de materia vital o vibrante.

Con la excepción de Massumi, los autores mencionados no reivindican la figura de Simondon como un antecedente de lo que hemos llamado una filosofía horizontal de los afectos. Consideramos que esta es una línea a explorar, pues, si bien Simondon restringe el concepto de afecto a los seres vivos, apreciamos una coincidencia de objetivos, para los cuales los desarrollos pormenorizados que encontramos en Simondon acerca de la relación entre la materia, la vida, lo humano y lo colectivo, pueden resultar de gran ayuda. Los diversos conceptos que hemos explorado -resonancia, relación, afecto, vibración- pueden ser incorporados conjuntamente en un dispositivo que nos permite dinamitar las grandes divisiones que han movilizad la metafísica clásica y moderna. Un dispositivo en el que el afecto y la relación son entendidos como el fundamento de la capacidad que poseen las ecologías particulares de individuación de auto-actualizarse, de generar una multiplicidad de nuevas dimensiones. Se trata de un intento, que debe aceptar su carácter precario y especulativo, de que el pensamiento piense hacia delante, antes de que las divisiones se hayan establecido y ordenado jerárquicamente. ¿Cómo se puede pensar lo que todavía no ha aparecido sin asignarle un lugar preconcebido, aceptando su positiva indeterminación?

Referencias bibliográficas

ARISTÓTELES. (2005). *Física*. México: UNAM.

- BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues. (2005a). *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*. Paris: L'Harmattan.
- BARTHÉLÉMY, Jean-Hugues. (2005b). *Penser la connaissance et la technique après Simondon*. Paris: L'Harmattan
- BENNETT, Jane. (2010). *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham & London: Duke University Press.
- BERGSON, Henri (1990[1938]). "Le possible et le réel". En *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* (pp. 99-116). Paris: PUF.
- COMBES, Muriel. (1999). *Simondon. Individu et collectivité*. Paris: PUF.
- DE BROGLIE, Louis. (1941). *Continu et discontinu en physique moderne*. Paris: Albin Michel.
- DEL LUCHESSA, Filippo. (2009). "Monstrous Individuations: Deleuze, Simondon and Relational Ontology". *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 20, nº 2-3, 179-193.
- GOODMAN, Steve. (2010). *Sonic Warfare. Sound, Affect, and the Ecology of Fear*. Massachusetts: The MIT Press.
- LA CAZE, Marguerite y LLOYD, Henry M. (2011). "Editors' Introduction: Philosophy and the 'Affective Turn'". *Parrhesia*, 13, 1-13.
- LATOUR, Bruno. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- LATOUR, Bruno. (2011 [1984]). *Pasteur: guerre et paix des microbes, suivi de Irréductions*. Paris: La Découverte.
- MASSUMI, Brian. (2002). *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Durham & London: Duke University Press.
- SIMONDON, Gilbert. (1958). *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier.
- SIMONDON, Gilbert. (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Jérôme Millon.
- STENGERS, Isabelle. (2003). *Cosmopolitiques, 2 vols*. Paris: La Découverte.
- ZUBIRI, Xavier. (2006). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza Editorial.



Notas

¹ Realmente, el análisis que hace Latour es más complejo, pues detecta también una immanencia en el polo naturaleza, en tanto que su conocimiento es relativo a las prácticas científicas humanas, y una trascendencia en el polo sociedad, en tanto que sus leyes sobrepasan al individuo, cuya inmersión en ella es inevitable. En cualquier caso, esto no impide que lo que denomina la "Constitución moderna" parta de la división básica entre humanos y no-humanos (Latour, 1991).

² Dentro de la filosofía actual, encontramos ejemplos notables de conceptos espaciales que operan a la vez en un plano empírico o histórico y en un plano metafísico, tales como el concepto de esfera de Sloterdijk, y la Teoría del Actor-Red del propio Latour. Este último defiende que la cuestión de cómo se descubre-inventa la verdad es inseparable de la cuestión de cómo se transporta (Latour, 2011).

³ Introducimos estas aclaraciones entre paréntesis porque, tal como nos recuerda Brian Massumi, no se puede identificar topológico con no-euclidiano, ya que hay topologías euclidianas (Massumi, 2002: 184).

⁴ Debemos aclarar que la existencia del devenir es restringida, dentro del mundo sensible, al mundo sublunar, ya que en la cosmología aristotélica el mundo supralunar posee la misma estabilidad e inmutabilidad atribuida por Platón al mundo de las Ideas.

⁵ Esta afirmación puede parecer problemática, sobre todo si la leemos a la luz de la crítica simondoniana del hilemorfismo como la teoría que trata de explicar los individuos a través del encuentro de una materia y una forma, es decir, de unos principios preexistentes al proceso de individuación. Sin embargo, lo que señalo aquí es que en la contemporaneidad de un ente se puede señalar una materia y una forma, mientras que la potencia no es algo que esté "presente" en la actualidad de un individuo, sino que puede darse diacrónicamente en una actualidad posterior.

⁶ He de agradecerle a mi compañero Mario Losada que me haya señalado esta cita.

⁷ Véase, por ejemplo, Barthélémy, 2005b: 200-214; Combes, 1999: 99-108.

⁸ Utilizamos aquí el término ecologías en el sentido que le da Isabelle Stengers en su obra *Cosmopolitiques* (Stengers, 2003). Si bien Stengers lo utiliza en otra dirección para hablar de una "ecología de las prácticas", aquí retenemos el sentido de "ámbitos particulares de coexistencia".

⁹ Para una visión general, véase la introducción al volumen de la revista *Parrhesia* dedicado al afecto (La Caze y Lloyd, 2011).

Fecha de recepción: 02 de mayo de 2013. Fecha de aceptación: 12 de junio de 2013.