

Multitud y principio de individuación

Por: Paolo Virno. 30/06/2022

Las formas de vida contemporáneas atestiguan la disolución del concepto de “pueblo” y de la renovada pertinencia del concepto de “multitud”. Estrellas fijas del gran debate del siglo XVII, y, hallándose en el origen de una buena parte de nuestro léxico ético-político, estos dos conceptos se sitúan en las antípodas el uno del otro. El “pueblo” es de naturaleza centrípeta, converge en una *voluntad general*, es el interfaz o el reflejo del Estado; la “multitud” es plural, huye de la unidad política, no firma pactos con el soberano, no porque no le relegue derechos, sino porque es reacia a la obediencia, porque tiene inclinación a ciertas formas de democracia no representativa. En la multitud, Hobbes verá el mayor peligro para el aparato del Estado (“Los ciudadanos, cuando se rebelan contra el estado, representan a la *multitud* contra el *pueblo*.” Hobbes, 1652: XI, I y XII, 8). Spinoza descubrirá precisamente ahí, en la multitud, la raíz de la libertad. Desde el siglo XVII, y casi sin excepciones, es el “pueblo” quien la obtiene y gestiona. La existencia política de las *múltiples*, en tanto que *múltiples*, fue apartada del horizonte de la modernidad: no sólo por los teóricos del Estado absolutista, sino también por Rousseau, por la tradición liberal y por el propio movimiento socialista. Sin embargo, hoy la multitud se desquita al caracterizar todos los aspectos de la vida social: los hábitos y la mentalidad del trabajo posfordista, los juegos de lenguaje, las pasiones y los afectos, las formas de concebir la acción colectiva. Cuando constatamos este desquite, es necesario evitar al menos dos o tres necedades. No es que la clase obrera se haya disipado con arrobo para dejar sitio a las “múltiples”, sino más bien, y la cosa resulta mucho más complicada y mucho más interesante, que los obreros de hoy en día, permaneciendo obreros, no tienen la fisonomía del *pueblo*, pero son el ejemplo perfecto del modo de ser de la *multitud*. Además, afirmar que las “múltiples” caracterizan las formas de vida contemporánea, no tiene nada de idílico: la caracterizan tanto para bien como para mal, tanto en el servilismo como en el conflicto. Se trata de un modo de ser, diferente del modo de ser “popular”, es cierto, pero, en sí, no desprovisto de ambivalencia, con una dosis de venenos *específicos*.

La multitud no aparta con gesto de travieso la cuestión del universal, de lo que es común, compartido: la cuestión del Uno; más bien la redefine por completo. Tenemos, para empezar, una inversión del orden de los factores: el pueblo tiende

hacia el Uno, las “múltiples” se derivan del Uno. Para el pueblo, la universalidad es una *promesa*; para las “múltiples”, es una *premisa*. Cambia también la propia definición de lo que es común, de lo que se comparte. El Uno alrededor del cual gravita el pueblo es el Estado, el soberano, la *voluntad general*; el Uno que la multitud tiene tras de sí es el lenguaje, el intelecto como recurso público e intersíquico, las facultades genéricas de la especie. Si la multitud huye de la unidad del Estado, es solamente porque comunica con un Uno diferente, preliminar antes que concluso. Y es sobre esta correlación que hay que preguntarse más en profundidad.

La aportación de Gilbert Simondon, filósofo muy querido por Deleuze, sobre esta cuestión es muy importante. Su reflexión trata de los *procesos de individuación*. La individuación, esto es, el paso del bagajepsicosomático genérico del animal humano a la configuración de una singularidad única es, quizá, la categoría que, más que ninguna otra, le es inherente a la multitud. Si prestamos atención a la categoría de pueblo, veremos que se refiere a una miríada de individuos no individualizados, es decir, comprendidos como sustancias simples o átomos solipsistas. Justo porque constituyen un punto de partida inmediato, antes que el resultado último de un proceso lleno de imprevistos, tales individuos tienen la necesidad de la unidad/universalidad que proporciona la estructura del Estado. Por el contrario, si hablamos de la multitud, ponemos precisamente el acento en la individuación, o en la derivación de cada una de las “múltiples” a partir de algo de unitario/universal. Simondon, al igual que, por otras razones, el psicólogo soviético Lev Semenovitch Vygotski y el antropólogo italiano Ernesto de Martino, han llamado la atención sobre parecida desviación. Para estos autores, la ontogénesis, es decir, las fases del desarrollo del “yo” [je] singular, es consciente de sí misma, es la *philosophia prima*, único análisis claro del ser y del devenir. Y la ontogénesis es *philosophia prima* precisamente porque coincide en todo y para todo con el “principio de individuación”. La individuación permite modelar una relación Uno/múltiples diferente de la que se esbozaba un poco antes (diferente de la que identifica el Uno con el Estado). Se trata, así, de una categoría que contribuye a fundar la noción ético-política *demultitud*.

Gaston Bachelard, epistemólogo entre los más grandes del siglo veinte, ha escrito que la física cuántica es un “sujeto gramatical” en relación al cual parece oportuno emplear los más heterogéneos predicados filosóficos: si aun problema singular se adapta bien un concepto filosófico, en otro puede convenir, por qué no, un plano de la lógica hegeliana o una noción extraída de la psicología gestaltista. Del mismo

modo, la manera de ser de la multitud ha de calificarse con atributos que se encuentran en contextos muy diferentes, a veces incluso exclusivos entre ellos: Reparemos, por ejemplo, en la antropología filosófica de Gehlen (indigencia biológica del animal humano, falta de un “medio” [*milieu*] definido, pobreza de los instintos especializados; en las páginas de *Ser y Tiempo* consagradas a la vida cotidiana (habladurías, curiosidad, equívoco, etc.); en la descripción de los diversos juegos de lenguaje efectuados por Wittgenstein en las Investigaciones filosóficas. Ejemplos todos discutibles. Por el contrario, incontestablemente, dos tesis de Simondon son absolutamente importantes en tanto que “predicados” del concepto de multitud: 1) el sujeto es una individuación siempre parcial e incompleta, consistente más bien en los rasgos cambiantes de aspectos pre-individuales y de aspectos efectivamente singulares; 2) la experiencia colectiva, lejos de señalar su desintegración o eclipse, persigue y afina la individuación. Si olvidamos otras muchas consideraciones (incluida la cuestión, evidentemente central, de cómo se realiza la individuación, según Simondon) vale aquí la pena concentrarse en estas tesis, en tanto que contrarias a la intuición, e incluso escabrosas.

Pre-individual

Volvamos al comienzo. La multitud es una red de individuos. El término “múltiples” indica un conjunto de singularidades contingentes. Estas singularidades no son, sin embargo, una circunstancia sin nombre, sino, por el contrario, son el resultado complejo de un *proceso de individuación*. Resulta evidente que el punto de partida de toda verdadera individuación es algo aún no individual. Lo que es único, no reproducible, pasajero, proviene, de hecho, de lo que es más indiferenciado y genérico. Las características particulares de la individualidad arraigan en un conjunto de paradigmas universales. Ya hablar de *principium individuationis* significa postular una inherencia extremadamente sólida entre lo singular, y una forma u otra de *potencia anónima*. Lo individual es tal, no porque se sostenga en el límite de lo que es potente, como un zombie exangüe y rencoroso, sino porque es potencia individuada; y es potencia individuada porque es tan sólo una de las individuaciones posibles de la potencia.

Para establecer lo que ha precedido a la individuación, Simondon emplea la expresión, bien poco críptica, de *realidad pre-individual*. A cada una de las “múltiples” le es familiar este polo antitético. Pero, ¿qué es exactamente lo pre-individual? Simondon escribe: «Se podría llamar naturaleza a esta realidad pre-individual que el individuo lleva consigo, tratando de encontrar en la palabra

naturaleza el significado que le daban los filósofos presocráticos: los Fisiólogos jónicos encontraban ahí el origen de todas las especies de ser, anterior a la individuación: la naturaleza es realidad de lo posible que, bajo las especies de este *apeirón* del que habla Anaximandro, hace surgir toda forma individuada; la Naturaleza no es lo contrario del Hombre, sino la primera fase del ser, siendo la segunda la oposición entre el individuo y el entorno [*milieu*]. Naturaleza, *apeirón* (indeterminado), realidad de lo posible, ser aún desprovisto de fases; podríamos continuar con diferentes variaciones sobre el tema. Sin embargo, aquí parece oportuno proponer una definición autónoma de lo “pre-individual”, no contradictoria respecto de la de Simondon, sino independiente de ella. No es difícil reconocer que, bajo la misma etiqueta, existen contextos y niveles muy diferentes.

Lo *pre-individual* es, en primer lugar, la percepción sensorial, la motricidad, el fondo biológico de la especie. Es Merleau-Ponty, en su *Phénoménologie de la perception*, quien observa que «Yo no tengo más consciencia de ser el verdadero sujeto de mi sensación que [la que tengo] de mi nacimiento o de mi muerte» (Merleau-Ponty, 1945, p.249). Y también: «La visión, el oído, tocar, con sus campos que son anteriores y permanecen extraños a mi vida personal» (Merleau-Ponty, 1945, p. 399). La sensación escapa a la descripción en primera persona: cuando percibo, no es un individuo singular quien percibe, sino la especie como tal. A la motricidad y a la sensibilidad se le añaden tan solo el pronombre anónimo “se”: se ve, se oye, se experimenta placer o dolor. Es cierto que la percepción tiene a veces una tonalidad *autorreflexiva*: basta con pensar en tocar, en ese tocar que es también siempre ser tocado por el objeto que se manipula. Quien percibe se percibe a sí mismo avanzando hacia la cosa. Pero se trata de una autorreferencia sin individuación. Es la especie quien se auto-percibe de la conducta, y no una singularidad autoconsciente. Nos equivocamos si identificamos, si vemos relación entre dos conceptos independientes, si mantenemos que ahí en donde hay *auto-reflexión* podemos también constatar una individuación; o, inversamente, que si no hay individuación ya no podemos hablar de autorreflexión.

Lo *pre-individual*, en un nivel más determinado, es la lengua histórico-natural de su propia comunidad de pertenencia. La lengua es inherente a todos los locutores de la comunidad dada, como lo es un “medio” [*milieu*] zoológico o un líquido amniótico, a un tiempo envolvente e indiferenciado. La comunicación lingüística es intersubjetiva y existe mucho antes de que se formen verdaderos “sujetos” propiamente dichos: está en todos y en nadie, para ella también reina lo anónimo “se”: se habla. Es sobre todo Vygotski quien ha señalado el carácter pre-individual, o inmediatamente social,

de la locución humana: el uso de la palabra, primeramente es *inter-psíquico*, es decir, público, compartido, impersonal. Contrariamente a lo que pensaba Piaget, no se trata de evadirse de una condición original autista (es decir, hiperindividual, tomando la vía de una socialización progresiva; al contrario, lo esencial de la ontogénesis consiste, para Vygotski, en el paso de una socialidad completa a la individuación del ser hablante: «el movimiento real del proceso de desarrollo del pensamiento del niño *no* se realiza de lo individual a lo socializado, *sino* de lo social a lo individual» (Vygotski, 1985). El reconocimiento del carácter pre-individual (“inter-psíquico”) de la lengua posibilita que de algún modo Vygotski se anticipe a Wittgenstein en la refutación de “un lenguaje privado”, del tipo que sea. Por otro lado, y es lo que aquí más importa, eso le permite inscribirse en la corta lista de pensadores que han tratado la cuestión del *principium individuationis*. Tanto para Vygotski como para Simondon, la “individuación psíquica” (es decir, la construcción del Yo [*Moi*] consciente) sobreviene en el terreno lingüístico, y no en el de la percepción. En otros términos: en tanto que lo pre-individual inherente a la sensación parece destinado a permanecer por siempre tal cual es, lo pre-individual que corresponde a la lengua es susceptible de una diferenciación interna que desemboca en la individualidad. No se tratará, aquí, de examinar de manera crítica el modo en que para Vygotski y para Simondon se realiza la singularización del ser hablante; y menos aún de añadir hipótesis suplementaria alguna. Lo importante es únicamente establecer la diferencia entre el dominio perceptivo (bagajebiológico sin individuación) y el dominio lingüístico (bagaje biológico como base de la individuación).

Finalmente, lo *pre-individual* es la relación de producción dominante. En el capitalismo desarrollado, el proceso de trabajo requiere las cualidades de trabajo más universales: la percepción, el lenguaje, la memoria, los afectos. Roles y funciones, en el marco del posfordismo, coinciden profundamente con la “existencia genérica”, con el *Gattungswesen* del que hablan Feuerbach y el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos* a propósito de las facultades más elementales del género humano. El conjunto de las fuerzas productivas es, ciertamente, pre-individual. No obstante, el pensamiento tiene una importancia particular entre esas fuerzas; atención: el pensamiento objetivo, sin relación con tal o tal “yo” [*moi*] psicológico, el pensamiento del cual la verdad no depende del asentimiento de los seres singulares. Respecto a esto, Gottlob Frege ha utilizado una fórmula quizá poco hábil, pero que no carece de eficacia: “pensamiento sin soporte” (*cf.* Frege, 1918). Por el contrario, Marx ha forjado la célebre y controvertida expresión de *General intellect*

, intelecto general:el *General intellect* (es decir, el saber abstracto, la ciencia, el conocimiento impersonal) es también el “principal pilar de la producción de riqueza”, ahí en donde por riqueza debemos entender aquí y ahora, plusvalía absoluta y relativa. El pensamiento sin soporteo *General intellect* deja su huella en el “proceso vital de la propia sociedad” (Marx, 1857-1858), al instaurar jerarquías y relaciones de poder. Resumiendo: es una realidad pre-individual históricamente cualificada. Sobre este punto no vale la pena insistir más; únicamente retener que a lo pre-individual *perceptivo* y a lo pre-individual *lingüístico* es necesario añadirle un pre-individual *histórico*.

Sujeto anfibio

El sujeto no coincide con el individuo individuado sino contiene en sí, siempre, una cierta proporción irreductible de realidad pre-individual; es un precipitado inestable, algo compuesto. Es ésta la primera de las dos tesis de Simondon sobre la cual quisiera llamar la atención. “Existe en los seres individuados una cierta carga de indeterminado, esto es, de realidad pre-individual, que ha pasado a través de la operación de individuación sin ser efectivamente individuada. Podemos llamar naturaleza a esta “carga de indeterminado” (Simondon, 1989, p. 210). Es completamente falso reducir el sujeto a lo que es, en él, singular: “el nombre de individuo es abusivamente dado a una realidad mucho más compleja, la del sujeto completo, que comporta en él, además de la realidad individuada, un aspecto inindividuado, pre-individual, natural. ” (Simondon, 1989, p. 204).

Lo pre-individual es percibido ante todo como una suerte de pasado no resuelto: la realidad de lo posible, de donde surge la singularidad bien definida, persiste aún en los límites de esta última: la diacronía no excluye la concomitancia. Por otro lado, lo pre-individual, que es el tejido íntimo del sujeto, constituye el medio [*milieu*] del individuo individuado. El contexto (perceptivo, lingüístico o histórico) en el cual se inscribe la experiencia del individuo singular es, en efecto, una componente intrínseca (si se quiere, interior) del sujeto. El sujeto no es un entorno [*milieu*], sino que es, para una cierta parte de él mismo (la no individuada) su entorno [*milieu*]. De Locke a Fodor, los filósofos que desatienden la realidad pre-individual del sujeto, ignorando, así, lo que *en él* es medio [*milieu*], están avocados a no encontrar vía de tránsito entre “interior” y “exterior”, entre el Yo [*Moí*] y el mundo. De ese modo se entregan al error que denuncia Simondon: asimilar el sujeto al individuo individuado.

La noción de subjetividad es anfibia: el “Yo hablo” cohabita con el “se habla”, lo que

no podemos reproducir está estrechamente mezclado con lo recursivo y con lo serial. Más precisamente: en el tejido del sujeto se encuentran, como partes integrantes, la tonalidad anónima de lo que es percibido (la sensación en tanto que sensación de la especie), el carácter inmediatamente inter-psíquico o “público” de la lengua materna, la participación en el *General intellect* impersonal. La coexistencia de lo pre-individual y de lo individuado en el seno del sujeto está mediado por los afectos; emociones y pasiones señalan la integración provisional de los dos aspectos, pero también su eventual desapego: no faltan crisis, ni recesiones ni catástrofes. Hay miedo, pánico o angustia cuando no se sabe componer los aspectos pre-individuales de su propia experiencia con los aspectos individuados: “En la angustia, el sujeto se siente existir como problema traído por él mismo, y siente su división en naturaleza pre-individual y en ser individuado. El ser individuado es *aquí y ahora*, y *este aquí y este ahora* impiden a una infinidad de otros aquí y ahora venir a la luz; el sujeto toma consciencia de él mismo como naturaleza, como indeterminado (*apeirón*) que nunca podrá actualizarse *hic et nunc*, que no podrá jamás vivir” (Simondon, 1989, p. 111). Hay que constatar aquí una extraordinaria coincidencia objetiva entre el análisis de Simondon y el diagnóstico sobre los “apocalipsis culturales” propuesto por Ernesto de Martino. El punto crucial, tanto para de Martino como para Simondon, reside en el hecho de que la ontogénesis, es decir, la individuación, no está garantizada de una vez por todas: puede regresar sobre sus pasos, fragilizarse, estallar. El “Yo pienso”, además del hecho de que posea una génesis azarosa, es parcialmente retráctil, está desbordado por lo que le supera. Para de Martino, lo pre-individual parece, a veces, inundar la singularidad: esta última es como aspirada en el anonimato del “se”. Otras veces, de manera opuesta y simétrica, nos fuerza en vano a reducir todos los aspectos pre-individuales de nuestra experiencia a la singularidad puntual. Las dos patologías –“catástrofes de la frontera yo-mundo en las dos modalidades de la irrupción del mundo dentro del ser-ahí y del reflujo del ser-ahí en el mundo” (E. de Martino, 1977) –son solamente los extremos de una oscilación que, bajo formas más contenidas es, sin embargo, constante y no suprimible.

Con demasiada frecuencia el pensamiento crítico del siglo veinte (pensamos en particular en la escuela de Francfort) ha entonado una cantinela melancólica acerca del supuesto alejamiento del individuo con respecto a las fuerzas productivas y sociales, así como con respecto a la potencia inherente a las facultades universales de la especie (lenguaje, pensamiento, etc.). La desgracia del ser singular ha sido atribuida precisamente a este alejamiento o a esta separación. Una idea sugestiva, pero falsa. Las “pasiones tristes”, por decirlo con Spinoza, surgen más bien de la

proximidad máxima, e incluso de la simbiosis, entre el individuo individuado y lo pre-individual, ahí en donde esta simbiosis se presenta como desequilibrio y desgarró. Para bien y para mal, la *multitud* muestra la mezcla inextricable de “yo” [je] y de “se”, singularidad no reproducible y anónima de la especie, individuación y realidad pre-individual. Para bien: al tener cada una de las “múltiples” tras de sí el universal, a modo de *premisa* o de antecedente, no tiene la necesidad de esta universalidad postiza que constituye el Estado. Para mal: cada una de las “múltiples”, en tanto que sujeto anfibio, puede siempre distinguir una amenaza en su propia realidad pre-individual, o al menos una causa de inseguridad. El concepto ético-político de multitud se funda *tanto* sobre el principio de individuación *como* sobre su incompletion constitutiva.

Marx, Simondon, Vygotski: el concepto de “individuo social”.

En un pasaje célebre de los *Grundrisse* (que se titula “Fragmento sobre las máquinas”), Marx designa al “individuo social” como al verdadero protagonista de cualquier transformación radical del estado de las cosas presentes (cf. Marx, 1857-1858). En un primer momento, el “individuo social” se parece a un oximoro coqueto, a la unidad desaliñada de los contrarios; en suma, a un manierismo hegeliano. Es posible, por el contrario, tomar este concepto al pie de la letra, hasta convertirlo en un instrumento de precisión, para hacer que resurgan formas de ser, las inclinaciones y las formas de vida contemporáneas. Pero ello es posible, en buena medida, justamente gracias a la reflexión de Simondon y de Vytgoski sobre el principio de individuación.

En el adjetivo “social” hay que reconocer los trazos de esta realidad pre-individual que, según Simondon, pertenece a todos los sujetos. Como en el sustantivo “individuo”, reconocemos la singularización advenida de cada componente de la multitud actual. Cuando Marx habla de “individuo social”, se refiere a la intrincación entre “existencia genérica” (*Gattungswesen*) y experiencia no reproducible, que es la marca de la subjetividad. No es por azar que el “individuo social” aparece en las mismas páginas de los *Grundrisse* en las que se introduce la noción de General intellect, de un “intelecto general” que constituye la premisa universal (o pre-individual), así como la partitura común para los trabajos y los días de las “múltiples”. La parte social del “individuo social” es, sin ninguna duda, el *general intellect* , o bien, con Frege, el “ *pensamiento sin soporte* “. Sin embargo, no sólo: consiste también en el carácter de conjunto inter-psíquico, es decir, público, de la comunicación humana, puesto de relieve muy claramente por Vygotski. Además, si

traducimos correctamente “social” por “pre-individual”, tendremos que reconocer que el individuo individuado del que habla Marx se perfila también sobre un fondo de percepción sensorial anónimo.

En sentido fuerte son sociales tanto el conjunto de las fuerzas productivas históricamente definidas como el bagaje biológico de la especie. No se trata de una conjunción extrínseca, o de una simple superposición: el capitalismo plenamente desarrollado implica la plena *coincidencia* entre las fuerzas productivas y los dos otros tipos de realidad pre-individual (el “se percibe” y el “se habla”). El concepto de fuerza de trabajo permite ver esta fusión perfecta: en tanto que capacidad física genérica y capacidad intelectual–lingüística de producir, la fuerza de trabajo es, decididamente, una determinación histórica, pero contiene en sí misma, completamente, ese *apeirón*, esa naturaleza no individuada de la que habla, así como el carácter impersonal de la lengua, que Vygotski ilustra en varios lugares. El “individuo social” marca la época en la cual la cohabitación entre singular y pre-individual deja de ser una hipótesis eurística, o un presupuesto oculto, para devenir fenómeno empírico, verdad arrojada a la superficie, estado de hecho pragmático. Se podría decir: la *antropogénesis*, esto es, la constitución misma del animal humano, llega a manifestarse en el plano histórico-social, deviene finalmente visible, al descubierto, conoce una suerte de revelación materialista. Lo que se llama “las condiciones trascendentales de la experiencia”, en lugar de permanecer ocultas tras el telón, se presentan en primer plano, y, lo que es más importante, devienen ellas también objetos de experiencia inmediata.

Una última observación, aparentemente marginal. El “individuo social” incorpora las fuerzas productivas universales, no obstante declinarlas según modalidades diferenciadas y contingentes; al contrario, está efectivamente individuado justo porque les da una configuración singular al convertirlas en una constelación muy especial de conocimientos y de afectos. Es por esto que, toda tentativa de circunscribir al individuo por la negativa, fracasa: no es la amplitud de lo que en él se excluye lo que llega a caracterizarlo, sino la intensidad de lo que converge. Y no se trata de una positividad accidental, desajustada y, finalmente, inefable (dicho sea de paso, nada es más monótono y menos individual que lo inefable). La individuación se acompaña de la especificación progresiva, así como por la especificación excéntrica de reglas y de paradigmas generales: no es el agujero de la red, sino el punto en que las mallas están más apretadas. A propósito de la singularidad no reproducible, podría hablarse de un *plusvalor* de legislación. Para decirlo con la fraseología de la epistemología, las leyes que cualifican lo individual no son ni

“aserciones universales” (es decir, válidas para todos los casos de un conjunto homogéneo de fenómenos) ni “aserciones existenciales” (revelaciones de datos empíricos fuera de cualquier realidad o de un esquema conectivo); se trata más bien de verdaderas leyes *singulares*. Leyes, porque dotadas de una estructura formal comprenden virtualmente una “especie” entera; singulares, en tanto reglas de un solo caso, no generalizables. Las leyes singulares representan lo individual con la precisión y la transparencia en principio reservadas a una clase “lógica”; pero, atención, *una clase de un solo individuo*.

Llamamos multitud al conjunto de los “individuos sociales”. Hay una suerte de encadenamiento semántico precioso entre la existencia política de las *múltiples* en tanto *quemúltiples*, la vieja obsesión filosófica en torno al *principium individuationis* y la noción marxiana de “individuo social” (descifrada, con ayuda de Simondon, como la mezcla inextricable de singularidad contingente y de realidad pre-individual.) Este encadenamiento semántico permite redefinir, desde su base, la naturaleza y las funciones de la esfera pública y de la acción colectiva. Una redefinición que echa abajo el canon ético-político basado en el “pueblo” y en la soberanía estática. Podría decirse –con Marx, pero lejos, y en oposición a una buena parte del marxismo– que la “sustancia de las cosas esperadas” se encuentra en el hecho de conceder el máximo de relieve y de valor a la existencia no reproducible de cada miembro singular de la especie. Por paradójico que eso pueda parecer, la teoría de Marx debería hoy día comprenderse como una teoría rigurosa, es decir, realista y compleja, del individuo. Así, como una teoría de la *individuación*.

Lo colectivo de la multitud

Examinemos ahora la segunda tesis de Simondon. No tiene precedentes. Va al encuentro de la intuición, viola las convicciones arraigadas del sentido común (como, por lo demás, es el caso de muchos otros “predicados” conceptuales de la multitud). Habitualmente se considera que el individuo, desde el momento en que participa en un colectivo, debe de zafarse de algunas de sus características individuales, renunciando a ciertos signos distintivos que en él se entremezclan, y que son impenetrables. Parece que en lo colectivo la singularidad se diluye, que es hándicap, regresión. Pues bien, según Simondon, eso es una superstición: obtusa desde el punto de vista de la epistemología, y equívoca desde el punto de vista de la ética. Una superstición alimentada por quienes, tratando con desenvoltura el *processus* de individuación, suponen que el individuo es un punto de partida inmediato. Si, al contrario, admitimos que el individuo proviene de su opuesto, es

decir, del universal indiferenciado, el problema de lo colectivo toma otro aspecto. Para Simondon, contrariamente a lo que afirma un sentido común disforme, la vida de grupo es el momento de una ulterior y más compleja individuación. Lejos de ser regresiva, la singularidad se pule y alcanza su apogeo en el actuar conjuntamente, en la pluralidad de voces; en una palabra, en la esfera pública.

Lo colectivo no perjudica, no atenúa la individuación, sino que la persigue, aumentando desmesuradamente su potencia. Esta continuación concierne a la parte de realidad pre-individual que el primer proceso de individuación no había logrado resolver. Simondon escribe: “No debemos hablar de tendencias del individuo que le llevan hacia el grupo, ya que hablar de estas tendencias no es hablar propiamente de tendencias del individuo en tanto que individuo: ellas son la no-resolución de los potenciales que han precedido a la génesis del individuo. El ser que precede al individuo no ha sido individuado sin más, no ha sido totalmente resuelto en individuo y medio [*milieu*]; el individuo ha conservado con él lo pre-individual, y todo el conjunto de individuos tiene también una especie de fondo no estructurado a partir del cual una nueva individuación puede producirse” (Simondon, 1989, p.193). Y más adelante: “No es cierto que, en tanto individuos, los seres estén atados los unos a los otros en lo colectivo, sino en tanto que sujetos, es decir, en tanto que seres que contienen lo pre-individual” (Simondon, 1989, p. 205). El fundamento de grupo es el elemento pre-individual (se percibe, se habla, etc.) presente en cada sujeto. Pero en el grupo, la realidad pre-individual, intrincada en la singularidad, se individualiza, mostrando, a su vez, una particular fisionomía.

La instancia de lo colectivo es aún una instancia de individuación: lo que está en juego es dar una forma contingente e imposible de confundir con el *apeirón* (lo indeterminado), es decir, con la “realidad de lo posible” que precede a la singularidad; dar forma al universo anónimo de la percepción sensorial, al “pensamiento sin soporte” o *general intellect*. Lo pre-individual, inamovible en el interior del sujeto aislado, puede adquirir un aspecto singularizado en las acciones y en las emociones de las múltiples: Como un violoncelista que, interactuando dentro de un cuarteto con el resto de intérpretes, encuentra algo de su partitura que justo ahí se le había escapado. Cada una de las *múltiples* personaliza (parcial y provisoriamente) su propia componente impersonal a través de las vicisitudes características de la experiencia pública. Exponerse a la mirada de los otros, la acción política sin garantías, la familiaridad con lo posible y con lo imprevisto, la amistad y la enemistad, todo eso alerta al individuo y le permite, en cierta medida, apropiarse de este anónimo “on” del que proviene, para transformar el *Gattungswesen*

, la “existencia genérica de la especie”, en una biografía absolutamente particular. Al contrario de lo que sostenía Heidegger, es solamente en la esfera pública que podemos pasar del “se” al “sí-mismo”.

La individuación de segundo grado, que Simondon llama también la “individuación colectiva” (un oximoro próximo a aquél que contiene la locución “individuo social”), es una pieza importante para pensar de manera adecuada la *democracia no representativa*. Puesto que lo colectivo es el teatro de una singularización acentuada de la experiencia, o constituye el lugar en el cual puede finalmente explicarse lo que en una vida humana resulta inconmensurable e imposible de reproducir, nada de eso se presta a ser extrapolado, y, menos que nunca, “delegado”. Pero cuidado: lo *colectivo de la multitud*, en tanto que individuación del *General intellect* y del fondo biológico de la especie, es exactamente lo contrario de cualquier anarquismo ingenuo. Frente a él, es más bien el modelo de la representación política, con su *voluntad general* y su “soberanía popular”, el que se convierte en intolerable (y a veces feroz) simplificación. Lo colectivo de la multitud no delega derechos al soberano, no ya que no pacte porque se trata de un colectivo de singularidades individuadas: para él, repitámoslo, lo universal es una *premisa*, y no una *promesa*.

[**LEER EL ARTÍCULO ORIGINAL PULSANDO AQUÍ**](#)

Fotografía: Lobo suelto

Fecha de creación

2022/06/30