

El transpesimismo de Gilbert Simondon

Gilbert Simondon's transpessimism

Luis G. Mérida

Barcelona, España

RESUMEN

En un brevísimo texto sin fecha, *Optimismo y Pesimismo*, Gilbert Simondon (2018) propone una nueva manera de abordar el problema del pesimismo, un enfoque que no trata de tomar este como el resultado de una actitud, ni tampoco como un sistema de pensamiento. Las páginas que siguen las dedicaremos a exponer en qué consiste el pesimismo entendido como conducta y a pensar cómo puede plantearse la integración de la misma en una filosofía de la individuación, esto es, cómo puede ser un elemento clave de su desarrollo. Así, reconsideraremos la relación que guarda el fenómeno de la angustia con la constitución de lo transindividual y, asimismo, exploraremos la relación entre un «pesimismo» que busca prolongar y rebasar el pesimismo, un *transpesimismo*, y el pesimismo de la fuerza de Nietzsche como su antecedente. A la luz de todo esto, el problema del pesimismo aparecerá, en última instancia, como un problema de energía psicológica, de alimentación, y su resolución como la cuestión cibernética o *allagmática* de su organización e in-formación.

Palabras clave: Angustia; Ética; Filosofía de la técnica; Filosofía de la religión; Individuación; Pesimismo; Transindividual.

ABSTRACT

In a short undated text, *Optimism and Pessimism*, Gilbert Simondon (2018) proposes a new way of approaching the problem of pessimism, an approach that does not try to think of it as the outcome of an attitude, nor as a system of thought in and of itself. The pages that follow will be dedicated to explaining what pessimism, understood as a conduct, consists of and also to consider how its integration can be posed in a philosophy of individuation, i.e., to reflect upon how pessimism can be a key element of the development of his thought. Thus, we will reconsider the relationship between the phenomenon of anxiety and the constitution of the transindividual and, likewise, we will explore the relationship between a «pessimism» that seeks to prolong and surpass itself, a *transpessimism*, and Nietzsche's pessimism of strength as its own precedent. In light of the above, the problem of pessimism will ultimately appear as a problem of psychic energy, of power supply, and its resolution as the cybernetic or *allagmatic* question of its organization and in-formation.

Keywords: Anxiety; Ethics; Philosophy of Technology; Philosophy of Religion; Individuation; Pessimism; Transindividual.

Introducción



ecía José Ferrater Mora (1965) que el problema del pesimismo, a pesar de su extrema importancia para nuestra comprensión de la existencia humana, y de haber sido ampliamente explorado, continuaba siendo un problema «virgen» (p. 410). Parte de esa «virginidad» se debe a que, por efecto de una especie de *polianismo* filosófico, el pesimismo ha sido más bien subterráneo para la tradición, rechazado, infravalorado o ignorado como corriente. Según Joshua Foa Dienstag (2006), la razón de esto es la constante confusión entre lo que llamaremos *sistema de pensamiento* y la disposición psicológica (p. 4). Esta confusión facilita el atajo para una refutación simplista, desganada y torpe. El pesimismo sería una filosofía para deprimidos, sin más escrutinio. El sistema de pensamiento se convertiría en la consecuencia de una actitud. Una desventaja con la que no contarían las numerosas teorías del progreso, a las que, con mayor o menor condescendencia, solo se les suele achacar su encomiable ingenuidad, o, dicho de otra manera, que sean producto de su tiempo¹.

Esta estratagema llega a ser tan efectiva que incluso aquellos que pretenden combatir el menosprecio a los pensadores de esta tradición pueden aceptar las premisas de su argumento. Es el caso, por ejemplo, del comentario de Clément Rosset (2013) a la filosofía de Arthur Schopenhauer. Para Rosset, el pesimismo schopenhaueriano se cifra en la inversión de la ecuación racionalista «mundo racional = mundo justificado» por la ecuación «mundo impensable = mundo de sufrimientos». De acuerdo con esto, el núcleo de su pensamiento no radicaría en el pesimismo, sino en la relación entre la repetición, como repetición de lo idéntico, y el absurdo, como ausencia absoluta de necesidad. Y sería precisamente por esta razón que su filosofía tendría más valor del que se le habría concedido durante buena parte del siglo pasado en Francia. Así, el pesimismo no podría devaluar lo esencial de su filosofía, que consistiría en realidad en una especie de irracionalismo².

¹ Esta confusión se basaría en la distinción entre hechos y valores, postulado definitorio para la axiomática positiva de un objetivismo fenomenalista. Así puede decirse, como hace Bryan Magee (1991), que ninguna filosofía puede implicar conclusiones pesimistas, al no haber en la ontología, que trata del mundo de los hechos, un lugar para los valores (pp. 19-21). Sin embargo, desde la perspectiva que intentaré desarrollar aquí, no puede aceptarse ni una ontología sin valores, ni una axiología sin seres.

² A mi juicio, Rosset se equivoca al intentar separar el pesimismo de Schopenhauer de su «filosofía del absurdo». El mundo, para Schopenhauer, no es un mundo de sufrimientos porque no esté justificado. La filosofía de Schopenhauer no es simplemente «pesimista», es que su pesimismo es filosófico. El mundo sería un mundo de sufrimientos, y, además, ni estaría justificado, ni podría estarlo. No es una mera cuestión de cómputo. Es, como mucho más adelante hará notar David Benatar (2006), un problema de asimetría. La

Pero, en una época en la que el agotamiento vital y psíquico parece haberse vuelto algo endémico, la era de un «realismo capitalista», ¿en qué sentido, más allá del olvido y el desprecio, puede ser verdaderamente virgen el problema del pesimismo? Si es verdad, como ya decía Jean-Marie Guyau (2016), que hay que separar a los que consideran que el mundo es miserable por sistema, pese a su propia felicidad, de aquellos que consideran miserable el mundo porque ellos mismos son miserables (pp. 74-75), ¿qué hacemos con ellos, los miserables?, ¿nos contentamos con afirmar su falta de aptitud para la vida? No, en absoluto. Entre esas dos tendencias opuestas, la que antepone la actitud al sistema y la que hace lo contrario, ciertamente irreconciliables, debemos encontrar todavía una tercera perspectiva para abordar el problema, una tercera que sería, en realidad, primera, es decir, *anterior* a la perspectiva de una psicología de la personalidad y a la de una visión del mundo y su historia. Podemos descubrir dicha perspectiva en el método y el sistema de Gilbert Simondon, pensador de la individuación.

De hecho, él mismo dedicó unas pocas páginas a esta cuestión en un texto sin fecha, *Optimismo y pesimismo* [en adelante, OP] (Simondon, 2018). La perspectiva que allí se inaugura es una perspectiva ontogenética que rompe con la anterior dicotomía. Lo que revelaría una «reducción eidética» del pesimismo es, ante todo, una conducta que debería examinarse con más cuidado. Desde la individuación, el pesimismo no se plantea como un problema de la consideración filosófica del mundo, entendido como totalidad, como cosmos, ni tampoco como un problema del carácter, como la fuente de una medida subjetiva del sufrimiento, del *spleen* o del sentimentalismo lacrimoso, sino como un problema de la imaginación inventiva, no reproductora. O un problema de los sueños noéticos, si queremos expresarnos con Bernard Stiegler (2020). En efecto, una conducta pesimista no sería simplemente el fruto de una estricta autorregulación, de un condicionamiento puro en un juego privativo de la espontaneidad por parte de la percepción y de la memoria. No es una respuesta reactiva, no enteramente. Como decía Schopenhauer (2009a), la profunda pena, como el intenso júbilo, debe su realidad a la apertura —o al cierre, según se mire— de un futuro anticipado (p. 374). La imaginación desempeña un papel tan esencial en el pesimismo como en el optimismo. Ambas conductas son aspectos de la actividad de la invención en el ser, el conocimiento y la acción humana. Para las dos, se trata de un mismo juego de conversión de esquemas e imágenes.

realidad del mal, aunque pueda repararse, no podrá ser anulada de ninguna manera. Si la vida se abre camino, es siempre a pesar del mal, porque vale la pena.

En la medida en que el pesimismo es, como el optimismo, una postura respecto al devenir, hacia el porvenir, o su ausencia, este breve trabajo nos invita a conservar el pesimismo en lo que tiene de positivo, a saber, la conciencia de la limitación metafísica de la individualidad (Simondon, 2018, p. 108). En eso consiste justamente la lucidez del pesimismo. La intención es cuasi-dialéctica, pues esta misma lucidez puede resultar anquilosante. La conciencia que uno toma de su propia conducta influye sobre la misma mediante la invención de esquemas. Se produce una retroversión del tiempo. La anticipación, como nos dice Simondon (2013), comienza por el final del comportamiento real completo (p. 45). En los estados de espera, el acto, antes de haberse llevado a cabo, se imagina consumado. Pero lo que parece el esqueleto de un acto es en realidad un acto esquelético, gravemente empobrecido, en el que el temor ha eliminado el porvenir del futuro. A esto se añade, además, una cierta irreversibilidad en el paso de un optimismo primitivo, expresión cándida de lo vital, a la conducta pesimista.

La anticipación según el temor que se niega el recurso a una trascendencia, a un optimismo de lo sobrenatural, se ve obligada a buscar un refugio del mundo en un interior fortificado e impenetrable. El gesto de un pesimismo sin remedio es, efectivamente, un gesto defensivo, paralizante, endurecedor, que solo puede encontrar un bálsamo en una eudemonología, en un arte de vivir basado, necesariamente, en la abstinencia y la resignación. Incluso Schopenhauer (2009a), que entiende la necesidad del consuelo que brinda esta sabiduría, reconoce que un ideal así, el de una ética del sabio como la de los estoicos, en caso de tener éxito, solo podría conducirnos a la indiferencia, a la apatía, a la abulia, que solo podría hacer de nosotros un «rígido muñeco de madera» (p. 143) ante los envites del destino. La estricta observancia de sus reglas se convertiría en un obstáculo para el obrar moral, de la misma manera que lo es un egoísmo metódico, un *maquiavelismo* de los medios (Schopenhauer, 1996, p. 152). Y es que si el optimismo primitivo, con su llamada a la inmanencia, *modaliza* el individuo hasta su disolución en una totalidad cósmica, la *natura naturans*, un pesimismo verdaderamente radical puede sustancializarlo hasta el punto de no poder concebir otro modelo de interacción que no sea el de los vínculos interindividuales, y demasiado frecuentemente, bajo el semblante hobbesiano del *bellum omnium contra omnes*, de la guerra de todos contra todos³.

³ Curiosamente, ambos extremos acaban en un fatalismo, pues no olvidemos que para un spinozista consecuente, nada es posible, porque todo es necesario.

Con este desacoplamiento del mundo, sin embargo, se cierra la puerta a una individuación colectiva. El individuo se encierra en sí mismo, en una falsa ipseidad, y no puede devenir sujeto, o *individuo de grupo*. El problema del pesimismo viene a dar, entonces, otra vuelta de tuerca a una cuestión muy importante en la segunda parte de *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* [en adelante, ILFI] (Simondon, 2014): la relación entre una ampliación de la individualidad en lo *transindividual* con el fenómeno de la angustia. Si, como señala Igor Krtolica (2009), el tema se trata en ILFI en términos de una privación de lo colectivo, con un léxico provisional de lo negativo que es extraño a Simondon (pp. 70-71), en OP se sugiere una vía para pensarlo positivamente, no desde el colectivo que le falta al angustiado, sino a partir del proceso que conduce a la angustia. El pesimismo entendido como una conducta, como un funcionamiento de la imaginación, es precisamente ese proceso, que puede, no obstante, conducir a otra situación de información más elevada, a otro estado con una mayor *metaestabilidad*.

Lo que nuestro autor parece proponer aquí es tanto un prolongamiento como un rebasamiento del pesimismo, por lo que diremos, empleando el prefijo *trans-* en el mismo sentido en que se emplea con el término «transindividual», que su propuesta consiste, propiamente, en un *transpesimismo*. Pero, ¿qué clase de pesimismo sería este? ¿Es acaso uno ascensional, «dionisiaco», uno que continúa el *pesimismo de la fuerza* de Nietzsche? ¿Cuál puede ser su papel en una filosofía de la individuación que a menudo se interpreta, equivocadamente, como un tecnooptimismo ambiguo? Y si desempeña realmente un papel en la constitución de lo transindividual, ¿qué relación guardaría, entonces, con la angustia? ¿Y con la *desesperación*? ¿Cómo afecta este hallazgo a nuestra comprensión de una ética simondoniana? Estas son, en resumidas cuentas, algunas de las preguntas que nos formulamos al considerar la cuestión del devenir colectivo del sujeto en Simondon a la luz de un pesimismo ciertamente inexplorado, y a ellas intentaremos dar una respuesta precisa a continuación.

Angustia y desesperación

Para poder elaborar por nuestra cuenta esta nueva perspectiva, lo primero será volver al fenómeno de la angustia tal y como es descrito en ILFI. Allí se encuentra el nervio del problema. Sus primeras pinceladas se dan ya en la misma introducción. Para el sistema

biológico individual, o totalmente individualizado, eso que sería en primer lugar el *humán*⁴ según Simondon, todo empieza por la sensación o el sentimiento. Pero mientras que la sensación apunta al mundo, el sentimiento apunta al sujeto. El problema del sujeto, que excede el problema del sistema biológico, a saber, el descubrimiento de estructuras en su relación con el medio que habita, aparece con el psiquismo y se manifiesta, en efecto, como un sentimiento, la angustia, un sentimiento relativo al devenir del ser que es también una emoción. Sin embargo, cabe notar que aquí no se distingue entre lo vital y lo psíquico como si fueran dos sustancias, sino que lo psíquico se piensa como una dilatación de lo vital. En este sentido, es solamente cuando la afectividad pierde su carácter regulador y no puede resolver en unidad la dualidad del bucle percepción-acción en la relación entre organismo y medio, cuando surge la emoción como realidad suplementaria, que lo vital deviene paralelo, no decisivo, respecto a la problemática psíquica. Lo vital plantea esta problemática, pero no puede resolverla por su cuenta. No es determinante ni directriz. Se hace patente la necesidad de un recurso a una nueva dimensión de compatibilidad, que habrá de facilitar la emoción. El primer nacimiento del sujeto es el desencuentro de dos fases del ser, la de lo preindividual y la de lo individuado. Lo que indica la angustia en cuanto sentimiento es su división, la posibilidad de separarlas (Simondon, 2014, p. 322).

Podríamos decir que el primer sujeto, el sujeto solo, es el angustiado. Percepción y acción no pueden constituirse como símbolos, como aspectos complementarios, de la *afección*. La emoción intenta intervenir en esta situación *diabólica* del psiquismo, mas no lo consigue. Desde el punto de vista del ser individuado, la emoción no puede realizar el sujeto en la acción⁵. Y tampoco el sentimiento podría unificarlo en una representación. En la angustia, la continuidad de la percepción respecto al sentimiento y la discontinuidad de la elección, o toma de decisión, con relación a la emoción, se pierden. El angustiado se siente sujeto en la medida en que es negado como tal, es decir, como unidad metaestable y transductiva de una nueva transformación, de un nuevo nacimiento. La emoción del sujeto angustiado es una emoción que no puede colmarse en el instante, una emoción permanente que nunca llega a resolver la afectividad, nos dice Simondon (2014, p. 19). Es una inmersión en la reserva de potenciales que lo acompaña, remanencia de lo preindividual en el curso de su individuación continuada y tendencia hacia lo transindividual.

⁴ Neologismo que emplea Jesús Mosterín (2006, pp. 251-253) para referirse a la especie humana sin recurrir a la fórmula "El hombre...".

⁵ Para un tratamiento más detenido de la afectividad y la emoción en Simondon, véase Heredia (2012).

Sumergirse en ese *ἄπειρον*, en esa carga de indeterminado, no de indiferenciado, ni de determinismos, no le sirve al angustiado más que para emprender una senda interminable, la de la destrucción de su propia individualidad. Abandonado a sí mismo, pero encerrado en los confines del ser individuado, el sujeto es incapaz de coger impulso y despegar, se ahoga. En ausencia de una relación transindividual con otros sujetos, la experiencia pura de lo preindividual que es la angustia se torna una sobrecarga, el intento siempre fallido de un sujeto solitario de resolver por sí mismo, y de una vez por todas, la tensión que este mismo descubre en su seno entre ese preindividual y su ser individuado. En esta experiencia de la soledad, opuesta a la experiencia de lo transindividual, como enseña Muriel Combes (1999), se sondea lo preindividual a expensas de lo individuado, *interiorizando* algo insoportable, invivible, ya que la desindividuación que se produce en la angustia no puede convertirse en condición de una nueva individuación (p. 68).

Como sentimiento, la angustia es sorda, independiente de la percepción; como emoción, está oculta, porque no se traduce en ninguna acción. La unidad del viviente aparece en esta experiencia como una unidad mermada, fantasmal, claramente negativa. El sujeto no se puede representar su acción a través del mundo como elemento y dimensión de ese mismo mundo (Simondon, 2014, p. 16). Es un anonadamiento de las representaciones. La acción no se prolonga como emoción en el sujeto; recíprocamente, la acción tampoco deviene una prolongación de la emoción en el mundo. El sujeto no es doble unidad del ser. Aquí, no hay serie transductiva, únicamente términos extremos e incommunicables. El acto mismo, pasaje de lo potencial a lo actual, pasaje de información, se hace impensable. La reciprocidad del sujeto se limita al propio sujeto, con lo que la operación deja de ser estructurante para volverse *disruptiva*. El fenómeno de la angustia consiste en una individualización sin soporte, transformación psíquica sin cese. En palabras de Simondon (2014), una «pura repercusión» del ser individuado sobre sí mismo (p. 323).

La espiral del malestar desborda los marcos mentales del angustiado, que, no obstante, actúa en su propia contra para no escapar de ese estado. El sujeto se repliega por entero. El acto deviene imposible. Se abandona la estructuración por una operación pura. Este es el asidero de un pesimismo radical que no busque refugiarse en la individualidad. Un pesimismo así no es más que un esteticismo que reemplaza la afectividad en un sentimiento de «absurdo vacío» (Simondon, 2014, p. 199). En su intento por encontrar una solución a la problemática psíquica, el pensamiento únicamente puede introducir en ella un movimiento de relajación, una recurrencia oscilatoria que conduzca al sujeto a un estado neutro anterior e idéntico. Pero sin la discontinuidad, la elección se vuelve espuria, una pura

diferenciación sin integración. Al no haber irreversibilidad tampoco hay carácter constructivo de la elección, que se torna un verdadero islote de inactividad. La clausura del tiempo vital en unidades ciclotónicas inconexas supone una absoluta falta de receptividad. El sujeto no admite realmente ninguna nueva información, rechaza como absurda cualquier incidencia. Lo que el fenómeno de la angustia pone de manifiesto es la existencia de un estado energético, un estado energético libidinal, que no encuentra un modo de actualizarse y realizarse, un modo de sublimarse. Es en este sentido que podrá decirse, a la manera kierkegaardiana, que la angustia es el vértigo del espíritu, aunque en Simondon esta no vaya a leerse sobre un fondo cristiano⁶.

Pese a las sospechas de Gilles Deleuze (2005), la ética simondoniana no restaura un sujeto *individual*, «esa forma del Yo» que conjura la teoría de la individuación (pp. 118-119), dado que, como subraya Andrea Bardin (2015), el acto ético, que inaugura el propio sistema psicosocial, se define, de hecho, más por sus condiciones de emergencia que por la individualidad de sus agentes como amplificadores *modulares* (p. 140). El individuo no puede responder a una subjetividad que asume la forma de un problema. Y la reactividad del pesimismo radical no podrá detener su descenso en la negatividad. Como apunta Juan Manuel Heredia (2012), solamente en la experiencia de lo transindividual la emoción garantiza una situación de información, un equilibrio metaestable, de tal manera que se establece un juego virtualmente sempiterno de autorrenovación del ser entre lo preindividual y lo transindividual (pp. 65, 70). En efecto, en la individuación colectiva, emoción y acción se vuelven complementarias, reuniendo en un solo símbolo la doble unidad, analógica y allagmática, del sujeto y del mundo. El sujeto solitario solamente puede desesperar. Le es imposible alcanzar por sus propias fuerzas la metaestabilidad, a no ser que, como dice Kierkegaard (2008), mientras se relacione consigo mismo en cuanto individuo, lo haga a su vez con aquello que ha puesto la relación para empezar (p. 34), a saber, en Simondon, la individuación, no Dios⁷. Hasta entonces, permanece en la desesperación, retrasando en la medida de lo posible su hundimiento interior, solipsista en lo teórico y en lo práctico.

Actuar éticamente, como nos dice Combes (1999), significa, para Simondon, establecer una red de resonancia con otros actos, es prolongarse en esa misma red, dilatarse

⁶ Aunque no sea este un tema muy visitado por los comentaristas, sobre las fuentes de la noción simondoniana de angustia se ha escrito ya, a mi parecer, con suficiente detalle. Al respecto, puede verse Bardin (2015, pp. 82-84) y también Heredia (2017, pp. 373-378).

⁷ Podríamos afirmar incluso un «Deus sive individuatio», alterando la celeberrima fórmula spinoziana.

en la duración, emprender una transformación que moviliza potenciales para los demás actos y agentes (p. 109). Con todo, el angustiado no puede hacer esto, porque aquello de lo que es agente no es un acto moral, sino un acto loco (*acte fou*) (Simondon, 2014, p. 430). Este acto no es un acto en una red de actos como el acto moral. Es no moral, al comienzo. Un acto aislado, concatenado, que puede repetirse, no retomarse. Pero acaba deviniendo, en su tendencia a una individuación total que no se cumple, y en cuanto acto perfecto, un acto contramoral o *antiacto*, es decir, un acto que descentra al sujeto, que destruye las significaciones de los actos morales, impidiendo que se estructuren en red. Autoconsistente y desinhibido, el acto loco se mantiene en el vértigo de la repetición. Esa pérdida de información y de in-formación se expresa en esteticismos de muy diversa índole: la novedad por mor de la novedad, lo antisocial por mor de lo antisocial, el conformismo, etc. La condensación en este acto total violenta la realidad ética con engañosas abstracciones, de semejanzas y desemejanzas, e ignorando la actualidad de los actos, los unifica ilusoriamente según la coincidencia con, o la oposición a, un estilo común. Es la pedantería en lo moral, por decirlo con las palabras de Schopenhauer (2009a, pp. 102-103).

Sin embargo, los esteticismos no ofrecen ninguna solución para el angustiado. Combinando imágenes nietzscheanas, y en sintonía con Simondon, el humano es un funámbulo, un equilibrista que camina en una cuerda tendida sobre el abismo. Para él, volver sobre sus pasos, regresar al suelo firme que dejó atrás antes del precipicio, es igualmente patológico, es ser reabsorbido por los automatismos de la comunidad; caer sobre el abismo, *precipitarse*, es la desolación del ser, una subjetividad fallida que, al no encontrar salida, se ahoga en las profundidades de una naturaleza preindividual. La desesperación avanza hasta hacerse acto, el acto de un devenir impensable e inaccesible, el suicidio. Los potenciales se condensan en un solo punto al borde del colapso. Dicho de otra manera, el suicidio aparece aquí como ese colapso de un ser que no puede actualizar sus potenciales. Ese acto quizá no llegue nunca, pero está al término de ese proceso disruptivo, es su sentido operatorio. El suicidio *patológico* no es realmente una elección arbitraria, es la plena actualización y realización de la catástrofe de la que la angustia era experiencia incipiente.

Ahora bien, el trabajo de la angustia puede abrir otra vía diferente a aquella que conduce al suicidio. El catastrofismo en el texto de ILFI oculta ese algo distinto a un individuo (*celui-autre-q'individu*) que se gesta justamente en dicho trabajo. Solo algunos titubeos al final del pasaje, en los que Simondon parece aceptar que este fenómeno puede involucrar una operación de individuación, nos dejan entreverlo, como si se abriese camino forzosamente en la exposición. Algo parece dar un vuelco en ella, se boceta una operación

distinta a la que aparece en el colectivo. Hay que advertir cómo el movimiento de la escritura y el del pensamiento se aclaran mutuamente. Ese vértigo del espíritu del que antes hablábamos deja de ser un vértigo a la nada, pues la negatividad no tiene correlato ontogenético, para mostrarse como el vértigo a su propia toma de forma. Como bien señala Emilia Marty (2002), no se trata ya de pensar este fenómeno desde una interpretación catastrófica, según las categorías de la realidad individuada, y a individualar, una interpretación guiada por el miedo al anonadamiento de las representaciones, a la confusión de la acción, a la ilimitación del acto (p. 46). La angustia no es aún la desesperación. La prueba de la angustia es salir de la imposibilidad del acto perfecto que ella supone como sentimiento-emoción vacío y negativo. La depresión es esa prueba. Y la prueba es camino.

El sujeto siente que fluye en él una potencia a la que en cuanto ser individuado no puede dar cauce, pero dicha experiencia, nos dice también Simondon, puede ser «*départ de l'être*». Sin duda, esta expresión puede resultar enigmática. En el contexto del pasaje en el que aparece «*départ*» suele traducirse como «salida». Pero, si abandonamos la interpretación catastrófica, se traduciría como «principio», como un nuevo punto de partida del ser. La descripción de la angustia es la que es porque la perspectiva adoptada, la perspectiva del colectivo que falta, nos sitúa *in extrema res*. Está claro, por supuesto, que el sentido de la angustia que el texto registra es el de que el sujeto es algo más que un individuo, pero esta «individuación desconocida» no debe entenderse como una individuación aparte, simple y llanamente «supraindividual», como parece sugerir Heredia (2017, p. 376). No, la clave estaría más bien en algo que él también hace notar: solo en la tematización de la angustia se emplea, por primera y última vez en la obra de nuestro autor, la expresión «individuación transindividual» (Heredia, 2017, p. 395). Si prestamos atención, enseguida nos daremos cuenta de que lo colectivo y lo transindividual no siempre son nociones intercambiables.

La individuación colectiva no es simplemente el establecimiento de una colectividad. Lo que se individuaba colectivamente en el establecimiento de esa colectividad es lo transindividual, un dominio de validación, aprendizaje y enseñanza *motoras*. La creación de esta *noosfera*, en la que se funda el propio esquematismo transductivo de la imaginación inventiva, no la emprende necesariamente el grupo. A veces, es una aventura solitaria. El caso de Simondon sería paradigmático. No es que el dominio de lo transindividual sea completamente previo a la colectividad que se establece, puesto que dicho dominio se ve fuertemente transformado en su individuación colectiva. Si lo colectivo se aprehende a sí mismo en sus operaciones constructivas, como dice Xavier Guchet (2010), lo

transindividual será, en efecto, el nombre de una cultura reflexiva (p. 193). Sin embargo, no siempre hay un colectivo que pueda asumir dicha tarea, que pueda asumir las cotas de inventiva de algunos individuos. Un *in-group* o grupo de interioridad puede muy bien reprimir e incluso exterminar ciertas subjetividades. La cuestión es entender el proceso por el cual lo transindividual puede individuarse sin pasar por el establecimiento de una colectividad.

La individuación colectiva es solamente un modo en que lo transindividual se individúa, no la individuación transindividual. Aunque el sujeto sea ya él mismo, en cierto sentido, un ser virtualmente colectivo⁸. Conviene leer muy atentamente, para que tras lo que parecen sutiles bailes de términos no pasen inadvertidos matices de enorme calado. Con esta lectura, podemos considerar la angustia en su dimensión relacional, como un fenómeno que acompaña siempre a la creación de circuitos largos de *transindividuación*, adoptando aquí solo por un breve momento la terminología de Stiegler (2018). La conciencia psicológica, en su camino a la conciencia moral, adopta proporciones de una escala desbordante, dolorosa. ¿Qué hace que, en la angustia, como dice Krtolica (2009), la dilatación de la subjetividad movilice dos perspectivas aparentemente contradictorias, perspectivas que se resumen en que el precio de un «nuevo nacimiento» para el ser individuado no sea otro que el de su propia desindividuación precisamente en cuanto ser individuado (p. 90)? Ofrecer una respuesta requiere volver a la teoría de las fases de la cultura en *El modo de existencia de los objetos técnicos* [en adelante, MEOT] (Simondon, 2008). Muy poco se ha dicho aún de Simondon como pensador de la religiosidad y esta es una faceta fundamental para esclarecer el origen de la angustia.

La mediación entre el humano y el mundo, que parte de una unidad mágica de la acción y del conocimiento, en el curso de la individualización *más-que-psíquica* y *más-que-técnica* del individuo biológico, se desdobra en objetivaciones técnicas y subjetivaciones religiosas. Si la técnica *objetiva* las estructuras figurales disociadas del fondo de realidad, encerrándolas en instrumentos y dispositivos transportables y abstractos con relación al medio, la religión sería aquello que *subjetiva* las fuerzas, poderes o cualidades de un fondo de realidad desprendido de sus estructuras figurales, absorbiendo y subordinando a los seres individuados en una totalidad que los sobrepasa (Simondon, 2008, p. 200). En la angustia, no pueden compatibilizarse dichas fuerzas, ya que ella resulta de un proceso de subjetivación que no encuentra una objetivación que le corresponda. La falta de acción

⁸ No entraremos aquí a debatir las distintas interpretaciones que ha habido de lo transindividual en Simondon. Sobre este asunto, remito a Heredia y Rodríguez (2019).

técnica, su déficit respecto a la contemplación religiosa, es lo que pone al descubierto lo optativo, es decir, lo posible subjetivo, que sin un posible objetivo, lo virtual, no puede realizarse (Simondon, 2008, p. 220). Esa impotencia provoca vértigo. El caso inverso y correlativo es lo que nuestro autor entiende por verdadera alienación, el fenómeno que resulta de un proceso de objetivación que no encuentra una subjetivación correspondiente.

Ni angustia ni alienación estarían faltas de consecuencias para los procesos no correlativos. El sujeto, desorientado, no puede satisfacer la exigencia religiosa, la incorporación de lo «subjetivo colectivo», pero tampoco la exigencia técnica, ante la que simplemente se queda atrás, sin ser capaz de alcanzarla en su aceleración. El objeto, por su parte, es condenado tanto al ostracismo de una cultura parcial, inmadura, y al enmascaramiento de su tecnicidad, como al fetichismo de las cosas, a una falsa sacralidad. La técnica y la religión son líneas de fuga que se salen de sus juntas en este cisma simbólico. Sin embargo, a causa de su complementariedad *genética*, de la que nace un cierto isomorfismo entre tecnicidad y sacralidad, no puede haber degradación de la primera sin que haya también una degradación de la segunda (Simondon, 2017, pp. 91-92). Para el angustiado, el cielo se pliega en una *religatio* de la existencia irrealizable. La religión deviene «tecnología del yo» inoperativa y ansiógena, *desindividuable*. La ontología maniacodepresiva que de ella surge es peligrosamente seductora porque se presenta también como una revelación, la rasgadura de un velo de Maya. Pues la depresión sería, antes que nada, y como señala Mark Fisher (2014), una (dis)posición (neuro)filosófica conforme a la cual el sujeto cree estar libre de ilusiones (p. 59). El pesimismo radical parece instalarse en el nihilismo definitivamente.

¿Un pesimismo de la fuerza?

Dos cuestiones a abordar, entonces. La primera es si es posible sacar al sujeto de dicho estado, y si es posible, cómo hacerlo. La segunda es si de la angustia puede salir una moral, o más bien una ética, que no conduzca irremediablemente al nihilismo, y si es así, cómo individualarla. «¿Y si se pudiera soportar la angustia?», pregunta Simondon casi al final de la sección dedicada a este mismo fenómeno en ILFI. ¿Es posible que el deseo no se marchite en la desesperanza? ¿Puede el deseo volverse sueño noético? Para Marty (2002), todas estas interrogaciones se detienen en una «indecidibilidad» que no pueden franquear, la de la situación y el pasaje de información (p. 62). En OP, no obstante, se plantearía el

germen, el comienzo de una técnica, una tecnología terapéutica más allá de la indecidibilidad mencionada. Esta tecnología es la punta de lanza de una escatología de la cultura, de un proyecto de renovación cultural que nuestro autor quiso poner en marcha. Es el propio pensamiento filosófico, en la medida en que no solo instaura una «tecnología reflexiva» para las objetivaciones técnicas, sino también para las subjetivaciones religiosas, a saber, lo que en MEOT se llama un «ecumenismo universal». Si, como se ha dicho, la angustia se crea en los procesos de subjetivación, como experiencia del impás, como estremecimiento de la inmediatez, o de la falta de mediación, el problema consistirá en cómo ese estado se engendra y asimismo en cómo se puede sacar al sujeto de él.

Se puede avanzar algo en esta dirección al considerar brevemente la subjetivación desde el punto de vista de su complemento, la objetivación. Enseguida se ve que el progreso técnico *angustia* cuando las transformaciones que promueve suponen una ruptura con los gestos aprendidos, gestos que se toman fútiles (Simondon, 2008, p. 132). En la «proletarización» de ese saber hacer, vivir, y pensar, la *ex-sistencia* del sujeto queda interrumpida. Por el contrario, el progreso religioso, si se nos permite esta licencia, *aliena* cuando las transformaciones que induce implican la cerrazón del objeto técnico, el ocultamiento de sus mecanismos, la añadidura de una capa de *sobrehistoricidad* psicosocial y, en definitiva, la fragmentación de su realidad de red, o tecnicidad (Simondon, 2017, pp. 70-72). Aquí es la *ex-sistencia* de los objetos técnicos la que se ve gravemente violentada. Lo que debe hacerse en uno y otro caso, la tarea del esfuerzo filosófico, es reparar un profundo desajuste, el desfase entre ambos desdoblamientos de la unidad mágica; o sea, realizar la espiritualidad *ateológica* necesaria para dar salida a la incompatibilidad de la tendencia enciclopédica de los sistemas de tecnicidad y de la tendencia al ecumenismo de los sistemas de sacralidad.

No es solo que no converjan espontáneamente, es que ninguna de estas dos tendencias puede, en realidad, resolverse por sí sola. Son dominios complementarios de lo transindividual. La religión es el dominio *subjetivo* de lo transindividual, como se indica en ILFI (Simondon, 2014, p. 315); la técnica, el dominio *objetivo*, añadiremos nosotros. Pero, además, la técnica apunta a una *religatio* objetiva; mientras que la religión, a una *ars* subjetiva. La filosofía ha de pensar esta íntima imbricación en un delicado ejercicio, contemplativo y operativo, de sinergismo y desmitificación. Por eso no hay que desatender la significación de la religiosidad en el pensamiento simondoniano. Esa «religión transindividual», como la llama Ludovic Duhem (2015), es una pieza fundamental de su sistema filosófico, y como tal no debe ser ignorada en absoluto, sobre todo en lo que atañe al tema que nos ocupa, que

no es otro que, no lo perdamos de vista, el problema del pesimismo. Es la subjetivación la que va a permitirnos conectar estos dos pasadizos y extraer conclusiones nuevas. También se presenta con ello la ocasión de un encuentro más con Nietzsche, que no se limita a las menciones puntuales a *Así habló Zaratustra* en ILFI ni a las claras alusiones, dispersas, en otros lugares de la obra de Simondon.

Antes se dijo que, en OP, nuestro autor define el pesimismo sobre todo como una conducta. Yo añado además el siguiente postulado, que el pesimismo es la conducta que une los estados de desesperación y de angustia, como su polo maníaco y su polo depresivo. Así, cuando Simondon (2014) afirma en ILFI que la angustia es una suerte de inversión de las significaciones (p. 324), en realidad, va a describir ciertos rasgos de la conducta pesimista. Los seres lejanos que irrumpen omnipotentes en el polo maníaco de dicha conducta; las cosas próximas que aparecen lejanas, abismalmente distantes, en el polo depresivo, etc. En OP, donde se pone una especial atención a este último polo, el *départ de l'être* catastrófico que vimos en la angustia corresponde a una «falta de ser» característica del pesimismo; la disipación de la trama del presente, a una puesta en futuro *antérieur* o perfecto del porvenir; y la inaccesibilidad de lo cercano, a una puesta a distancia del individuo respecto al mundo humano (Simondon, 2018, p. 108). De ahí, una visión teatral de la realidad. El individuo, sin ningún papel en la existencia, abandona el escenario de la vida y se vuelve espectador desinteresado de una representación, de una función tan terrible como bella. La reflexión *genial*, tal como Schopenhauer (2009b) la piensa, sería pesimista de raíz.

Las religiones son «maravillosos medios» para la creación del pesimismo, pero también lo son para su conjuración, pues como diría Nietzsche (2016), el miedo a un pesimismo incurable, demasiado temprano, demasiado prematuro, obliga a «hundir los dientes» en una interpretación religiosa de la existencia (p. 336). Es en lo primero, de hecho, donde Simondon ve el mayor valor del cristianismo, aunque se quede luego a medio camino. El cristianismo ayudaría al individuo a perder la espontaneidad natural, el dinamismo dilatado del acto. Sin embargo, este medio tiene una peculiaridad. Con la pérdida de espontaneidad de su dinamismo, la espontaneidad misma se troca por lo que la Dogmática llamará la inocencia, a la que acompaña necesariamente la culpa del individuo. El cristianismo lucha contra la carencia de inquietud existencial y aprovecha el resorte de la angustia, aunque no entienda la naturaleza de su mecanismo. Supone una situación de pesimismo, y a la vez lucha contra ella. Uno debe conjurarla exasperadamente a fin de que no sobrevenga al estado de angustia, es decir, el cristianismo crea el trastorno, la depresión maníaca o la

manía depresiva, y suministra además el remedio, el poder salvífico y *teodidáctico* de la fe (Kierkegaard, 2013, pp. 312-313).

De esta manera, se ofrece al «discípulo de la posibilidad», que había de aprender a angustiarse del modo correcto, un segundo optimismo en la Providencia, que es una trascendencia en la Tierra y más allá de esta. Si queremos expresarnos con Nietzsche (2016, p. 634), es la venganza inane de aquellos que sufren contra la vida con la fantasmagoría de una vida distinta y mejor, mediante la «magia interior» de la Revelación (Simondon, 2018, p. 109). Las diferentes religiones ensayan soluciones para la inquietud existencial del individuo, pero todas buscan acallar, de una manera u otra, «[...] el disgusto de sí del individuo gracias al placer que le procura el florecimiento de la comunidad» (Nietzsche, 2016, p. 542). En este sentido, están, quieran o no, al servicio de la vida, ya que formar rebaño es una victoria contra la depresión, que, innombrada, es su verdadero enemigo. Y es que el corolario del pesimismo que las religiones quieren evitar a toda costa es el nihilismo. Por dos razones, al menos. Primero, porque echa por tierra su propia misión, dado el sentido *antiteológico* del pesimismo, negador de Dios, del mundo en sus connotaciones cristianas, negador de la moral pantanosa y patologizante del rebaño, etc. (Nietzsche, 2014, p. 89). Segundo, por su fatídica tendencia *antiecuménica*, cuando el pesimismo todavía está verde, que lleva a las formas ideológicas más extremas del resentimiento.

Echando mano de un caso *contemporáneo*, podríamos decir que uno empieza por un más que razonable veganismo, que entenderemos aquí como una subjetivación religiosa sin la correspondiente objetivación técnica, más que nada por estar en ciernes, y *puede* acabar, si uno no se defiende del pesimismo con suficiente ahínco, en un antinatalismo⁹, y de un antinatalismo, fácilmente caer en un extincionismo, o como lo llaman en algunas esferas angloparlantes, comunidades «en línea», en su mayoría, un *efilismo*¹⁰. La apuesta *absurda* por la creencia en Dios, o en cualquier otra trascendencia, para nada pascaliana, bien puede impedir que uno resbale por esta pendiente, siempre que el desesperado no se sienta tan manchado por la culpa que no *pueda* ya creer ni en la redención ni en el perdón y el angustiado sea un teatro para la repetición del propio milagro de la fe. No

⁹ Se puede ser contrario a que nazcan más humanos por otras razones, ya sea (pseudo)económicas, como en el caso del maltusianismo, o medioambientales, como para algunos ecologistas, pero aquí me refiero únicamente al pensamiento que considera la procreación algo moralmente incorrecto.

¹⁰ El término «efilismo» adapta al español el neologismo inglés *efilism*, que se forma con la palabra *life* (vida) del revés y el sufijo *-ism* (-ismo). Con este gesto, la escritura del revés de *life*, se intenta expresar que la vida, en particular la vida sintiente, es un error que deshacer.

obstante, la mentalidad religiosa, por lo menos desde una perspectiva simondoniana, tiene que ir más allá, ha de vencer a la teología y al modelo de la vida contemplativa, del *otium*¹¹, como su contraparte objetiva, la mentalidad técnica, vence a la antropología y al modelo de la vida productiva, del *negotium*, o sea, el modelo del trabajo. Pensar a fondo el pesimismo, hacerlo madurar, liberarlo, hasta cierto punto, de la alargada sombra de Schopenhauer (Nietzsche, 2016, p. 334), es lo que nos puede hacer descubrir la vida política como el centro activo de la relación a partir de la cual se despliegan esas dos vidas¹².

El problema de incompatibilidad entre una vida puramente orgánica y una vida puramente técnica para el humano que Simondon (2014, pp. 436-438) comenta en la *Nota complementaria sobre las consecuencias de la noción de individuación* recibe solución justamente en dicho lugar. La vida política es el corazón de una cultura reflexiva. Así van a integrarse, a mi modo de ver, algunas de las temáticas nietzscheanas en Simondon. Con matices, aceptamos caracterizar a nuestro autor como un *neonietzscheano*, término con el que, a propósito de Deleuze, José Luis Pardo (2014) califica a algunos de sus coetáneos, como Michel Foucault o Jacques Derrida, entre otros (p. 216). Me parece que aquí encontramos la vía para una nueva educación del género humano (Nietzsche, 2014, p. 496), o mejor dicho, una nueva educación, cibernética o allagmática¹³, para la *génesis* humana, un proceso de hominización, de *exosomatización*, que aún no ha acabado (Stiegler, 2020, p. 242). La confrontación con el nihilismo es una problemática que une a Simondon con Nietzsche¹⁴. Eso sí, para resolverla, se necesita un pesimismo que dé una respuesta distinta a la pérdida de significación del sujeto angustiado.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, podemos entender el nihilismo como un efecto no deseado, un mal funcionamiento, de la propia subjetivación religiosa. Pero, sobre

¹¹ Giorgio Colli (1978) decía en *Después de Nietzsche* que la solución contra el pesimismo radical ya la inventaron los griegos, la esfera del *otium* que justo hemos mentado, que solamente podía vencerse el sufrimiento si sustraemos un elemento de la vida de toda aflicción, un elemento que, ajeno a la finalidad y a la necesidad, rivalice con el dolor y compense todas las penas (p. 116). Mas habiendo pasado por la escuela de Schopenhauer, sabemos que ni en el *otium* uno puede escapar del dolor y la insatisfacción, principalmente, en las distintas formas del aburrimiento. Dicho de otra manera, el amo está igualmente afectado por la alienación. Hay que aprender a construir y organizar la finalidad (Simondon, 2008, pp. 122-25). Intentar zafarse de la finalidad mediante la descarga del trabajo, mediante una «transferencia» de esclavitud, es insuficiente (Simondon, 2008, p. 144).

¹² Aunque no vayamos a exponerla aquí, hago notar la relación con la interpretación que hace Bardin (2015) del pensamiento político de Simondon.

¹³ Para una aproximación a la lectura simondoniana de la cibernética, véase Le Roux (2009), Domingues (2015) y Heredia (2019).

¹⁴ Nótese, por lo dicho hasta el momento, que coincidimos con la lectura de Bernard Reginster (2006) del nihilismo en Nietzsche, interpretación que define el nihilismo como la creencia en una irrealizabilidad incontestable de los valores en este mundo y en la inexistencia de otro mundo en que esto sea posible (p. 8). Precisamente en eso consiste, además, la desesperación. No cabe duda de que Simondon suscribiría ambas definiciones.

todo, debemos entender, como ya señalaba Nietzsche (2008), que el nihilismo *proviene* de un pesimismo de mala cepa¹⁵ (p. 267). Ese pesimismo exhausto puede ser o bien un «pesimismo de la indignación», un *peiorismo*, o puede ser un «pesimismo de la sensibilidad», es decir, una hipersensibilidad y una preponderancia al dolor y al displacer (Nietzsche, 2008, p. 424). Representación consciente sistemática o actitud vital, en definitiva. El nihilismo que brota de sendas, en su rechazo del mundo, en su condena de la acción, se aferra a los mismos valores agotados que juzgaban este mundo como reprobable y la acción en él como un vano esfuerzo. Si encontramos en Nietzsche un antecedente para el transpesimismo que descubrimos en Simondon, es porque su pesimismo supone el comienzo de una superación de los valores agotados, porque exige romper su compromiso con ellos y no apunta simplemente a destruir el mundo o a quebrar el sujeto. La conducta pesimista es *anterior* a cualquiera de estos dos extremos. El pesimismo nietzscheano del porvenir es una voluntad que nos impulsa a buscar nuevos valores (Nietzsche, 2008, p. 184). Desde este πάθος, la angustia conduciría a una ética que se libra del nihilismo al deshacerse de esa «planta de cenáculo» que es el pesimismo romántico, la forma imperante, y esteticista, del pesimismo hasta nuestros días.

El *nuevo* pesimismo, llevado al fondo de la moral y más allá de ella *por moralidad*, por el poder de transductividad del acto, deberá realizar la *autosuperación* de la moral (Nietzsche, 2014, p. 486), entendida aquí como la simple y llana obediencia de las costumbres, de la tradición, en la individuación de una ética que es a su vez una ética de la individuación. Porque la moral se estanca, la moral embrutece, se vuelve contra la acción y la obstaculiza. El pesimismo nos ayuda a poner en fase un sentimiento del valor siempre desfasado, receloso. Como afirmaba Thomas Mann (2000), este pesimismo es una forma de afirmación de la vida que no es primaria ni ingenua, esto es, que no es optimista, sino *heroica*, «producto espiritual de la plenitud y la fuerza» (p. 73). Pero lo que enseña esta puesta en comunicación de Nietzsche con Simondon es que aquí estamos ante algo que es fundamentalmente un problema de energía. Es esto lo que les falta a los débiles y lo que abunda en los más fuertes. No se puede pretender exportar el pesimismo nietzscheano de la fortaleza, el pesimismo de los enérgicos, sin considerar nuevamente esta cuestión. Pues, desde una perspectiva simondoniana, es aquí que este pesimismo cambia de signo, es aquí que cambia de gesto.

¹⁵ Sobre la relación entre el pesimismo y el nihilismo en Nietzsche, puede verse muy brevemente, de nuevo, Reginster (2006, pp. 28-33); para un abordaje más profundo de la cuestión del pesimismo dionisiaco, véase Dienstag (2006, pp. 161-200).

Según Simondon (2018), lo que marca el pensamiento del siglo XIX es la búsqueda de una energía para la transformación social, una carencia de poder (pp. 215-216). La comprensión de la mediación entre el humano y el mundo se basa en esquemas energéticos, o lo que es lo mismo, un primado de la fuerza de la operación de individuación rige esta comprensión. Por supuesto, esto afecta también a la filosofía de Nietzsche, como pone de manifiesto cualquier estudio mínimamente serio de las imágenes empleadas en sus textos¹⁶. La filosofía de Nietzsche sería ella misma una filosofía de la energía, o de la transformación, por lo que necesariamente privilegia a los enérgicos por encima de los «anémicos». Simondon, en cambio, lleva mucho más lejos el pesimismo de esta filosofía al introducir la cuestión de la organización de la energía, es decir, la cuestión cibernética de la información, de la in-formación, y aunque la prueba de la angustia atestigüa caminos al principio solitarios, esos caminos *proprios* son en realidad transindividuales, no individuales como para el *Übermensch*.

La conducta pesimista es el proceso en el que se anuda la ampliación de la individualidad en lo transindividual y el fenómeno de la angustia. No se trata de abandonar a los carentes, a los fallidos, a los vencidos, en su propia conducta, sino de cambiar esta última para que ellos dejen de ser carentes, fallidos y vencidos. Su problema de alimentación energética exige una solución anticipada al nivel de la organización de un sistema de información. Y si la ampliación de la individualidad en lo transindividual pasa siempre por la conducta pesimista, de modo que puede decirse incluso que toda invención genuina, subjetiva u objetiva, nace de esta conducta, la conducta pesimista debe también a su vez repercutir en dicha ampliación. Por eso en OP se habla tanto de una irradiación de la energía psicológica que permita desintegrar el estado de angustia, como de los encuentros entre los diferentes pesimismos, no como un incremento de negatividad, sino como pudiendo convertir una organización de esa energía en otra distinta de un mayor nivel de información (Simondon, 2018, pp. 109-110). Un pesimismo *enérgico* necesita un transpesimismo *informacional*. El transpesimismo de Simondon es algo más que un pesimismo de la fuerza.

Simondon prolonga la lucha de Nietzsche contra un peligroso escolasticismo de los valores, contra su irresponsable *ontologización* (Simondon, 2018, p. 432). El pesimismo, después de Nietzsche, pone sobre la mesa la relatividad misma de la moral, se muestra como un sano escepticismo. Tras la muerte de Dios, «el mundo no tiene el valor [global]

¹⁶ Es suficientemente revelador el capítulo que Gaston Bachelard (1958, pp. 159-201) dedica a Nietzsche en su ensayo sobre la imaginación del movimiento, su «psicoanálisis» del aire en *El aire y los sueños*.

que creíamos» (Nietzsche, 2008, p. 184), pero «nos [cuidaremos] bien de decir que tenga menos valor» (Nietzsche, 2014, p. 862). El valor del mundo se conserva como la energía. No obstante, Simondon rebasa el pesimismo nietzscheano en lo que respecta a la elaboración de una jerarquía de las formas de vida. No basta con mantenerse en devenir, hay que *transvalorar*, lo que da a este trabajo una dimensión mucho más vasta. La relatividad de la moral, tomada en serio, no solo desarticula la dicotomía entre «bueno» y «malvado», sino también la dicotomía *original* entre «bueno» y «malo». Dicha jerarquía es ante todo un problema de organización de energías psicológicas y de estados metaestables en diferentes niveles de información, un problema de imaginación, donde la imaginación promociona al ser: «*World is rich*» (Simondon, 2017, p. 338). Para Simondon, de lo que se trata, en definitiva, es de aumentar esas energías, de aumentar la información del *individuo de grupo*, rechazando de plano cualquier maniqueísmo perezoso. Es el triunfo del pensamiento transductivo.

Conclusión

Las reflexiones al margen que Simondon consagra al tema del pesimismo aparecen a raíz de nuestra consideración como un elemento clave para el desarrollo de su pensamiento. Una *psicología* o «psicoanálisis» del objeto técnico, como el llevado a cabo en MEOT, necesita del trabajo complementario de una *mecanología* del sujeto religioso, justamente en cuanto toda invención genuina, como ya se ha dicho, nace de un cierto estado de angustia y de una conducta pesimista que se sobrepone a dicho estado, superándolo. La axiomatización de la ontogénesis, unidad programática de este pensamiento, deberá explorarse tanto desde el punto de vista de las objetivaciones técnicas como desde el punto de vista de las subjetivaciones religiosas¹⁷. El pesimismo abre el telón de fondo a la reflexión del genio. Y en este encuentro inesperado con Schopenhauer, vemos concentrarse todo el *neonietzscheismo* simondoniano. El individuo es solo un

¹⁷ He tenido la ocasión de tratar esta cuestión en mi tesis doctoral (Mérida, 2020). A grandes líneas, la hipótesis de lectura que planteo allí ofrece una nueva solución al problema de la unidad temática de la obra de Simondon. Recupero la unidad programática de los textos, que sería la de un programa de la axiomatización de la ontogénesis, y partiendo de la imagen que encierra el esquema del modulador, que tomo como paradigma elemental de su filosofía, elaboro una noción que permite interpretarla en comunicación con la unidad temática, la filosofía de la individuación, en una unidad de génesis, la génesis de esa axiomatización filosófica como el esbozo de una teoría de los campos morfogenéticos. La propia elucidación de la noción de relación (*relation*), entendida como *interfaz* (Morizot, 2016, pp. 133-136), y no como vínculo entre términos (*rappor*t), abre esta vía.

comienzo, no una celda de contención. La conciencia de la limitación metafísica de la individualidad apunta a la necesidad de su ampliación. El problema del pesimismo no es, *per se*, la disminución del sufrimiento, o su erradicación, sino la transformación de su sentido en la actividad prospectiva de las imágenes, que actúan como fuerzas oníricas sobre la vida. Simondon consigue dar cuerpo a la sed de Nietzsche de un psiquismo ascensional. Gracias a esto, el pesimismo recibe la nueva orientación de un problema virgen.

El transpesimismo se caracteriza sobre todo por la búsqueda de una tecnología en la que la etiología y la terapéutica se abrazan a través de la mediación de un ser al mismo tiempo técnico y religioso, el «sacerdote técnico», que instaura, y en el que se instaura, una causalidad circular entre conocimiento y acción (Simondon, 2018, p. 411). No es entonces el martillo con el que se filosofa, sino la comunicación en el martilleo del herrero y el yunque. El problema del pesimismo, que no es ni simplemente metafísico, ni simplemente psicológico, sociológico, o aun *psicosociológico*, no está en el humano, o en el mundo, ni siquiera en la máquina, está en una relación entre estos tres «términos» que habría que modificar urgentemente. No es pues el rechazo de la vida (hiper)industrial, sino su cuidado. Simondon se acerca a Stiegler, al sentar aquí las bases de una *farmacología* propia. Se anuncia un gesto reparador. La conciencia de uno mismo que tiene el sujeto, conciencia psicológica y moral, le permite acceder a esta tercera fase del ser, en otras palabras, le concede una *transindividualidad* real (Simondon, 2018, p. 426). En el pesimismo, la imaginación toma impulso, y el ciclo de las imágenes se renueva.

Pero aun cuando el pesimismo actúe como un tónico saludable, y con razón tenga peso en nuestra consideración, la última palabra no será jamás suya. No puede negarse que hay en Simondon una cierta teoría del progreso, en la que el pesimismo constituye una etapa más del comportamiento humano. Ahora bien, si la escatología de la cultura supone dicha teoría, esta solo puede consistir en una filosofía de la historia humana en cuanto historia de la creación de lo transindividual, de un espacio-tiempo noético que prolonga y rebasa al individuo, una noosfera, o sea, la historia del proceso mismo de hominización, entendido en un sentido amplio. Se tratará, a lo sumo, de una filosofía de la historia de la filosofía, en la medida en que la filosofía es la punta de lanza del pensamiento en sus diferentes y muy dispares modos. El progreso es, por tanto, el carácter de su desarrollo integrador (Simondon, 2014, p. 450). En ese tira y afloja entre una comunidad de las costumbres y una sociedad de la invención se juega el utopismo sin utopía de Simondon, que arranca de una conducta pesimista que debe ser el germen de lo transindividual. Para

el devenir colectivo del sujeto, la pregunta esencial será la siguiente: ¿cómo producir una mayor energía psicológica para los débiles, los cansados, los decepcionados?

Bibliografía

- BACHELARD, G. (1958). *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*. (Ernestina de Champourcin, trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1943).
- BARDIN, A. (2015). *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon: Individuation, Technics, Social Systems*. Springer.
- BENATAR, D. (2006). *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford University Press.
- COLLI, G. (1978). *Después de Nietzsche*. (Carmen Artal, trad.). Anagrama. (Obra original publicada en 1974).
- COMBES, M. (1999). *Simondon, individu et collectivité. Pour une philosophie du transindividuel*. PUF.
- DELEUZE, G. (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. (José Luis Pardo, trad.). Pre-Textos. (Obra original publicada en 2002).
- DIENSTAG, J. F. (2006). *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*. Princeton University Press.
- DUHEM, L. (2015). "Non omnis moriar...". Spiritualité, religiosité et sacralité chez Simondon. En J.-H. Barthélémy (Dir.), *Cahiers Simondon n°6* (pp. 111-130). L'Harmattan.
- DOMINGUES, I. (2015). Simondon, a cibernética e a mecanologia. *Scientiae Studia*, 13 (2), 283-306.
- FERRATER MORA, J. (1965). *Diccionario de filosofía*. Editorial Sudamericana. (Obra original publicada en 1941).
- FISHER, M. (2014). *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Zer0 Books.
- GUCHET, X. (2010). *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*. PUF.
- GUYAU, J.-M. (2016). *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*. (Jordi Riba, trad.). Descontrol. (Obra original publicada en 1884).
- HEREDIA, J. M. (2012). Los conceptos de afectividad y emoción en la filosofía de Gilbert Simondon. *Revista de Humanidades*, 26, 51-75. Recuperado el 16 de mayo de 2022 de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321227327003>

- (2017). *Simondon como índice de una problemática epocal* (Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Argentina). Recuperado el 16 de mayo de 2022 de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/82922>
- (2019). Sobre la lectura y conceptualización simondoniana de la cibernética. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 56, 273-310. <https://doi.org/10.21555/top.v0i56.998>
- HEREDIA, J. M. y Rodríguez, P. E. (2019). Through and Beyond the Transindividual. *Philosophy Today*, 63 (3), 673-686.
- KIERKEGAARD, S. (2008). *La enfermedad mortal*. (Demetrio Gutiérrez Rivero, trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1849).
- (2013). *El concepto de la angustia*. (Demetrio Gutiérrez Rivero, trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1844).
- KRTOLICA, I. (2009). The Question of Anxiety in Gilbert Simondon. *Parrhesia*, 7, 68-80. Recuperado el 16 de mayo de 2022 de http://www.parrhesiajournal.org/parrhesia07/parrhesia07_krtolica.pdf
- LE ROUX, R. (2009). De Wiener à Simondon: Penser l'invention avec et sans Bergson. En J.-H. Barthélémy (Dir.), *Cahiers Simondon n°6* (pp. 91-114). L'Harmattan.
- MAGEE, B. (1991). *Schopenhauer*. (Amaia Bárcena, trad.). Cátedra. (Obra original publicada en 1983).
- MANN, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. (Andrés Sánchez Pascual, trad.). Alianza. (Obra original publicada en 1938).
- MARTY, E. (2002). ~Celui-autre-q'individu~ le voyage de l'angoisse ou l'art de la lisière, En J. Roux (Coord.), *Gilbert Simondon, Une pensée opérative* (pp. 35-62). Université de Saint-Etienne.
- MÉRIDA, L. G. (2020). *La axiomatización de la ontogénesis en la filosofía de la individuación de Gilbert Simondon: un esbozo de teoría de los campos morfogenéticos* (Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, España). Recuperado el 16 de mayo de 2022 de <https://www.tdx.cat/handle/10803/671128>
- MORIZOT, B. (2016). *Pour une théorie de la rencontre. Hasard et individuation chez Gilbert Simondon*. Vrin.
- MOSTERÍN, J. (2006). *La naturaleza humana*. Espasa.
- NIETZSCHE, F. (2008). *Fragmentos póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. (Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, trads.). Tecnos.
- (2014). *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I*. (Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal, trads.). Tecnos.

- (2016). *Obras completas. Volumen IV. Obras de madurez II*. (Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Layernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca, trads.). Tecnos.
- PARDO, J. L. (2014). *A propósito de Deleuze*. Pre-Textos.
- REGINSTER, B. (2006). *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Harvard University Press.
- ROSSET, C. (2013). *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. PUF. (Obra original publicada en 1967).
- SCHOPENHAUER, A. (1996). *Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos*. (Roberto Rodríguez Aramayo, trad.). Pre-Textos.
- (2009a). *El mundo como voluntad y representación I*. (Pilar López de Santa María, trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1819).
- (2009b). *El mundo como voluntad y representación II*. (Pilar López de Santa María, trad.). Trotta. (Obra original publicada en 1844).
- SIMONDON, G. (2008). *El modo de existencia de los objetos técnicos*. (Margarita Martínez y Pablo Rodríguez, trads.). Prometeo. (Obra original publicada en 1958).
- (2013). *Imaginación e invención*. (Pablo Ires, trad.). Cactus. (Obra original publicada en 2008).
- (2014). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. (Pablo Ires, trad.). Cactus. (Obra original publicada en 2005).
- (2017). *Sobre la técnica*. (Margarita Martínez y Pablo Rodríguez, trads.). Cactus. (Obra original publicada en 2014).
- (2018). *Sobre la filosofía*. (Pablo Ires y Nicolás Lema, trads.). Cactus. (Obra original publicada en 2016).
- STIEGLER, B. (2018). *La technique et le temps*. Fayard.
- STIEGLER, B. (2020). *Nanjing Lectures 2016-2019*. (Daniel Ross, trad.). Open Humanities.