



SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE GILBERT SIMONDON

ON GILBERT SIMONDON'S PHILOSOPHY OF NATURE

Luis G. Mérida

Investigador independiente, Barcelona, España



<https://orcid.org/0000-0002-4082-1044>, e-mail: gonzalez.merida.luis@gmail.com

Recepción: 12 de diciembre de 2025– Aceptación: 20 de junio de 2026

Resumen

A partir de las premisas establecidas en “Investigación sobre la filosofía de la naturaleza”, un manuscrito temprano, ensayamos una lectura del pensamiento de Simondon. En primer lugar, como una filosofía de la naturaleza (en *ILFI*), después, como una filosofía del espíritu (en *MEOT*) y, por último, como una filosofía de la correlación (en *ILFI* y *MEOT*). Desde el comienzo, se recorre la correlación invirtiendo la polaridad de los términos. El subjetualismo compensa el objetivismo de la naturaleza; y el objetualismo, el subjetivismo del espíritu. Los paradigmas muestran su *complementariedad*. En el fondo de la correlación, encontramos la relación, que se descubre finalmente como naturaleza, revelando la estructura *cuasi-urobórica* de un círculo cibernético. Concluimos que estas tres etapas y niveles en el desarrollo de su sistema se contraen en la *unidad de banda* de una filosofía real, en la que serían simplemente fases simultáneas de un movimiento cíclico y *progresivo*.

Palabras clave: paradigmatismo, correlacionismo, Schelling, Hegel, Meillassoux.

Abstract

Based on the premises established in „Research on the philosophy of nature,“ an early manuscript, we attempt a reading of Simondon's thought. First, as a philosophy of nature (in *ILFI*), then as a philosophy of spirit (in *MEOT*), and last as a philosophy of correlation (in both *ILFI* and *MEOT*). From the outset, correlation is traversed by inverting the polarity of its terms. Subjectualism counterbalances nature's objectivism. Objectualism counterbalances spirit's subjectivism. Paradigms show their *complementarity*. At the root of correlation lies relation, which is finally found to be nature itself, revealing the *quasi-uroboric* structure of a cybernetic circle. We conclude that these three stages and levels in the development of his system are contracted into the *band unity* of a real philosophy, in which they are simply simultaneous phases of a cyclic and *progressive* movement.

Keywords: paradigmatisism, correlationism, Schelling, Hegel, Meillassoux.

1. Introducción: las “filosofías de...”

En un manuscrito anterior a sus tesis doctorales, titulado “Investigación sobre la filosofía de la naturaleza” (cf. *SF* 31-36), Simondon discute dos maneras en las que el pensamiento filosófico, en sus primeros pasos, asumiendo una separación entre lo metodológico y lo ontológico, puede limitar su caracterización a un genitivo, es decir, a ser una “filosofía de...”.

La primera que da nombre al texto tiene que ver con la oposición, romántica por antonomasia, entre una filosofía de la naturaleza (como la de Schelling) y una filosofía del espíritu (como la de la Doctrina de la Ciencia de Fichte o la de la Fenomenología de Hegel). Dicha dicotomía se puede retroyectar a toda la historia de la filosofía (desde la antigua Grecia) como la oposición entre una teoría de la naturaleza y una teoría de la mente –de la que, como hace Robin Georg Collingwood–, puede rastrearse un movimiento pendular con sus puntos de inflexión característicos (los “fisiólogos” jónicos y los pitagóricos, los materialistas franceses y los idealistas alemanes, etc.).

No obstante, en el Romanticismo, mediante el tema de la libertad, esta dicotomía tiene la particularidad de disputarle al individuo el papel como dato irreductible y principio “positivo” de la filosofía (Simondon, *HNI* 268). Lo importante, empero, es que esta primera manera de volver la filosofía un pensamiento genitivo define un dominio propio para la reflexión filosófica: la Naturaleza o el Espíritu. Es ese dominio inicial o “dominio piloto” el que une el pensamiento a un genitivo determinado.

La filosofía de la naturaleza, por un lado, comenzaría con la intuición o conocimiento inmediato de la Naturaleza (del No-Yo, del objeto); y la filosofía del espíritu, por otro, con la intuición o conocimiento inmediato del Yo (del sujeto, de la libertad del individuo, de lo que no es Naturaleza). La primera confinaría al pensamiento en las lindes de lo que cae fuera de la conciencia (la naturaleza habrá de explicar la génesis de sus leyes); la segunda, en las lindes de lo que cae dentro (la reflexión solo puede acceder al sujeto). En cualquiera de los dos casos, la filosofía no podrá recuperar lo que ha perdido en la elección previa de un dominio privilegiado: las dos son filosofías con un dominio de preferencia a partir del cual se reducen los signos del ser en los otros dominios (Simondon, *SF* 32).

Aunque no es difícil encontrar sistemas filosóficos que sean parcialmente filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, Simondon sostiene que si la sistematización de los signos del ser establece las correlaciones entre los diferentes subdominios objetivos y subjetivos partiendo únicamente del dominio del objeto –apareciendo el sujeto sólo más adelante y recreado en términos objetivos–, podemos hablar de una filosofía de la naturaleza. Si sucede lo contrario, es decir, si la sistematización comienza con el dominio del sujeto y deriva los subdominios objetivos de sus propias leyes, entonces hablaríamos de

una filosofía del espíritu (Simondon, *SF* 33).

Pero, para Simondon, habría todavía una manera más de consagrarse al dominio. Ante estos dos casos límite, tendríamos un tercero que trabaja, desde el primer momento, con correlaciones entre subdominios objetivos y subjetivos, esto es, que trabaja desde la *circularidad* de los dos polos. Una filosofía semejante no sería, según el sentido exclusivamente metodológico de la división, ni una filosofía de la naturaleza, ni una filosofía del espíritu (Simondon, *SF* 34-35).

Hablaríamos, en su lugar, de una filosofía correlacionista, o de la correlación, que, pese a todo, seguiría sin ser lo que Simondon llama una filosofía real (a saber, un pensamiento que a diferencia de la ciencia, no busca operar un cierre categorial y se mantiene siempre como símbolo o complemento del ser).

A la limitación de la totalidad del ser relativa al dominio, se podrá añadir también una limitación en lo que respecta al empleo y elección de paradigmas. Esta segunda manera de hacer “filosofía de...” no privilegia un dominio, sino un fenómeno dotado de cierta polivalencia o poder de analogía, fenómeno que se toma como paradigma de interpretación de los signos del ser en cada dominio (racionalismo, voluntarismo, vitalismo, etc.). En este sentido, dichas filosofías son *monistas* (Simondon, *SF* 35).

A partir del paradigma privilegiado, un único gradiente de significaciones intenta sin éxito bañar la totalidad del ser. Por más poder de analogía que tenga, ningún fenómeno puede ser omnivalente; toda analogía tiene límites. Pero esto es justamente lo común a las dos filosofías genitivas, la ilimitación de sus analogías. En ellas, la estructura formal del sistema, sobrepasando la estructura de su propia génesis, se expande más allá de lo que permiten sus paradigmas. Estas filosofías son *sistemas de pensamiento* en los que estos últimos actúan como ejemplos, sin una operación transductiva que los ligue, sin esquemas alagmáticos. Por consiguiente, para Simondon, no bastaría con que una filosofía fuese correlacionista para ser una filosofía real; haría falta también que esta fuese *pluralista* respecto a los paradigmas.

Ahora bien, Simondon no rechaza una atención especial a un dominio o a un paradigma determinados, sino el carácter absoluto y anterior de la elección y, además, la separación completa de lo metodológico y de lo ontológico que ella supone, aceptando un déficit esencial de realidad para la reflexión. Frente a estas dos maneras *absolutas* de volver genitiva la filosofía, se opondrán otras dos maneras, la del dominio y la del paradigma,

por las que la filosofía real deviene provisional y relativamente “filosofía de...”¹.

Si, en cuanto a los dominios, una “filosofía de...” se definía por una elección previa más o menos arbitraria, en una “filosofía de...” compatible con una filosofía real, la elección metodológica nace de una necesidad ontológica, proviene del orden mismo de la génesis del ser y es contemporánea al encuentro con la ontogénesis. Si, en cuanto a los paradigmas, una “filosofía de...” se definía por un monismo paradigmático que conduce por fuerza a un pluralismo ontológico y axiológico, una “filosofía de...” que sea real será pluralista en sentido paradigmático y revelará su adecuación en un monismo ontogenético (a la vez ontológico y axiológico, o *axiontológico*).

Esta diferencia entre *genitivaciones*, nos dice Simondon, hace que debamos suponer, al menos, la existencia de dos filosofías de la naturaleza, dos filosofías del espíritu y dos filosofías de la correlación (*SF* 36). El corolario de todo esto, añado yo, es que, por más paradójico que parezca, si en la génesis del ser no hay separación entre lo metodológico y lo ontológico, y si puede haber algo semejante a una filosofía real (es decir, una filosofía que acompaña la ontogénesis), esta filosofía podrá ser *completamente* las tres cosas a la vez (en términos relativos y provisionales) y también ninguna de las tres (en términos absolutos y definitivos).

Si entendemos que lo que él mismo está intentando pensar es precisamente una filosofía real, nuestro cometido será explorar de qué manera se aplica lo dicho a la filosofía de Simondon. Por supuesto, como nuestro autor, aquí no hablaremos únicamente de la filosofía de la naturaleza. Establecido esto, surgen las siguientes preguntas: ¿cómo se pone de manifiesto, en el desarrollo de su *pensamiento de sistema*, la impronta de esta investigación preliminar sobre las “filosofías de...” que no recibe una elaboración ulterior? ¿En qué sentido hay en *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (*ILFI*) una filosofía de la naturaleza? ¿En qué sentido hay en *El modo de existencia de los objetos técnicos* (*MEOT*) una filosofía del espíritu? ¿Por qué ambas contienen una filosofía de la correlación? ¿Cómo es que, gracias a la disparidad de las perspectivas mencionadas, su pensamiento aparece finalmente como una filosofía real y de lo real? Estas son las preguntas de las que nos ocuparemos, mas no por simple afán doxográfico. La tarea principal de nuestras pesquisas será ofrecer una relectura productiva del pensamiento de Simondon

1 No ignoramos que la expresión “filosofía de...” puede significar otras muchas cosas. Como apunta Jacques Moutaux (489), quien aborda de forma distinta la cuestión de la filosofía de la naturaleza en Simondon, esta expresión puede tener distintos sentidos. Puede referirse a un método (como en las llamadas filosofías de la sospecha), a una intención (como en los existencialismos), a un objeto de reflexión (como en la filosofía del arte o en la filosofía de la ciencia), o incluso a la división interna de un sistema filosófico (como, por ejemplo, la metafísica de la naturaleza, la de lo bello y la de las costumbres en Schopenhauer). También puede tratarse de una división introducida por los lectores o comentaristas (como la “filosofía de la técnica” en Simondon), etc. No obstante, no nos detendremos en estas distintas posibilidades.

que apunte no solo a una comprensión más honda y matizada del mismo, sino también a comprender cómo este entiende su posición dentro de la historia de la filosofía. En todo caso, no se trata de ver qué dicen sus fuentes, sino de ver qué dice él de ellas y, sobre todo, con qué aspectos de su filosofía se relacionan.

2. Una filosofía de la naturaleza

Volvamos ahora a la afirmación de que la filosofía puede comenzar siendo una “filosofía de...”, siempre que su dominio inicial siga el orden de la ontogénesis (siendo, por tanto, al mismo tiempo, una elección ontológica y metodológica). ¿Cuál sería, entonces, el dominio por el que la filosofía debe comenzar para no perder después ni un ápice de realidad? La respuesta la encontramos en la historia de la filosofía. Se trata, en efecto, de la naturaleza, una *realidad* a la que aún ha de advenirle la subjetividad del ser individuado.

No en vano la filosofía griega nace del estudio de la *φύσις*. Por supuesto, la noción de naturaleza se ha entendido de muchas maneras. Por ejemplo, los *φυσιολόγοι* (Tales, Anaximandro, Anaxímenes) la entendieron como el elemento fundamental o fuente de la que nacen las cosas; Parménides y los pitagóricos, como estructura geométrica o aritmética inengendrada; Aristóteles, como causa del movimiento de un ser individuado. Pero, pese a las diferencias, es innegable que estos filósofos se dedicaron a la física –a una física especulativa anterior a la experimental, de la que luego esta acabaría desgajándose, para ser exactos–.

Hablar aquí de “metafísica”, en cambio, podría inducir a error, sobre todo si se hace sin mayor elaboración. Como es sabido, el término va unido a la historia de la edición y recepción de los textos de Aristóteles (empezando por el famoso *τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ* de Andrónico de Rodas). El filósofo, sin embargo, habla de *πρώτη φιλοσοφία*, o filosofía primera; y la física, en cuanto *philosophia naturalis*, no sería tal cosa, sino que sería filosofía segunda.

La filosofía primera, para Aristóteles, es la ciencia de aquello que es moviente, pero que es a la vez inmóvil. Este primer motor es el acto puro al que toda potencia se dirige en su actualización, gracias a que la materia va al encuentro de la forma. Pues en cuanto forma inmaterial del universo (por su actualidad pura), es su causa final ineficiente (por su inmovilidad). Este es el Dios de Aristóteles, y la filosofía primera, en la que escuchamos los ecos del hachazo eleático, es, por tanto, teología. Solo en este sentido podría decirse que la filosofía primera es una metafísica (ya que atiende a algo que está más allá de la física) y que, además, es una *hiperfísica*.

¿Por qué “hiper-”? Por oposición a lo que Jean Wahl (229) llama *hipofísica*. Si esta última busca el fondo nocturno y el inmenso letargo que por debajo de lo físico yace en

la naturaleza, la hiperfísica apunta a un fin que está por encima de la física y que es, por ello, algo sobrenatural. Es justamente dicho sentido el que se ha vuelto censurable por lo menos desde la crítica kantiana. Pero Aristóteles introduce un desplazamiento que no debe ignorarse: para los *φυσιολόγοι*, los vocablos “hipofísica” y “metafísica” no significarían nada. Lo que ellos hacían era, simplemente, física.² Esta indistinción jónica es todavía recuperable y eso es lo que Simondon procura con su vuelta a la *φύσις*.³ Es el mismo gesto, de hecho, el que inaugura la *Naturphilosophie* de Schelling, en su búsqueda del *Grund* (fundamento) y no de la *Ursache* (causa) (cf. Rojas).

Hecha esta precisión, no habrá problema en afirmar que, como su compatriota y coetáneo Gilles Deleuze, nuestro autor podría haberse autoproclamado “metafísico puro” (Villani 130). Y no hace falta remitir a ninguna entrevista o cuaderno para justificarlo. Lo es, desde luego, si por ello entendemos que se dedicó a la filosofía en su forma más pura, que es una *γενεαλογία* y no una suerte de “filosofía de la física”, porque la verdad sobre el fundamento (*Περὶ φύσεως*) no puede extraerse o derivarse de la verdad sobre las causas –o dicho en términos aristotélicos, porque una “filosofía primera” no sigue a una “filosofía segunda”–.

Habría que retomar la distinción de Philipp Mainländer entre series causales (*Causalitätsreihen*) y series de desarrollo o genéticas (*Entwicklungsreihen*) (cf. 66), una distinción que la física entendida como *αἰτιολογία*, en su eleatismo, solamente puede negar. La oposición naturofilosófica entre esta física *mecánica* y una (hipo)física *dinámica* se basa en la misma idea. Mientras la primera atiende a la objetividad o a la “cara externa” de la naturaleza, la segunda, a su “impulso interno” o subjetividad (Schelling, *EFN* 123). Siguiendo sus transformaciones como sujeto *preindividual*, la filosofía contrarrestaría el exceso de objetividad que la Naturaleza padece al diferenciarse (como objeto) del Espíritu (considerado como sujeto) sobre el fondo de una indiferencia original en lo Absoluto (cf. Simondon, *HNI* 266).

Como veremos más adelante, este movimiento sería la base de un absolutismo de la *correlación* que Quentin Meillassoux (*IRR* 45-46) ha denominado *subjetualismo* –distinto de un subjetivismo relativizante–. Este es también el origen en Simondon del “naturalismo ontológico subjetivo”, anti-antropocéntrico y anti-*antropológico*, del que nos habla Giovanni Carrozzini. No es difícil ver en la afirmación *schellingiana* de la existencia de un

² De hecho, que no se trata de nada hiperfísico lo corrobora el propio Aristóteles cuando malinterpreta el *ἀρχή* jónico como causa *material* (y no como fundamento ontogenético). (Cf. *Metafísica* 18-23).

³ En un texto con ese mismo título, “Simondon’s Metaphysics: Back to Physis”, Clémentine Lessard aborda la cuestión de la metafísica en Simondon, intentando determinar en qué sentido puede hablarse de una metafísica en su pensamiento, si hay tal cosa en Simondon, y cuáles son las vías y las razones de una reinención de la misma. El lector podrá apreciar que, aunque coincido parcialmente con los resultados de su investigación, no interpreto del mismo modo la “tentación” de la hipofísica.

trasfondo no individualizado originario (*Urgrund*), latente, pero no inerte, que rechaza toda fundamentación (*Ungrund*) y no tiene fondo (*Abgrund*), así como en la tesis de una individuación (*Vereinzelung*) de ese pre-ser (*Vorsein*) en oposiciones o dualidades que solo *sobre él* (precisamente como fondo) son discernibles y reciben su sentido (Schelling, *PhU* 280-281), una hipótesis de lo preindividual *avant la lettre*, un equivalente intuitivo y normativo de la misma (cf. Simondon, *ILFI* 12) –aunque, en rigor, tratemos todavía con algo *premundano*–.⁴ Al fin y al cabo, el filósofo de la individuación –si tomamos en serio aquello que decían Deleuze y Guattari (11-14) de que los conceptos llevan firma y no serían nada sin ella– sigue bregando con Kant.

Es cierto que, en líneas generales, la filosofía contemporánea ha tomado otros derroteros –cosa evidente ya en los tiempos de Simondon– y que el vacío que desde el siglo XIX ha dejado esta comprensión de la naturaleza, lo ha colmado casi por completo la estadística (véase el papel que desempeña, por ejemplo, en la termodinámica clásica o en la mecánica cuántica). Sin embargo, nuestro autor va a contracorriente, no se desentiende de la relación productiva en provecho de la mera conexión entre fenómenos, y continúa a su manera la tradición hipofísica. No solo no rechaza la “metafísica”, cuya muerte no es más que una veleidad, sino que la reivindica. No busca abandonarla, como el materialismo (en un sentido amplio) o el positivismo lógico. Tampoco destruirla o superarla, como las tradiciones que, con matices, beben de Nietzsche y de Heidegger.

Para Simondon, la filosofía es, en primer lugar y antes que nada, filosofía primera y esta no se concibe como una teología (Aristóteles), como una teogonía (Schelling) (cf. *ILFI* 341-342), o como una teoría general del ser del ente o del ser individuado –o sea, ni como una ontología (408-410)–. La filosofía puede comenzar como una filosofía de la naturaleza, siempre que dicha naturaleza sea el aspecto de una realidad anterior a la individuación que no es inmanente o trascendente, sino *transmanente* (cf. Mérida, “MPP” 18), en la que la materia y el espíritu son una misma cosa.

Pero ¿qué relación guardan esta filosofía dinámica, operacional, jónica y la ciencia mecánica, estructural, *eleática*? Una relación de complementariedad. En Simondon, la ciencia no se ocupa sin más de aislar entes o de parcelar el ser en regiones (según géneros, especies o categorías). No es simplemente empírica y no se trata de una colección más o menos exhaustiva de ontologías especiales. La filosofía, por su parte, no se ocupa únicamente de las condiciones de su aparecer, no es puramente trascendental. Observamos que en sus textos opera una rearticulación de la relación entre filosofía y ciencia que no con-

⁴ Acerca de las nociones de lo premundano y de lo preindividual, remito a Mérida, “MPP”. Respecto a la diferencia de lo premundano en Schelling y en Mainländer, quien elabora propiamente esta noción, cabe señalar que en Schelling no se ha cortado aún el cordón umbilical que une los individuos al *Grund der Existenz*. Es decir, la matriz de la que una vez emergieron sigue viva o, en otras palabras, Dios no ha muerto.

siste ni en una filosofía de la ciencia (el enfoque prominente en la tradición “analítica”), ni en una manera de hacer filosofía independiente de la ciencia (como ocurría con los métodos dominantes de la época en el continente, a saber, la fenomenología y la hermenéutica).

Sus tesis doctorales, *ILFI* y *MEOT*, que constituyen lo fundamental de su *corpus* literario, comienzan, *in media res*, sin preámbulos. En *ILFI*, los términos “filosofía” y “pensamiento filosófico” aparecen indistintamente y se da por supuesta una cierta definición. A lo sumo, se sugiere que lo que mueve a la filosofía es la búsqueda (implícita o explícita) de la ontogénesis (Simondon, *ILFI* 292). Desde el punto de vista de la individuación, la ciencia aparece como una relación entre un sistema material y un sistema viviente cognoscente (Simondon, *ILFI* 192), una percepción técnica que prolonga la percepción vital (Simondon, *ILFI* 344) y que es más que una pura inducción (Simondon, *ILFI* 126). La técnica tendría un carácter protésico.

En *MEOT*, por otro lado, la filosofía es un modo de pensamiento que es, sobre todo, una fuerza de convergencia y una función de integración para el resto de modos de pensamiento (Simondon 175), modos que emergen en el curso de la evolución de la cultura desde el primer desdoblamiento de la magia en técnica y religión. De una segunda ola de este desdoblamiento, surge un modo teórico y un modo práctico del pensamiento (Simondon 178).

Desde el punto de vista de la génesis de la cultura, la ciencia (entendida como modo teórico) es una elaboración conceptual que compatibiliza los gestos técnicos con los límites del mundo (Simondon, *MEOT* 223), siendo ya algo más que una solución técnica para esta problemática. Por último, la técnica sería un pensamiento analítico (*MEOT* 231), inductivo (193) y figural (173): un tercer término intermedio e intermediario de la relación entre percepción y ciencia (261). En esta teoría genética de la cultura, la filosofía es, asimismo, un tercer término *contemporáneo* de la relación entre el pensamiento científico y el ético. La filosofía debe remontarse al desdoblamiento original y seguir las vertientes teórica y práctica del pensamiento hasta su punto de empalme (Simondon, *MEOT* 179-180). De la religión a la ciencia (religiociencia), para constituir un humanismo *tecnológico* o una antropotecnología, y de la técnica a la ética (tecnoética) para constituir una tecnopolítica.

Hay una diferencia de perspectivas incontestable entre las dos tesis. Para salvar esta diferencia y ahondar en el tipo de relación que se establece en su pensamiento entre filosofía y ciencia, se torna necesario acudir a algunos de sus otros textos –tanto a los posteriores como a los preparatorios de las tesis–. Entre los escritos de Simondon, “Forma, información y potenciales” (*FIP*), su conferencia para la Sociedad Francesa de Filosofía, es quizá una instancia privilegiada. Primeramente, por ser una continuación directa de *ILFI*, en lo que respecta a la individuación psíquico-colectiva, y de *MEOT*, en lo que representa

un conato de constitución de la antropotecnología. Jean Hyppolite nota en la discusión posterior a la conferencia (cf. *FIP* 760) que lo que Simondon propone es, efectivamente, una filosofía de la naturaleza. Además, observamos allí que la relación de la filosofía con la ciencia aparece de manera explícita como la de un ejercicio de axiomatización fundante (Simondon, *ILFI* 481). Aunque esta relación podría recordarnos a la clásica subordinación de la ciencia a la filosofía, se trata, en realidad, de una recurrencia causal entre estos dos modos de pensamiento o entre un modo y una función de integración o comparación.

En pocas palabras, la relación entre ellos consiste en lo siguiente: la ciencia aporta, a través del conocimiento de las operaciones técnicas, los esquemas con los que la filosofía habrá de fundarla y son estos esquemas, o *esencias técnicas* (Simondon, *MEOT* 62), los que permiten a la filosofía elaborar una nueva teoría de la forma sobre la que se fundará la ciencia contemporánea (Simondon, *ILFI* 511).

Dicho de otro modo, la filosofía no le dirá a la ciencia qué busca o qué *debe* buscar, no la despreciará porque “no piense” y tampoco irá a rebufo de los datos que ella aporte. Pero, eso sí, la filosofía cambiará tanto y tantas veces como cambie la ciencia, puesto que ambas acompañan las metamorfosis de lo preindividual.

Vemos, con ocasión de la búsqueda de una axiomática de las ciencias humanas y de la psicología, y contra una tendencia antirrealista de la filosofía de su tiempo, una vuelta a la realidad, entendiendo esta como el tercer término de la relación entre filosofía y ciencia. La realidad –no la Naturaleza inmanente, no el Espíritu trascendente– es lo que las une (cf. Simondon, *ILFI* 341).

Como se indica ya en la introducción de *ILFI* (Simondon 20), la separación, el escalonamiento y las relaciones entre los dominios (materia, vida, espíritu, etc.) serán aspectos de la individuación según sus diferentes modalidades. Así, siendo el espíritu lo más tardío para la génesis del ser, la filosofía del espíritu no puede dar cuenta de lo real. En cambio, la naturaleza es, como se ha señalado, el punto de partida para la filosofía, pues ella es la realidad preindividual que se individúa y subtiende al individuo (Simondon, *ILFI* 388), rebasando así el estrecho dominio del Yo, de la conciencia o de lo trascendental.

La filosofía de la naturaleza, aparte de tener prioridad sobre la filosofía del espíritu (Schelling, *EFN* 267), explica el sujeto del conocimiento como una producción de la naturaleza. En Simondon, la filosofía y la ciencia son, fundamentalmente, filosofía y ciencia reales, o de lo real (Simondon, *SF* 32-34). Por ello, las dos habrán de engarzarse no solo en una teoría de la (adquisición de) forma –es decir, del pasaje de lo virtual a lo real– (cf. Simondon, *ILFI* 481-511), sino también en una teoría del acto –o sea, del pasaje de lo potencial a lo actual– (Simondon, *ILFI* 469-480). Lo dicho ha de valer también para las ciencias que dicen ocuparse de la realidad humana. La axiomática que se busca en *FIP*

llama entonces a una filosofía real que tiene como programa, desde sus comienzos como filosofía de la naturaleza, la axiomatización de la ontogénesis.

Uno podrá preguntarse, empero, por qué sería necesaria una axiomática semejante. Con ella se responde a dos problemas. El primero se presenta ya en los textos anteriores a *ILFI* dedicados a la cibernética y a la alagmática (“Cibernética y filosofía”, “Epistemología de la cibernética” y “Alagmática”) y tiene que ver con el nacimiento de una ciencia operacional. Las ciencias humanas nacen de una ciencia estructural que se topa con los límites de su propio dominio. Ellas requieren su propia axiomática, ya que, por su objeto, hay, por así decir, una inversión de los términos. Si la ciencia estructural trabaja con operaciones hipotéticas para conocer estructuras reales, la ciencia operacional trabaja con estructuras hipotéticas para conocer operaciones reales (Simondon, *SF* 172-174). Pero, además de este problema, hay otro que viene de *ILFI* –nuestra filosofía de la naturaleza– y tiene que ver con la individuación psíquico-colectiva. Es necesaria una axiomática de las ciencias humanas porque ni lo psicológico puro ni lo sociológico puro pueden satisfacer sus respectivas condiciones de existencia. A lo psicológico puro le falta el elemento último aislado, el átomo psicológico; a lo sociológico puro, el conjunto último, el grupo de todos los grupos (Simondon, *ILFI* 485-486). La realidad humana es psicosocial.

El propósito de *FIP* es examinar las nociones homónimas en busca de principios que permitan alumbrar la zona oscura entre esos dos casos límite y establecer la axiomática de las ciencias humanas. La definición de operación transductiva (modulación) unirá y dará un nuevo sentido a las nociones de forma, de información y de potencial. Con esto, Simondon quiere fundamentar una ciencia unitaria de lo humano en una teoría *energética* de la forma o, mejor dicho, de la adquisición de forma (*ILFI* 509)⁵. Ahí radica la base de interpretación de los procesos psíquico-colectivos. Pero la búsqueda se llevó a cabo en *ILFI*. *FIP* reescribe su desarrollo, aclarando algunos de sus principales puntos y, sobre todo, sus herencias.

Lo fundamental, en cualquier caso, es que no es la filosofía del espíritu, sino la filosofía de la naturaleza la que hace suyo el problema de la constitución del sujeto *transindividual* y le da una solución –con él acaba, de hecho, *ILFI*–. El paso del yo al nosotros lo explicará una nueva inmersión en la realidad preindividual. Lo preindividual funda lo espiritual en la individuación psíquico-colectiva (Simondon, *ILFI* 388-389).

5 En *CF* (118), he señalado que esta teoría forma parte de un tríptico teórico que consistiría en esta misma teoría, en una teoría intensiva y no probabilística de la información –que es una teoría informacional de la metaestabilidad o del potencial– y, por último, una teoría paradigmática y no matemática de la comunicación. Junto a la teoría esquemática del lenguaje, que ensambla dicho tríptico, estas teorías serían todos los pliegues de la teoría de la individuación.

3. Una filosofía del espíritu

Sorprendentemente, y de manera recíproca, así como la filosofía debía compensar el exceso de objetividad haciendo de la Naturaleza misma un sujeto, también deberá compensar, siguiendo sus transformaciones como objeto *transindividual*, el exceso de subjetividad de un Espíritu que se diferencia (como sujeto) de la Naturaleza (considerada como objeto) sobre el fondo de la indiferencia original en lo Absoluto⁶. De esto se ocupará *MEOT*.

Que allí hay, en general, algo más que una filosofía de la cultura y, en particular, algo más que una filosofía de la cultura técnica es lo que señala Muriel Combes (cf. 107-110) cuando bautiza la filosofía de Simondon como una filosofía de lo transindividual –que, para nosotros, viene a ser lo mismo que decir que es una filosofía del espíritu–. Ese “más”, sin embargo, no se cifra en una oposición dicotómica entre una tendencia ecuménica (o simbólica) y una tendencia naturalista (o hipo-física) en su pensamiento.

El pensamiento de Simondon no deja de ser nunca una filosofía de la naturaleza, precisamente porque la elección de este dominio inicial –su “naturalismo”– fue al mismo tiempo ontológica y metodológica, y, por tanto, puede recobrase a partir de él, sin pérdida, el todo del ser (*SF* 31). Ahora bien, “el germen de *φύσις* que está en nosotros se dilata en *τέχνη* alrededor” (Simondon, *ST* 32). De nuevo, como afirma Combes, el de Simondon no es un naturalismo que se oponga a la técnica (99), ni tampoco, como veremos ahora, que se oponga a un espiritualismo.

Si *ILFI* se ocupaba de lo transindividual subjetivo⁷, *MEOT* se hará cargo de lo transindividual objetivo, saldando la deuda –no reconocida– con el soporte y símbolo del sujeto *religioso*: a saber, el objeto técnico (Simondon 263). ¿Qué significa esto? Por un lado, esto significa que la filosofía de la naturaleza de *ILFI* aparece a la luz de *MEOT* como una filosofía del Espíritu subjetivo y, por otro, que *MEOT* aparece de forma correlativa como la filosofía del Espíritu objetivo. Pero ni la primera es simplemente una psicología; ni la segunda, una sociología. Es la misma relación, la relación transindividual vista o desde el punto de vista del individuo o desde el punto de vista del colectivo.

Ahora bien, el individuo es ya en *ILFI* *individuo de grupo*. El individuo es un sistema cronotopológico autoconstitutivo que se prolonga en la individuación a través de la integración de señales en su propia sistemática. La ontogénesis psíquica es la *individualización*

6 Haciéndonos eco del subjetualismo del que habla Meillassoux, quizá deberíamos hablar aquí de una “metafísica del pensamiento-objeto”, de un absolutismo de la correlación con la polaridad invertida, esto es, de un *objetualismo*.

7 Justo por ello, porque trata con el lado subjetivo de lo transindividual, se encuentra con el problema de la angustia como falta de objetivación/ausencia de interiorización. Sobre esta cuestión, véase “El transpesimismo de Gilbert Simondon” (2023), un trabajo de mi autoría. Acerca de la distinción entre lo transindividual subjetivo y lo transindividual objetivo, véase *Simondon: una filosofía de lo transindividual*, un trabajo de Combes, en específico de la página 68 a la 81.

de la individuación biológica. Esta individualización hace individual al ser viviente (indistinguible hasta entonces de su especie). No hay nada semejante a individuos psicológicos, sino solamente un universo transindividual (Simondon, *ILFI* 355).

La integración de la individuación y la individualización se da en la génesis del grupo y la llamamos formación de la personalidad o *personalización*. La personalización, tan colectiva como individual, hace a los individuos personas. En eso consiste la realidad humana concreta (Simondon, *ILFI* 335), eso es el espíritu. Partiendo de aquí, podrá tenerse en cuenta la relación *técnica* transindividual (Simondon, *MEOT* 264) y hacer aparecer lo que hay de humano en la realidad técnica (257).

Como decíamos, a fin de compensar su exceso de subjetividad y de dar a la técnica un mayor papel en la cultura, *MEOT* acompañará, en su primera parte, la génesis y la evolución del objeto técnico y elaborará una teoría de la individualización técnica –complemento de la individualización psíquica–; en la segunda parte, se esbozará una psicología de la relación entre el individuo humano y la realidad técnica⁸; finalmente, en su tercera y última parte, se nos presentará una breve historia de lo transindividual –que va de una magia inaugural al remate de la filosofía–.

Mas una intención especulativa y productiva anima esta historia: suscitar una toma de conciencia del sentido de los objetos técnicos (Simondon, *MEOT* 31). Es, empero, algo más que una ciencia de la experiencia de la conciencia, o de la autoconciencia, es decir, es más que una “fenomenología”. Recordemos que, como apunta Merleau-Ponty, el punto de vista de Simondon es “transperceptivo” (40) o, diremos nosotros, trans-psicológico.

Asimismo, tampoco se trata de una narración o un registro (*Historie*) de lo acontecido (*Geschichte*)⁹, sino de la teoría de la génesis de una cultura reflexiva (Simondon, *ILFI* 437) –cuyo componente mítico han señalado tanto Pascal Chabot (128) como Sacha Loeve (119)–. Atender al origen de la técnica en dicha génesis, observar sus líneas de evolución, para después imaginar un fin en dicha cultura, se vuelve algo necesario. Solo así podrá compensarse el subjetivismo de la filosofía del espíritu: siguiendo las objetivaciones del espíritu –sin privilegiar sus manifestaciones puramente sociales– y produciendo la esencia genética de una cultura por venir en la que la técnica no se halle en un estado marginal (*MEOT* 230). Se aprecia enseguida la dimensión tecno-lógica, o antropotecnológica, del *genetismo* cultural simondoniano. Si la filosofía de la naturaleza explica el sujeto de conocimiento como una producción natural, la filosofía del espíritu deberá explicar los objetos

8 Esta psicología se ampliaría en el curso “Psicosociología de la tecnicidad”, que explora el carácter *objetual* (complementario a la objetividad) de los objetos técnicos. Cf. Simondon, *ST*.

9 Sobre la distinción entre la historia como acontecimiento (*Geschichte*) y la historia como narración (*Historie*), puede verse *historia/Historia* de Reinhart Koselleck.

de aquel como producciones del artificio humano.

No es difícil comprender que, del mismo modo que hemos hablado de Schelling –a propósito de aquel “espinozismo de la física” (cf. Schelling, *EFN* 121) que es la filosofía de la naturaleza–, es necesario hablar ahora de Hegel, en relación con la filosofía del espíritu (en particular, con la del Espíritu objetivo). Pues, de buena fe, la asociación es inevitable. Émile Jalley ha notado con acierto que tiene más sentido comparar la tercera parte de *MEOT* con la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (127), exposición sistemática de la filosofía de Hegel, que con la *Fenomenología del Espíritu* (cf. Loeve 118).

Al margen de las triadas o tricotomías que se puedan identificar, las diferencias son, empero, notables. La serie de desarrollo del sistema hegeliano, en la *Enciclopedia*, es “Lógica-Naturaleza-Espíritu”, mientras que el sistema de Simondon, como el de Schelling, comienza por la naturaleza; y su serie, como se verá, no es otra que “Naturaleza-Espíritu-Correlación”. Lo absoluto en Simondon no está en el Espíritu, sino en una correlación que se acaba descubriendo como *relación*¹⁰.

Por otro lado, tampoco hay lógica en el sentido que tiene para Hegel, no hay *λόγος* entendido como (*Dei*) *Verbum*. Simondon lo dice bien claro en su discusión con Paul Ricœur: “No hay tal cosa como la Palabra, existen las palabras, hay multitud de tipos de palabras: existe la Significación, sí, pero no la Palabra” (*FIP* 760).

El sistema de Hegel empieza con la Lógica, por lo que el paradigma de base comienza por correlacionar los subdominios del sujeto. Así, el Espíritu encontrará después en la Naturaleza lo que él mismo ha puesto antes. No importa que partamos de la Lógica o de la Fenomenología. En ambos casos, la filosofía de Hegel es, según la definición de Simondon, una filosofía del Espíritu (*SF* 34).

Por lo que se refiere a esta misma noción *ontológica*, como antes hicimos con la Naturaleza schellingiana, o el *Urgrund*, considerándola equivalente intuitivo y normativo de lo preindividual, ahora consideraremos al Espíritu como el equivalente intuitivo y normativo de lo transindividual –pese a ser, en su fase subjetiva, estrictamente *inter-individual* o, en sus fases objetiva y absoluta, *post-individual*–. Otros, como Étienne Balibar, han querido ver esta noción en Spinoza (cf. *Spinoza político* 16) o en Marx (cf. *La filosofía de Marx* 42). Es extraño que no se haya explorado la posibilidad de un antecedente –o un eslabón perdido, dependiendo de dónde nos situemos– en Hegel. En este sentido, nos parece especialmente relevante que el propio Alexandre Kójeve haya empleado el término en sus lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu* (cf. 110). Sin embargo, aun en este punto de contacto, ambos pensadores se separan.

¹⁰ Meillassoux llama subjetualismo a este “absolutismo” de la correlación, pero, como ya hemos señalado, Simondon acoge también en su filosofía el movimiento opuesto, un objetualismo, como complemento y de manera no dicotómica.

No puede afirmarse que el campo de la filosofía del espíritu sea el mismo para los dos. La filosofía del Espíritu subjetivo en Hegel, sea en la *Fenomenología* o en la *Antropología*, sería lo que más se acerca a la individuación colectiva del final de *ILFI*, en cuanto ese espíritu se constituye en y para otro espíritu, pero, en último término, esta filosofía únicamente concierne a los individuos humanos; no hay lugar para la realidad técnica.

La filosofía del Espíritu objetivo en Simondon, por su parte, tampoco es una filosofía jurídica o de una filosofía del derecho que sea la base de la sociedad civil y que culmine en la formación del Estado nacional. No hay ninguna estructura triádica –o, mejor dicho, dialéctica– “derecho-moralidad-eticidad”. Nada tiene que ver con una sociología ontológica o con una ciencia política como tal. Todas las manifestaciones del espíritu son su objeto, cualquier cosa imbuida de realidad humana –especialmente, la técnica– tiene cabida en ella.

Por esta razón, *MEOT* se acaba tornando una filosofía de la cultura sin necesidad de pasar por un Espíritu absoluto que traiga consigo la unidad internacional que los Estados no pueden procurar (porque, como sucede con los individuos, hay más de uno). La tercera parte de *MEOT* todavía cae en las lindes de la filosofía del Espíritu objetivo. La presencia de una tríada como la hegeliana “arte-religión-filosofía”, perteneciente a la filosofía del Espíritu absoluto, no debe llevar a engaño. Las objetivaciones del Espíritu comparten un mismo plano, allanando el camino a una ciencia humana unitaria.

Un poco con y contra Heidegger (cf. *HW* 24), sacamos al objeto técnico de esa fiabilidad silenciosa del útil que nos hace abandonarnos al mundo de la operación y olvidar su carácter *simbólico*, pero aceptando como “auténtico” un modo de existencia técnico (*Gestell*) del Espíritu y no solo un modo de existencia espiritual o “aurático” (*αλήθεια*) de la técnica.¹¹ De ahí también la necesidad de inventar la finalidad, dado que la cultura es ella misma una técnica (Simondon, *ST* 306). Podría decirse, recurriendo a un anacronismo, que para el Espíritu no hay diferencia entre infraestructura (*Basis*) y superestructura (*Überbau*), pues las dos son igualmente objetivas.

De este modo, se truncan las tentativas de establecer un orden teleológico que vaya del Espíritu objetivo al Espíritu absoluto –el idealismo cultural de Hegel– o de reducir el Espíritu absoluto al Espíritu objetivo –el determinismo económico-social de Marx o del marxismo, según Simondon (*ILFI* 384)–. Nuestro autor no será, pues, susceptible de interpretaciones panlogicistas ni reduccionistas. La “cultura técnica” es una técnica cultural cuya autoperformatividad se corresponde con el carácter autojustificativo del pensamiento o la filosofía real (Simondon, *ILFI* 91). Para la filosofía, la cultura técnica no es un

¹¹ Acaso podría sostenerse de manera recíproca, a partir de la tesis de Heidegger acerca de la esencia de lo técnico, a saber, que la esencia del espíritu no es de ningún modo nada espiritual. (Cf. Heidegger, *FNT*).

destino, sino un presente.

En suma, el espíritu se manifiesta a través de la técnica y la técnica es, a su vez, una manifestación del espíritu; y, tras haber pasado por sus polos subjetivo y objetivo, este círculo *cibernético* nos conduce *de nuevo* a la correlación. Pero ¿por qué “de nuevo”? ¿Cómo, aun en el redoblamiento de sus términos, acabamos *siempre* en ella? ¿Qué razón hay para la correlación?

4. Una filosofía de la correlación

Desde la perspectiva del paradigma, lo que se ve ya no es la naturaleza o el espíritu (subjetivo u objetivo), sino la correlación. Rara vez la elección de un paradigma involucra solamente un único dominio. Los paradigmas elementales suelen correlacionar un subdominio objetivo y uno subjetivo. La correspondencia entre la resonancia física (aspecto objetivo) y la armonía estética y lógica (aspecto subjetivo), que se halla en la *συντονία* estoica del microcosmos individual con el macrocosmos universal; la correspondencia entre las propiedades geométricas o mecánicas de un cuerpo extenso (aspecto objetivo) y las cualidades primarias (aspecto subjetivo) en Descartes; o el *paralelismo* spinozista de la extensión (aspecto objetivo) y del pensamiento (aspecto subjetivo) son los ejemplos que Simondon pone en el texto (cf. *SF* 35). Pero, al margen de estos, lo fundamental es que, mientras la analogía no vaya más lejos de la equivalencia transoperatoria que avala el paradigma y no caiga así en la mera asociación de ideas, habrá siempre correlación entre un subdominio subjetivo y un subdominio objetivo. Dicho de otra forma, para el pensamiento filosófico, cuya forma de razonamiento por antonomasia es justamente la analogía, es imposible no ser correlacionista. Tendrá que serlo si quiere ser una filosofía real. Y lo es ya en lo que tienen de real sus paradigmas. Esto supone que, como señala Miguel Penas, la oposición epistemológica entre sujeto y objeto no puede ser el punto de partida de la filosofía (278).

De hecho, los *nuevos* realismos –en concreto, los llamados “realismos especulativos”– siguen atrapados en la encrucijada poskantiana y repiten, en el fondo, soluciones ya ensayadas (salvo Meillassoux, diferentes realismos trascendentales) que o bien acaban en un monismo materialista o *eliminativismo* (las filosofías de la naturaleza demasiado objetivas u “objetualistas” de Meillassoux y Brassier), o bien terminan en un monismo espiritualista o *pampsiquismo* que es difícil no tildar de idealismo (las filosofías del espíritu demasiado subjetivas o “subjektualistas” de Harman y Grant) (cf. Shaviro)¹². Y no es de extrañar, por-

12 Con Meillassoux, entenderemos el subjektualismo como la afirmación de una cierta “subjetividad universal de la realidad” (*IRR* 63). No obstante, entenderemos también su opuesto –no un simple anti-subjektualismo, sino un objetualismo– como la afirmación de una cierta objetividad universal de la realidad: una entidad “sin pensamiento” vuelta realidad absoluta (como la materia “hipercaótica” en Meillassoux o el vacío del “ser-nada” en Brassier).

que todas estas tentativas rechazan, o dicen rechazar, el *correlacionismo*.

Ahora bien, si el dualismo del sujeto y del objeto no puede ser un punto de partida, tampoco podrá eliminarse, sino que deberá explicarse *genéticamente*. Aunque la génesis de la correlación sea contingente (o fáctica), una vez que hay génesis, la donación es necesaria. Detrás de todo monismo anti-correlacionista hay, en verdad, un dualismo implícito que o conserva residualmente el término aplastado como elemento negado (fijémonos en cómo Meillassoux conserva a título hipotético, sin posibilidad de refutación, toda realidad excluida de lo absoluto),¹³ o acaba traicionándose a sí mismo al recrear el término excluido (algo de lo que Meillassoux acusa a Harman)¹⁴.

Es difícil, sin embargo, desde un punto de vista simondoniano, ignorar la impresión de que, además, se mutila al ser al querer separarlo del pensamiento, porque, en el fondo, el dualismo subterráneo a la oposición de estos dos términos es el de la estructura y la operación, a los que condenamos a la incomunicación (esto incluye, por supuesto, a las operaciones matemáticas que Meillassoux trata de absolutizar).

Sea como fuere, se pone de manifiesto que, en lo que concierne a la filosofía de la correlación, es ahora tan necesario confrontar a Simondon con Meillassoux como antes lo fue con Schelling o con Hegel. Meillassoux, que populariza la noción de correlacionismo, nos dice que con ella intenta caracterizar una tendencia común a distintos anti-absolutismos modernos, y que también nos ofrece el modelo de una empresa de *desabsolutización* del pensamiento (Meillassoux, *IRR* 42). El correlacionismo afirma el carácter insuperable de la correlación y subraya una asimetría de sus términos (Meillassoux, *DF* 29). Según esto, el pensamiento no podría acceder a un ser independiente de la correlación (Meillassoux, *IRR* 43). Este argumento, que Meillassoux llama el “círculo correlacional”, corta el paso a un materialismo absoluto, pero no detiene otras posibles declinaciones del absolutismo o del realismo.

El idealismo y el vitalismo *post-correlacionales* habrían abrazado el círculo y erigido al correlato como absoluto (realismo trascendental). Así nacerían los subjetualismos (voluntaristas, espiritualistas, etc.). El correlacionismo *post-subjetualista* tuvo que oponer a ellos un nuevo argumento, a saber, la *facticidad* (ausencia de necesidad) de la correlación.

¹³ Meillassoux es ciertamente consecuente cuando, en último término, renuncia a toda pretensión de monismo en favor de un poli-dualismo (cf. *IRR* 67). Su materialismo es monista, o eliminativista, respecto a lo *ontológico* o extramundano, pero pluralista, e incluso emergentista, respecto a lo *óntico* o intramundano.

¹⁴ En sus propias palabras: “Harman designa con la expresión ‘filosofías del acceso’ a aquellas filosofías que se basan a sí mismas en la relación entre lo humano y las cosas y que consideran que solo tenemos acceso a dicho acceso, no a las cosas en sí mismas. Pero Harman, a mi juicio, no escapa de ese ‘acceso’ toda vez que, por el contrario, lo hipostasía para las cosas mismas: ya no hay ninguna posibilidad de que escapemos del acceso, pues a partir de ahora, está en todas partes. [...] Si queremos mantener la promesa de escapar del acceso a la cosa en sí, no debemos redescubrir el acceso (en mayor o menor grado de intensidad) *al interior* de la cosa en sí” (Meillassoux, *IRR* 52-53).

El precio de este movimiento, para Meillassoux, habría sido la cesión de lo absoluto a los diversos fanatismos religiosos *posmodernos* (DF 78).

Sería precisamente un paradigma el que pondría en cuestión este correlacionismo no trascendental, el *archifósil* (un material que manifiesta la anterioridad de una realidad anterior a la vida en la Tierra), al plantear el problema de la *ancestralidad* o, en general, el problema de los enunciados *diacrónicos* de la ciencia (enunciados acerca de un ser *antes* del pensamiento o *después* de él) (Meillassoux, DF 180). Si el materialismo absoluto se mostraba como un realismo ingenuo ante el círculo correlacional, los correlacionismos se revelan, frente al archifósil, como idealismos deshonestos. Para conservar el sentido literal de estos enunciados e impedir que puedan reinterpretarse en clave idealista mediante una retroyección del pasado a partir del presente (Meillassoux, DF 45), Meillassoux propone absolutizar la desabsolutización del correlato y afirmar la *no facticidad* de la facticidad de la correlación, es decir, la *absoluta* necesidad de su contingencia (IRR 58). De esta manera, se inhabilitaría toda forma ulterior de correlacionismo.

La tarea de la filosofía habría concluido. La especulación no absolutista, no dogmática y no metafísica de Meillassoux despejaría completamente el campo de la experiencia, librando a la ciencia de las molestas intromisiones de la filosofía. La filosofía se confinaría a sí misma en el reducido ámbito de lo extramundano o lo trascendental y se contentaría con sus resultados seguros: a saber, que todo es contingente menos la contingencia, que nada es necesario salvo la contingencia y que todo ente o acontecimiento necesario es necesariamente ilusorio (Meillassoux, IRR 61-62). El filósofo no encontraría en el mundo nada que le concierna y no tendría derecho a pronunciarse sobre lo que hay en él. El materialismo trascendental *no naturalista* de Meillassoux abre, por tanto, un abismo entre lo especulativo y lo empírico que no puede superarse. Consigue escapar del acceso del pensamiento a la cosa en sí, pero permanece en su “jaula transparente” (cf. Meillassoux, DF 31). Pues ¿cómo podrían los enunciados de la ciencia tener un sentido absoluto (no correlativo) si la correlación, que es inevitable para todo acto de pensamiento en contacto con lo real (por la inseparabilidad esencial respecto a su contenido), no es, en ningún caso, *mundanamente* necesaria? ¿No es esto igualmente abandonar a la ciencia a la intersubjetividad? ¿En qué se fundarían esos enunciados? Si el único absoluto accesible al pensamiento es la facticidad, ¿cuál es la “fuente de absolutidad” de la ciencia (cf. Meillassoux, DF 54)?

Parece que Meillassoux, en su proceder enteramente *apriorístico*, ha encontrado una manera de silenciar a la metafísica, a la que solo le quedaría la *muerte* (IRR 51), pero no ha podido liberarse del primado del *para sí* que conlleva el acto de pensamiento. En efecto, se puede pensar un ente o acontecimiento que no esté dado primeramente a un sujeto. Pero ¿puede acaso *conocerse*? ¿No es algo irónicamente idealista que el pensamiento pueda

decidir acerca de su propia (no) facticidad? Con estas preguntas, regresamos a Simondon. En cuanto afirma el desdoblamiento o desfase de una misma realidad primitiva, podemos considerar su hipótesis de lo preindividual como una *absolución* del correlacionismo y, al mismo tiempo, como su *resolución*. Ella supone una nueva interpretación de lo ancestral y de lo *catastrófico* que establece un compromiso entre el correlato y el “archifósil”.

Lo que se considera objeto, lo preindividual, *puede* devenir sujeto (sujetualismo) y, siguiendo el círculo correlacional en sentido inverso, lo que se considera sujeto, lo transindividual, *puede* devenir objeto (objetualismo), pero estas fases del ser no son ninguna de las dos cosas. Hay un “Gran Afuera” de la correlación. Entre lo preindividual y lo transindividual, que aparecen como puntos diametralmente opuestos del círculo, está el ser individuante o el *individuo*, en el que vemos la relación de estos dos *polos*. Este es el *centro*, el lugar por el que atravesamos el círculo, pues el individuo aparece como el nodo de una continuidad genética entre el mundo *sin* nosotros y el mundo *con* nosotros.

La correlación nace de ese primer mundo, pero si nos es imposible asistir a nuestra propia génesis (Simondon, *ILFI* 363), puesto que la génesis es anterior al pensamiento, ¿cómo podemos hablar de ella? Por su carácter *analógico*. La analogía, como señala Mauricio Beuchot, a propósito de Deleuze, liga la equivocidad de los entes (el plano de lo contingente, de la diversidad ontológica, del pluralismo paradigmático) con la univocidad del ser (el plano de lo necesario, de la unidad ontogenética, del monismo ontogenético) (20). El fundamento de la analogía es la identidad de relaciones operatorias (isodinamismo). La analogía es *analogía de devenir*. La analogía nos permite *caminar* con las operaciones a las que no pudimos asistir.

Pero ¿qué tiene que ver esto con el individuo? Que el individuo se conoce a partir de la individuación y que el conocimiento de la individuación es una individuación del conocimiento (Simondon, *ILFI* 26). Todo recae en la génesis.

El pensamiento establece su equivalencia con la operación de los seres no sujetos mediante una tercera operación, el paradigma, que suele ser una operación técnica (la siembra de cristales, la modulación de señales, etc.). No es el pensamiento, entonces, el que decide sobre la equivalencia, sino el paradigma. Las operaciones *efectivas* nos sacan del *para sí*, o del *para nosotros*. La fuente de la absolutez de la ciencia no se halla en ningún ingenioso argumento *a priori*. La llave de la jaula es la operatividad técnica de la ciencia. Si la perspectiva *a praesenti* hace saltar por los aires la oposición de lo empírico y lo trascendental (Simondon, *ILFI* 334-335), la *tecnología* dinamita la oposición de lo experimental y lo especulativo.

Meillassoux se preguntaba cómo era posible el conocimiento de un mundo anterior o posterior a toda experimentación (*DF* 196). La respuesta es que lo conocemos mediante

la experimentación misma. La emisión de luz (presente) de una estrella, la velocidad de descomposición de un isótopo radiactivo (presente), nos hablan sobre su formación (pasado) y sobre su muerte (futuro) (cf. Meillassoux, *DF* 37). Para los enunciados ancestrales, la experimentación realiza una retroyección del pasado a partir del presente; para los *catastróficos*, una proyección del futuro a partir del presente. Pero ambas son *reales*, puesto que corresponden a génesis *físicamente* rastreables. No hay deducción genética (como en Schelling o en Hegel). Los procesos se *transducen*. El tiempo es real porque es *movimiento* del ser (Simondon, *ILFI* 368).

De este modo, el pensamiento evita la contradicción “pragmática” de una afirmación de un *en sí* sin un *para sí* (Meillassoux, *IRR* 43), pero resuelve también la “inconsistencia” de hablar de lo que es mientras no se está (Meillassoux, *DF* 94), al insertarse mediante la técnica en el mismo plano que las operaciones *naturales* (un orden independiente del pensamiento, no correlativo). El paradigma ancla la correlación, le confiere una necesidad *alagmática*. La correlación nos enseña la naturaleza como concrescencia artificial, y lo artificial, como naturaleza suscitada (Simondon, *MEOT* 271).

La doble tendencia de la filosofía de la correlación al subjetualismo (idealismo absoluto, vitalismo) y al objetualismo (materialismo trascendental, nihilismo) se *compatibiliza*. Este correlacionismo se muestra mudo ante los juicios sobre la totalidad. Lo único *ab-soluto* es la fuente de la correlación, no la correlación misma. Porque lo real de la correlación es la relación.

La filosofía de la correlación de Simondon consiste, pues, en un realismo de la relación del que *partimos* gracias al paradigmatismo y al que *volvemos* tras el rodeo de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu. Es en este instante cuando su pensamiento *deja de ser* una “filosofía de...” para aparecer simplemente como una filosofía real.

5. Conclusión: una filosofía real

Al igual que en el texto de Simondon en que nos basamos, aquí se ha hablado de mucho más que de filosofía de la naturaleza. No obstante, la naturaleza es lo que vemos al final de este recorrido por la correlación. Porque ¿qué se encuentra en el fondo de la correlación? La naturaleza, o el ser preindividual como relación *naciente*. El destino de nuestra expedición es *casi* el origen de la misma. Si la naturaleza objetiva se mostró antes como espíritu subjetivo, el espíritu objetivo se mostró después como naturaleza subjetiva. El subjetualismo compensa el objetivismo de la naturaleza; el objetualismo, el subjetivismo del espíritu.

El paradigma pone de manifiesto la correlación, pero hacen falta *muchos* paradigmas para que el movimiento de la filosofía real (la axiomatización de la ontogénesis) no se detenga. Ningún paradigma tiene suficiente poder de analogía como para abarcar los do-

minios correlacionados por entero, mas puede superarse esta limitación si concatenamos paradigmas. Lo importante es que el orden de *diferenciación* del pensamiento siga el orden de la ontogénesis y que tanto los subdominios como los paradigmas *integrados* respondan a una elección a la vez ontológica y metodológica.

El vaivén por el “círculo correlacional”, que es fundamentalmente un círculo cibernético, revela su estructura *cuasi-urobórica*. Es cuasi-urobórica porque el círculo no se cierra sobre sí mismo. La naturaleza es *siempre* el punto de partida, pero cada ciclo de la correlación es una *nueva* inmersión en lo preindividual. Por ello, para no perder de vista el *cambio de Gestalt* de las “filosofías de...” a la filosofía real, es recomendable leer *ILFI* y *MEOT*, al menos, dos veces. En la segunda lectura, se verá su pensamiento bajo una luz completamente distinta.

Naturaleza, espíritu y correlación son tres etapas o niveles *sucesivos* en el desarrollo de su sistema filosófico, pero son, al mismo tiempo, *simultáneamente*, tres puntos de vista de un único pensamiento. ¿Qué pensamiento? La filosofía de la individuación. En este sentido, no habría oposición entre las “filosofías de...” y la filosofía real. Damos cuenta, así, de cómo estas inquietudes tempranas acerca de un método *ontológico* reciben su lugar cuando su pensamiento eclosiona *definitivamente*.

Referencias

- Aristóteles. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Gredos, 1994.
- Balibar, Étienne. *Spinoza político: Lo transindividual*. Traducido por Alfonso Díez. Gedisa, 2021.
- Balibar, Étienne. *La filosofía de Marx*. Nueva Visión, 2000.
- Beuchot, Mauricio. “Deleuze y la analogía”. *Pensar con Deleuze. Derivas entre arte, filosofía y cultura*, coordinado por Sigifredo Esquivel Marín y Jorge Ignacio Ibarra Ibarra. UAZ, 2019.
- Carrozzini, Giovanni. “La contribution de Gilbert Simondon au naturalisme”. *Appareil*, vol. 16, no. 6, 2015, pp. 1-11.
- Collingwood, Robin Georg. *The Idea of Nature*. Oxford, 1945.
- Combes, Muriel. *Simondon: una filosofía de lo transindividual*. Traducido por Pablo Ires. Cactus, 2017.
- Chabot, Pascal. *La philosophie de Simondon*. Vrin, 2003.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho: o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Traducido por Joaquín Abellán. Tecnos, 2017.
- Heidegger, Martin. *Caminos del bosque (HW)*. Traducido por Helena Cortés Gabaudán y Arturo Leyte. Alianza, 2010.
- Heidegger, Martin. *La pregunta por la técnica (FNT)*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Herder, 2021.
- Hottois, Gilbert. *Simondon et la philosophie de la “culture technique”*. De Boeck-Wesmael, 1993.
- Jalley, Émile. *En mémoire de Gilbert Simondon*. L'Harmattan, 2017.
- Kójeve, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*. Trotta, 2016.

- Koselleck, Reinhart. *historia/Historia*. Traducido por Antonio Gómez Ramos. Trotta, 2016.
- Lessard, Clémentine. “Simondon’s Metaphysics: Back to *Physis*”. *The Edinburgh Companion to Gilbert Simondon*, editado por Andrea Bardin, Marco Ferrari, Anaïs Nony y Gregorio Tenti. Edinburgh, 2025.
- Loeve, Sacha. “Du récit au *design*, et retour (des modes de résolution du problème de l’unité de la technologie chez Simondon)”. *Gilbert Simondon ou l’invention du futur*, coordinado dirigido por Vincent Bontems. Klincksieck, 2016.
- Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención*. Traducido por Manuel Pérez Cornejo. Xorki, 2014.
- Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia (DF)*. Traducido por Margarita Martínez. Caja Negra, 2015.
- Meillassoux, Quentin. “Iteración, reiteración, repetición: un análisis del signo sin sentido” (IRR). *Aitías. Revista de Estudios Filosóficos*, vol. 2, no. 4, 2022, pp. 39-107.
- Mérida, Luis G. “El transpesimismo de Gilbert Simondon” (“TP”). *Hénadas*, no. 3, 2023, pp. 63-89.
- Mérida, Luis G. “Lo mundano, lo premundano y lo preindividual” (“MPP”). UNAM, Próximamente.
- Mérida, Luis G. *Campos de forma. La axiomatización de la ontogénesis en Gilbert Simondon (CF)*. EUG, 2023.
- Merleau-Ponty, Maurice. “Notes de travail inédites”. *Chiasmi International*, no. 7, 2005, pp. 39-40.
- Moutaux, Jacques. “Sur la philosophie de la nature et la philosophie de la technique de Gilbert Simondon”. *Philosophies de la nature*, editado por Olivier Bloch. Éditions de la Sorbonne, 2000.
- Penas, Miguel. *Individuo, individuación y relación en el pensamiento de Simondon*. UAB, 2014.
- Rojas Jiménez, Alejandro. “El desencuentro entre la *Naturphilosophie* de Schelling y la *Physica* de Aristóteles”. *Agora: papeles de filosofía*, vol. 39, no. 1, 2000, pp. 127-140.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza (EFN)*. Alianza, 1996.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana (PhU)*. Anthropos, 1989.
- Shaviro, Steven. “Panpsychism And/Or Eliminativism”. *The Pinocchio Theory*, 4 de octubre de 2011, <http://www.shaviro.com/Blog/?p=1012>.
- Simondon, Gilbert. “Forme, Information, Potentiels” (FIP). *Société Française de Philosophie*, 27 de febrero de 1960, <https://www.sofrphil.fr/forme-information-potentiels/>.
- Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información (ILFI)*. Cactus, 2014.
- Simondon, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos (MEOT)*. Prometeo, 2018.
- Simondon, Gilbert. *Sobre la técnica (1953-1983) (ST)*. Cactus, 2017.
- Simondon, Gilbert. *Sobre la filosofía (1950-1980) (SF)*. Cactus, 2018.

- Simondon, Gilbert. *Historia de la noción de individuo (HNI)*. Cactus, 2022.
- Villani, Arnaud. *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Belin, 1999.
- Wahl, Jean. *L'expérience métaphysique*. Flammarion, 1965.