

El cosmopolitismo a la luz de la allagmática

Luis Armando Hernández Cuevas¹

Recibido: 22 de abril de 2021 / Aceptado: 16 de noviembre de 2021

Resumen. El escrito, adentrándose en la teoría allagmática de Gilbert Simondon, tiene como objetivo provocar al concepto de cosmopolitismo variantes ontológicas, epistemológicas y éticas. Se piensa, dichas variantes, al romper con los primados sustancialistas que sitúan el principio de individuación como algo consumado, idean un horizonte de sentido que se muestra capaz de expresar al cosmopolitismo, no como un ideal regulativo, sino como un proceso. De este modo, pensar al cosmopolitismo como un proceso, reclama asumir los movimientos ontológicos, epistemológicos y éticos, no como abstracciones, sino como devenires-límite que reclaman examinar cómo es que nos creamos. Por lo anterior, en el escrito se afirma junto a Simondon: el cosmopolitismo pensado a la luz de la allagmática involucra la producción de movimientos capaces de afirmar disímiles modos de existencia. El cosmopolitismo es un proceso siempre por hacer y por afirmar en el que nos jugamos la posibilidad de expresar una vida digna.

Palabras claves: Simondon; transindividual; principio de individuación; ontogénesis; ética; límite; cosmopolitismo; allagmática.

[en] Cosmopolitanism in Light of Allagmatics

Abstract. Theorizing with the allagmatic theory settled by Gilbert Simondon, this paper aims to provoke, in the concept of cosmopolitanism, ontological, epistemological and ethical variations. Breaking with the substantialist primacies which presents cosmopolitanism as a value, the paper aims to overturn that horizon to present cosmopolitanism as a process. Thinking of cosmopolitanism as a process rather than as a regulative ideal, allows to undertake the different ontological, epistemological and ethical engagements, not as abstractions, but as becoming-limits. Cosmopolitanism, thought in the light of allagmatics, entangles the production of an open ontology, epistemology, and ethics capable of experiencing dissimilar modes of existence. Cosmopolitanism is a process always to be done and to be affirmed in which we gamble the possibility of expressing a dignified life.

Keywords: Simondon; transindividual; principle of individuation; ontogenesis; ethics; limit; cosmopolitanism; allagmatic theory.

Sumario: 1. Sobre el concepto de cosmopolitismo; 2. La allagmática; 3. El cosmopolitismo a la luz de la allagmática; 4. Retorno a los conceptos de cosmopolitismo; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Hernández Cuevas, L.A. (2022) “El cosmopolitismo a la luz de la allagmática”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 55 (1), 55-72.

¹ Tecnológico de Monterrey
luishecuevas@tec.mx

1. Sobre el concepto de cosmopolitismo

Como consecuencia de las variadas formas bajo las cuales el concepto de cosmopolitismo ha sido estimado y aplicado a lo largo de las épocas, su carácter es difícil. Desde que la noción fue expuesta por Diógenes de Sinope bajo los auspicios de la *anaideia* («desvergüenza»), la atmósfera conceptual del cosmopolitismo ha mutado y se ha visto condicionada históricamente a partir de los principios metafísicos-epistemológicos dominantes. Basta pensar en las aproximaciones que el cosmopolitismo ha tenido con los imperios, el universalismo (religioso y laico), la razón, el comunismo, o en última instancia, con los flujos monetarios y de consumo dispuestos en el mundo globalizado, para concebir tal alteración histórica. Ante estas atmósferas metafísicas-conceptuales, a lo largo de este escrito quisiera pensar el concepto de cosmopolitismo desde otro horizonte. De tal modo, resulta inevitable señalar que el pensamiento que resonará a lo largo de este escrito es el de Gilbert Simondon (1924-1989).

Con el objetivo de sólo anunciar una idea clave del pensamiento allagmático, la cual será trabajada a lo largo del escrito, puedo apuntar que este modo del pensar busca ponderar los modos de existencia desde la lógica de los límites. La allagmática, al partir de la premisa de que “la vida es un campo problemático”², concibe el proceso de individuación como una fase límite que produce tanto como es producida. Marie Bardet, en su artículo *Límite y relación*, no dejará de señalar que el gran proyecto filosófico de Simondon “consiste en pensar los procesos de individuación sin remitir *a priori* a los individuos como ya formados, sino a procesos energéticos y materiales de individuación”³. En otras palabras, el proyecto de Simondon involucra invertir el pensamiento para pensar en los límites como procesos intensivos, y no como fines resueltos por anticipado bajo algún modo del pensamiento teleológico.

De tal manera, la pregunta que emerge a partir de estas anotaciones y que cruzará este escrito es: *¿cómo engendrar un concepto de cosmopolitismo que cuestione ontológica, epistemológica y éticamente los modos de existencia, no desde una metafísica de la identidad, sino desde el estudio de procesos energéticos-materiales?*

No resultará extraño señalar que dicho cuestionamiento precisa generar un distanciamiento con algunas de las formas de pensamiento que actualmente supeditan la comprensión del concepto de cosmopolitismo, ya que, como lo señala Manuel Heredia, las epistemologías modernas desafortunadamente “presuponen que la realidad *ya está completamente individuada* y, desconociendo el proceso de individuación que ella moviliza, se abocan al análisis de los individuos, las relaciones interindividuales y los grupos desde una perspectiva clasificatoria analítica que, suponiéndolos como fenómenos autónomos, recae en sustancialismo esencialista”⁴. Por lo anterior, y con el fin de generar un mínimo esbozo en torno a tal sojuzgamiento, quisiera en esta introducción realizar un breve recorrido conceptual en torno al concepto de cosmopolitismo.

Así pues, es momento de remitirnos al origen del concepto, cuestión que nos

² Parra, J.: “La Bioética y el Pensamiento Sistémico. El Diagrama de la Vida desde las Perspectivas de Gilbert Simondon y Gilles Deleuze”, *Revista Lasallista de Investigación*, 11 (1), 2014, p. 134.

³ Bardet, M.: “Límite y relación: pensar el contacto desde la filosofía de Gilbert Simondon”, *Revista de Filosofía*, 76 (diciembre), 2019, p. 10.

⁴ Heredia, J.: “Lo psicosocial y lo transindividual en Gilbert Simondon”, *Revista Mexicana De Sociología*, 77 (3), 2015, p. 451.

transporta al ágora y en específico a un tonel. Y es que el cosmopolitismo pensado en su origen nos exige, como es consabido, concebirlo de manera cínica, cuestión que involucra pensarlo externo al ámbito del poder.

Recordemos que mientras Diógenes toma el sol en el gimnasio de Corintio, la institución máxima de poder se acerca para recibir de él cualquier demanda, a la cual nuestro Sócrates enloquecido le exige: «No me hagas sombra». El cínico renuncia a las ideas inadecuadas de una vida supeditada al poder para vivir una existencia franca. Frente a las máscaras, la enajenación y los fetiches, Diógenes, desplegando una transmutación de los valores, prefiere la imagen del perro impúdico a la de la oveja gregaria.

El cosmopolitismo cínico rechaza la ciudadanía; es apátrida. Carlos García Gual señala: “La condición de emigrante y apátrida es relevante en quien se proclamó el primer «cosmopolita». No siendo ciudadano de ninguna polis concreta”⁵. Frente a un ciudadano predeterminado por una estructura jerárquica-metafísica que condiciona la vida política, Diógenes se precipita a pensar desde la ontología la invalidez de la estructura jerárquica-metafísica que se le intenta imponer. Como nos lo cuenta Diógenes Laercio, nuestro pensador cínico señalaba que “todo estaba en todo y transitaba por todo”⁶, cuestión que nos permite divisar un horizonte cosmopolita mucho más amplio que aquel que se encuentra arraigado exclusivamente en lo humano, y en específico, en lo humano-político-institucional.

Ahora bien, dejando por el momento de lado a nuestro cínico, y continuando el bosquejo insinuado en torno al concepto de cosmopolitismo, es momento de dibujar la silueta estoica-romana. Esto en consecuencia a que tal perfil define el patrón que guía una línea de pensamiento en torno al cosmopolitismo que, a diferencia del movimiento cínico, impone ideales regulativos.

Es Ronald Bogue quien nos indica que lo que diferencia la propuesta cosmopolita cínica de la de los estoicos-romanos, es que los cínicos daban un peso y una apertura mayor a la idea de *polis*⁷. Y es que desde la visión de Bogue, con los estoicos, y en específico con Cicerón, el cosmopolitismo es apropiado por un ideal regulativo que terminará por ser dispuesto en resonancia con la razón como esencia o principio de lo humano. Así, mientras que para los estoicos-romanos la *polis* corresponde y se atañe a los ideales regulativos emanados de la razón, para los cínicos, y en específico para Diógenes, la *polis* es el cosmos; un cosmos abierto, no jerárquico, y no humanizado.

Ese cosmos estoico-romano, arraigado en la razón y en el ideal regulativo, es el sustento desde el cual Martha Nussbaum y su lectura particular de Kant y el cosmopolitismo parten. Para Nussbaum existe una deuda de Kant hacia Séneca, Marco Aurelio y Cicerón; en ellos Kant encuentra el germen de su imperativo categórico. Desde su lectura, en los estoicos-romanos se dispone ya la idea de un reino de seres libres racionales que se tratan a sí no como medios sino como fines⁸.

Con relación a lo hasta ahora esbozado, hay que enfatizar que los estoicos-romanos son, a diferencia de Diógenes, figuras que asumían lazos importantes con las instituciones romanas. Cicerón aplicó preceptos estoicos en los asuntos de la República, Séneca fungió como regente y Marco Aurelio fue emperador. No

⁵ García Gual, C.: *La secta del perro*, Madrid, Alianza Editorial, 2019, pp. 53-54.

⁶ Laercio, D.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza Editorial, 2019, p. 341.

⁷ Cfr. Bogue, R.: “Nature, Law and Chaosmopolitanism”, en R. Braidotti, y P. Pisters (eds.), *Revisiting Normativity with Deleuze*, New York, Bloomsbury, 2013, p. 102.

⁸ Cfr. Nussbaum, M.: *The Cosmopolitan Tradition*, Cambridge, Harvard University Press, 2019, p. 27.

resulta por ende extraño que el concepto de cosmopolitismo dispuesto por Diógenes encuentre otra atmósfera, y le sea dado otro peso metafísico bajo la filosofía estoica-romana. Por lo anterior que, tomando en consideración el deseo de Nussbaum por generar una educación cosmopolita basada en la postura estoica-romana, no es insólito divisar que, si bien es cierto la filósofa norteamericana trae a cuenta a Diógenes en sus diferentes escritos, el carácter apátrida de nuestro Sócrates enloquecido no sea afirmado en su complejidad.

A Nussbaum le interesa recorrer la línea que va de los estoicos-romanos a Kant, ya que es en ella en donde vislumbra la posibilidad de generar cambios *institucionales* guiados por un ideal regulativo idóneo para propiciar un reino humano ceñido por la razón.

Ante tal línea de pensamiento establecida por Nussbaum, una postura sugestiva es la de David Harvey. Para el geógrafo y teórico social resulta imperante apostar por una educación cosmopolita (como la dibujada por Nussbaum en *Patriotismo y cosmopolitismo*), no obstante, ante esta, es necesario tomar una postura crítica. Y es que el teórico inglés, tomando en consideración que Kant parte no sólo de la crítica de la razón y de la moral, sino a su vez de la importancia de la antropología y de la geografía en la educación para fundamentar el cosmopolitismo, subraya la inquietud que genera el no asumir que la geografía y la antropología, como ciencias, encuentran raíces en el colonialismo, el imperialismo y el racismo⁹.

La crítica a la visión kantiana del «estado depravado salvaje» frente a «los pueblos decentes»¹⁰ –visión en la cual se encuentran bosquejadas esas formas del imperialismo y del racismo señaladas por Harvey– es elaborada no sólo por nuestro geógrafo, sino por muchos otros pensadores, como Gayatri Spivak, quien da cuenta de la importancia de no justificar las prácticas universalistas –disfrazadas de cosmopolitismo– que tiñen sobre la historia la idea de un progreso racional¹¹, así como por Félix Duque, quien afirma de manera devastadora: “el desarrollo de la historia humana, tal como viene descrito por Kant, supone una clara *homogeneización* de todas las tendencias diferenciales de los pueblos, lograda a través de la guerra, de modo que, al fin, la universalidad *geográfica* habrá de coincidir con la universalidad *lógica* sobre la base de una globalización *económica*”¹².

De tal modo, Harvey, teniendo en claro que el

objetivo de la antropología de Kant [...] es [...] determinar «las condiciones de posibilidad» para ese «principio regulativo» que pueda llevarnos desde un estado de insensatez y vanidad infantiles [...], hasta «nuestro destino», que sería una sociedad cosmopolita y pacífica [, da cuenta de la necesidad de reinventar la tradición cosmopolita, y es que:] ¿cómo podríamos confiar [...] en el cosmopolitismo kantiano si sus cimientos antropológicos y geográficos son tan sospechosos?¹³.

⁹ Cfr. Harvey, D.: *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad*, Madrid, Akal, 2009, p. 19.

¹⁰ Cfr. Kant, I.: *Hacia la paz perpetua*, México, FCE, UAM y UNAM, 2018, p. 16.

¹¹ Spivak, G.: “Cultural Talks in the Hot Peace: Revisiting the Global Village”, en P. Cheah, & B. Robbins (eds.), *Cosmopolitics. Thinking and Feeling beyond the Nation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 72.

¹² Duque, F.: *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006, p. 22.

¹³ Harvey, D.: *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad, o.c.*, p. 32.

Esta duda llevará a Harvey a plantearse el problema de la individuación. Al preguntarse: “¿qué tipo de conocimiento geográfico, antropológico y ecológico sería necesario para fundamentar adecuadamente una política cosmopolita liberadora?”¹⁴, nuestro geógrafo dará cuenta de la importancia de plantearse el problema de los procesos bajo los cuales la individualidad se gesta. Para Harvey, el problema del cosmopolitismo planteado por Nussbaum, así como por otros autores, “es que sigue basándose en el concepto kantiano, liberal y abstracto, de la persona individual como agente”¹⁵, de ello que sea necesario conceptualizar y pensar cómo se conforma un «individuo» más allá de la sencilla lógica kantiana que lo da como algo dado; como un principio a partir del cual se conforman la basta mayoría de las versiones legalistas de la teoría cosmopolita.

Como una línea de pensamiento que se aproxima a las intuiciones de Harvey, tenemos a Rosi Braidotti. En *After Cosmopolitanism*, la filósofa italo-australiana se cuestiona si la idea de cosmopolitismo aún es útil, esto en consecuencia a que su valor intelectual y político se ha tornado ambiguo. Braidotti no deja de recordarnos que durante el siglo XX y en los albores del siglo XXI el cosmopolitismo ha sido criticado por epistemologías radicales –feministas, postcoloniales y ambientalistas– que se afrontan a las pretensiones universalistas. Así, Braidotti nos plantea un elemento a tratar en esta mínima introducción: hay una gran tensión entre el modelo cosmopolita racional-legalista-universal centrado en el individuo, y el cosmopolitismo arraigado en la idea de que todo principio de individuación es un proceso dispuesto en el devenir.

En *'Becoming-world'*, Braidotti sugiere la necesidad de un cambio de perspectiva en torno al cosmopolitismo¹⁶. Para nuestra filósofa hay que renunciar a la sujeción organizada por el individualismo liberal, el cual alinea el ideal cosmopolita sobre un sujeto moral condicionado por un cognitivismo universal, para pensar el cosmopolitismo como un problema siempre en composición. Para Braidotti, realizar tal variación cognitiva implica instaurarse en un marco neo-spinoziano en donde lo posthumano resuena en un cosmopolitismo radical que exige una nueva teoría social, ecológica y política.

Al recapitular lo hasta ahora dispuesto en este breve esbozo sobre las atmósferas del concepto de cosmopolitismo, podemos visualizar por lo menos dos grandes horizontes histórico-epistemológicos. Por un lado, un hilo que recorre a los estoicos-romanos, a Kant y a Nussbaum, y por otro lado, un hilo que recorre a Diógenes, a Harvey y a Braidotti (sobre dichos hilos podríamos colgar a muchas otras corrientes del pensamiento con sus diferencias, no obstante, ello requeriría de un artículo por sí mismo, lo cual nos alejaría del objetivo del presente escrito). Tales hilos, debido a sus entramados problemáticos, se encuentran en una enérgica tensión, lo cual en muchas ocasiones obliga a los que están tendidos de un lado, a rechazar, e inclusive a prescindir del pensamiento de aquellos que se encuentran del otro lado del tendido, y viceversa.

Pensemos en Nussbaum, quien en el ensayo *Kant and Cosmopolitanism* afirma que ella está consciente de la crítica realizada por todos esos pensadores que, siguiendo

¹⁴ *Ibidem.*, p. 283.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 296.

¹⁶ Cfr. Braidotti, R.: *'Becoming-world'*, en Braidotti, R., Blaagaard, B., & Hanafin, P. (eds.), *After Cosmopolitanism*, New York, Routledge, 2013, p. 14.

los atisbos de Friedrich Nietzsche sobre el horizonte griego antiguo, subestiman la importancia de la justificación racional. Para ella, esos pensadores que se mueven en el ámbito de la diferencia, y que realizan una crítica a la Ilustración y su núcleo racional, no han sido capaces de encontrar en Kant ese verdadero universalismo, esa política activa, optimista y reformista que posibilitaría la generación de un mundo cosmopolita, lo cual insta a que su pensamiento se hunda en los horrores y en la tragedia. De tal manera, para Nussbaum lo que hay es una lucha entre kantianos y nietzscheanos, lucha que por ejemplo en Alemania se precisa en la lucha del programa kantiano-habermasiano frente al legado de Martin Heidegger¹⁷.

Colgándonos ahora del otro hilo recorrido en este entramado, nos encontramos con la hebra Braidotti. Para la filósofa italo-australiana la postura de Nussbaum exhibe un «humanismo reactivo», es decir, un humanismo que se muestra necesitado de valores universales racionales debido a que los considera la única vía, el único remedio, ante el relativismo reinante de la globalización y de su contraparte, el nacionalismo nihilista. Así, desde la postura de Braidotti, el pensamiento de Nussbaum se enclaustra en un universalismo abstracto que no le consiente apreciar las diferentes y localizadas críticas feministas y postcoloniales, las cuales, desde sus elementos singulares, prefieren y eligen el camino de la experimentación frente a las normas clásicas humanas. Así, para nuestra filósofa posthumanista, la actitud de Nussbaum es una actitud noble pero poco realista¹⁸.

Una vez esbozado nuestro marco u horizonte conceptual, es momento de retornar a nuestro autor principal: Gilbert Simondon. ¿Dónde colocar la atmósfera conceptual de Simondon en este entramado?

Con miras a resolver tal cuestionamiento en párrafos a continuación, por el momento quisiera hacer una síntesis en torno al trabajo conceptual que se realizará en los siguientes apartados. En el apartado *La allagmática*, el lector encontrará un recorrido sobre los conceptos claves que le posibilitarán tomar cuenta de la transvaloración ontológica y epistemología dispuesta en la propuesta simondiana. Posteriormente, en el apartado *El cosmopolitismo a la luz de la allagmática*, me detendré a pensar el concepto de cosmopolitismo desde las variantes ontológicas, epistemológicas y éticas generadas por la teoría allagmática. Por último, en *Retorno al concepto de cosmopolitismo*, haciendo eco de lo trabajado en esta introducción, sopesaremos la importancia de pensar el cosmopolitismo a la luz de la allagmática.

2. La allagmática

Antes de experimentar los conceptos creados por Gilbert Simondon, me gustaría plasmar una mínima introducción a su pensamiento centrándome en su obra publicada. Simondon publicó sólo tres trabajos en vida. El primero de estos trabajos se intituló: *El modo de existencia de los objetos técnicos*, y fue publicado el mismo año en el que Simondon defendió su tesis doctoral (1958). Dicho trabajo puede comprenderse como una ontología regional que parte de un trabajo mayor, esto siguiendo a David Scott, quien en *Gilbert Simondon's Psychic and Collective Individuation* apunta que

¹⁷ Cfr. Nussbaum, M.: “Kant and Cosmopolitanism”, en: J. Bohman y M. Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, The MIT Press, 1997, p. 27.

¹⁸ Cfr. Braidotti, R.: *Lo posthumano*, Barcelona, Gedisa, 2015, p. 52.

El modo de existencia de los objetos técnicos puede concebirse como la dramatización de la epistemología y de la metafísica ubicadas en otro escrito.

Cabe señalar que la publicación de *El modo de existencia de los objetos técnicos* como primera obra divulgada instó a que, siendo mínimas las ocasiones en las que la figura de Simondon se encuentra bajo los reflectores de los estudiosos, la silueta dibujada sea remitida casi exclusivamente al ámbito de la técnica. Y es que como bien lo expresan Alloa y Michalet en *Differences in Becoming: Gilbert Simondon and Gilles Deleuze on Individuation*, la recepción del pensamiento de Simondon pareciera estar restringida al medio tecnológico.

Ahora bien, en torno a los otros dos trabajos publicados (los cuales son la formulación de su tesis doctoral en su totalidad), es preciso decir que estos llevan por título: *El individuo y su génesis físico-biológica* (1964) y *La individuación psíquica y colectiva* (1989), este último publicado el año de su fallecimiento. Tales obras, separadas por un intervalo de publicación de veinticinco años (lo cual influyó de manera determinante en su recepción), contienen el universo conceptual del pensamiento simondiano y, por ende, precisan las claves para evitar remitir tal universo a la técnica. Y es que se piensa, la obra de Simondon se arroja en un ámbito mayor: *la transmutación de la ontología, la epistemología y la ética*.

No es sino hasta el 2005 que los dos tomos separados por ese gran intervalo de veinticinco años fueron reunidos bajo el mismo título: *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Sobre ello basta decir que es a partir de esta publicación que el horizonte de la filosofía de Simondon se amplía para hacer notar que su constelación conceptual no está determinada por los modos de existencia técnicos.

Una vez desplegada esta mínima reseña sobre los hitos que marcaron las publicaciones de Simondon, me interesa remitirme al concepto central de este apartado: la allagmática. *Grosso modo*, la allagmática puede ser entendida como la teoría de las operaciones. La allagmática implica pensar: 1) el modo en el que por medio de distintas operaciones se generan estructuras, y; 2) cómo tales estructuras precisan de las operaciones para componerse. Para ejemplificar, pensemos en los estudios de Ernst Chladni (1756-1826), aquel conferencista itinerante y propulsor de la ciencia que dio pauta al nacimiento de la acústica moderna gracias a un experimento en el que se generan procesos que permiten estructurar sustancias granuladas en lindes visuales a través de operaciones vibratorias sonoras. Pensar por medio de la allagmática, es decir, por medio de la teoría de las operaciones, implica preocuparse por las modulaciones, y por cómo es que éstas –como procesos u operaciones– generan estructuras.

Ahora bien, un elemento por destacar dentro de la allagmática, es que en ella no hay jerarquías. *¿Cómo decir que una figura de Chladni es superior a otra?* En la allagmática no se da primacía ni a la estructura ni a la operación. Es el límite; el proceso de modulación, el que requiere toda nuestra atención, ya que el límite expresa el devenir¹⁹. La allagmática, como “teoría de la variación”, implica una reforma del entendimiento, esto derivado del hecho de que las estructuras no son pensadas metafísicamente como actos teleológicamente predeterminados, sino como

¹⁹ Andrea Bardin nos remite a la etimología griega para indicar que la allagmática se deriva de la palabra *allagē* [variación], así como de la palabra *máthema* [conocimiento]. Cfr. Bardin, A.: *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon*, London, Springer, 2015, p. 13.

relaciones limítrofes en constante variación. Bardet, en su lectura sobre la allagmática señala que para esta teoría el “límite es el ser mismo, porque es la relación actual o potencial”²⁰.

La allagmática como teoría de los límites hace frente a todo sustancialismo. Simondon, generando una transmutación ontológica-epistemológica, escribe:

La verdadera filosofía primera no es la del sujeto, ni la del objeto, ni la de un Dios o de una Naturaleza indagados según un principio de trascendencia o de immanencia, sino la de un real anterior a la individuación, un real que no puede ser buscado en el objeto objetivado ni en el sujeto subjetivado, sino en el límite entre el individuo y lo que queda fuera de él, según una mediación suspendida entre trascendencia e immanencia.²¹

La filosofía primera es para Simondon una filosofía del entre; del límite. Y tal filosofía del entre requiere de la allagmática la realización de toda una crítica de las nociones metafísicas tradicionales a través de la reestructuración del principio de individuación.

Con el fin de estudiar el modo en el que Simondon despliega tal reestructuración del principio de individuación, detengámonos en primera instancia en tres nociones claves: lo *preindividual*, la *ontogénesis* y la *metaestabilidad*.

En torno a lo pre-individual, se puede aseverar que dicha noción expresa el exceso mismo del ser. Se trata de un campo intempestivo en constante devenir a partir del cual se dispone como resultado-límite la individuación. Muriel Combes asevera: “El ser en cuanto ser tal como lo piensa Simondon es no-uno, de lo que precede cualquier individuo. Razón por la cual es llamado *preindividual*”²². Lo pre-individual como no-uno, es esa atmósfera intempestiva en la que se precipita un juego azaroso entre energías potenciales. Volvamos al ejemplo de las figuras de Chladni e imaginemos un sin número de músicos que entran y salen de una sala para experimentar con sus instrumentos. En la punta de bóveda de la sala se encuentra un material que va configurando estructuras visuales a partir de las resonancias, dicho material es presionado en diferentes puntos a partir del número de músicos participantes. Las estructuras visuales-sonoras generadas sobre la placa son contingentes, ya que dependen, entre otras cosas, de las operaciones metaestables musicales, de la afinación de los instrumentos, y de la habilidad de los músicos que ingresan a la sala a experimentar. Las figuras de Chladni en este ejemplo son lo individuado a través de un sin número de posibilidades metaestables de resonancia (músicos, cuerdas, instrumentos, afectos, géneros musicales, etcétera). Son la expresión estructural de ese exceso preindividual que por momentos genera estructuras. Lévese este ejemplo a otros ámbitos y pensemos los objetos, los sujetos, las instituciones, los entes y el pensar como figuras que se juegan su operacionalidad en un sinfín de resonancias yacientes en una atmósfera pre-individual.

Lo anterior nos señala el motivo por el que para Simondon lo pre-individual se revela siempre como una individuación parcial, es decir, como una afirmación de azar. La individuación es la resolución singular y permanente de un problema

²⁰ Bardet, M.: “Límite y relación: pensar el contacto desde la filosofía de Gilbert Simondon”, *o.c.*, p. 43.

²¹ Simondon, G.: *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra y Editorial Cactus, 2009, p. 489.

²² Combes, M.: *Simondon. Una filosofía de lo transindividual*, Buenos Aires, Cactus, 2017, p. 27.

siempre en devenir. El ser en cuanto ser es en sí mismo problemático, contiene en sí intensidades en desfase, lo cual obliga a que el ser, bajo un halo propio del manierismo, se pliegue, despliegue y repliegue para resolver en estructuras singulares las operaciones intensivas.

La producción generada por el exceso de lo pre-individual (por el exceso de resonancias musicales en el ejemplo de las figuras de Chladni) provoca la *resolución ontogenética*. Así, la individuación expresada en estructuras, no es otra cosa más que un proceso límite; es decir un proceso ontogenético. Si seguimos a Simondon, la *ontogénesis*:

hace designar el carácter de devenir del ser, aquello por lo que el ser deviene, en tanto es, como ser. La oposición entre el ser y el devenir puede sólo ser válida al interior de una cierta doctrina que suponga que el modelo mismo del ser es la sustancia. Pero es posible suponer también que el devenir es una dimensión del ser, y que corresponde a una capacidad que tiene el ser de desfasarse en relación consigo mismo, de resolverse al desfasarse.²³

El devenir, como dimensión del ser, provoca un sin número de desfases, las cuales se expresan en límites individuantes. Tal proceso ontogenético es provocado por las operaciones que en el exceso pre-individual son incitadas unas por otras. La individuación como resolución a problemáticas siempre variables presenta entonces fases estructurales que sólo revelan elementos parciales asociados al medio en el cual se produce el mismo proceso de individuación. Sobre esto último, pensemos en los cambios que se producirían en las figuras de Chladni de nuestro ejemplo si fuera posible modificar por momentos la acústica del lugar a través de la introducción de masas de aire; transformación que provocaría la mutación radical del medio bajo el cual las resonancias se resuelven en figuras. Lo pre-individual y la ontogénesis dan cuenta entonces del modo en el que el ser se desfasa y desdobra al individuarse.

Por cierto, con relación al concepto de *metaestabilidad*, Simondon nos indica que los “antiguos no conocían más que la inestabilidad y la estabilidad, el movimiento y el reposo, no conocían clara y objetivamente la metaestabilidad”²⁴; y es que la metaestabilidad implica pensar en las composiciones y luchas que se gestan en los campos de la energía potencial, así como en la información que el individuo es capaz de transportar para generar límites. Recordemos, con Simondon no pensamos *ni en lo uno, ni en lo otro*. No se trata de un pensamiento binario. Simondon nos obliga a pensar en los contrarios al unísono. Por lo anterior que no se trate ni de lo estable, ni de lo inestable, ni caos, ni orden, sino del entre, de lo metaestable.

Ahora bien, con el fin de dar un siguiente paso y conceptualizar el principio de individuación desde la allagmática, resulta necesario señalar que, frente a las metafísicas que determinan y afirman un individuo abstracto, totalmente individuado, lo que nos revela la ontogénesis es que el individuo “es una problemática siempre perpetuada”²⁵. Los procesos de individuación, como procesos metaestables, están hechos de crisis sucesivas, de fases, siendo las estructuras operacionales las resoluciones dadas a tales crisis. Así, en la introducción de su tesis doctoral,

²³ Simondon, G.: *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, o.c., p. 26.

²⁴ *Ibidem.*, p. 28.

²⁵ *Ibidem.*, p. 304.

Simondon manifiesta: “La individuación debe ser captada como devenir del ser, y no como modelo del ser que agotaría su significación. El ser individuado no es todo el ser ni el ser primero; en lugar de captar la individuación a partir del ser individuado, es preciso captar el ser individuado a partir de la individuación, y la individuación, a partir del ser preindividual”²⁶. Lo cual rompe con todo determinismo y con toda metafísica de la sustancia. La individuación se juega en sus modos; es sus relaciones; es su límite. Por ello que la allagmática sea estimada por Simondon como la filosofía primera, esto derivado de que ésta constituye una teoría general de los intercambios y las modificaciones. Combes considera que “lo que despeja la allagmática es el hecho de que, ni absoluto ni ilusorio el individuo es relativo; tiene la realidad de un *acto relacional*”²⁷.

El fin de la teoría allagmática es “*conocer al individuo a través de la individuación antes que la individuación a partir del individuo*”²⁸. De tal modo, con Simondon *ya no hablamos de individuos, sino de individuaciones*. De remitirnos a los estoicos antiguos, podríamos aseverar la allagmática invita a hablar con puros verbos en infinitivo. Implica centrarse en el estudio de procesos y funciones.

Adentrándonos aún más en el horizonte de la allagmática y en el principio de individuación, resulta indispensable señalar que para Simondon la operación propia de esta teoría es *la transducción*. En su tesis doctoral se lee: “Entendemos por transducción una operación física, biológica, mental, social, por la cual una actividad se propaga progresivamente en el interior de un dominio”²⁹. La transducción es el estudio de la transferencia energética entre los límites producidos por los procesos de individuación. Y es que recordemos que la relación misma es límite. Simondon subraya: “*El viviente vive en el límite de sí mismo, sobre su límite*”³⁰.

Paolo de Assis en *Transduction and Ensembles of Transducers: Relaying Flows of Intensities*, pensando en la práctica musical desde el horizonte de la individuación, nos remite a la idea de que la transducción es una operación dinámica en la cual la energía es actualizada, movilizada de un estado a otro, en un proceso que individualiza nuevas materialidades.

Con el fin de ahondar más en el concepto de transducción, refrámonos a uno de sus agenciamientos: *la información*. Es bien conocido que una de las teorías metafísicas que ha determinado la epistemología en Occidente es la teoría de las formas. Desde Platón, la idea de que existe en un plano trascendental aquello que es en sí, ha impedido experimentar el horizonte allagmático. Sólo desacoplando la noción de forma como determinación de lo real seremos capaces de reemplazarla por la noción de *in-formación*. Para Simondon “la información, a diferencia de la forma, no es jamás un término único, sino la significación que surge de una disparidad”³¹. La *in-formación* es un proceso, un límite que está siempre en devenir. Para Simondon, la información como operación transductiva nunca es algo dado (no es una sustancia), sino que ésta se remite a la ontogénesis misma. La información no es un término; es un límite, y sólo puede ser inherente a una problemática. La información implica por lo mismo desfases; modificaciones que se resuelven en alguna individuación. De

²⁶ *Ibidem.*, p. 37.

²⁷ Combes, M.: *Simondon. Una filosofía de lo transindividual*, o.c., p. 52.

²⁸ Simondon, G.: *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, o.c., p. 27.

²⁹ *Ibidem.*, p. 38.

³⁰ *Ibidem.*, p. 336.

³¹ *Ibidem.*, p. 42.

este modo, para Simondon la “información es siempre presente, actual, pues es el sentido según el cual un sistema se individúa”³².

Por todo lo anterior se apunta, como se señaló párrafos arriba, que *la allagmática requiere de una reforma del entendimiento*. Y es que la operación del conocimiento es en sí misma una operación allagmática; es decir, una operación de individuación. Dicha reforma del entendimiento requiere pensar que el ser del presente es siempre un problema en vía de resolución.

La reforma del entendimiento desde la allagmática subraya entonces que, tanto lo viviente, como el pensamiento, son *problemáticos*: “Decir que lo viviente es problemático es considerar el devenir como una dimensión de lo vivo [...]. El viviente es agente y teatro de individuación; su devenir es una individuación permanente o más bien una sucesión de accesos de individuación que avanza de metaestabilidad en metaestabilidad”³³. Por lo anterior que Simondon marque que la “teoría del conocimiento debe ser modificada hasta sus raíces”³⁴. A tal modificación Simondon le brinda el nombre de *epistemología allagmática*, y su meta es estudiar las relaciones no desde las semejanzas, sino desde las diferencias. Combes argumenta que “el pensamiento, así como el ser, solo son adecuadamente captados cuando es captada su dimensión transductiva: el fondo del pensamiento y del ser es transducción”³⁵.

El pensamiento bajo la epistemología allagmática no estudia lo general, sino las individuaciones singulares de seres vivientes, de seres físicos, de pensamientos, de obras. Para David Scott la epistemología allagmática estimula que por instantes nos quedemos atónitos, ya que hemos dejado de pensar el mundo desde representaciones (cuyo único propósito es revalidar una auto-determinación), para pensar el mundo como un entramado de problemáticas yacentes en procesos de individuación³⁶.

En un boceto introductorio a su escrito principal, Simondon declara que el pensamiento allagmático “no es ni *a priori*, ni *a posteriori*, sino *praesente*; vuelve sobre sí para ser a la vez anterior y posterior con relación a sí mismo”³⁷. En tal connotación reside la reflexividad del método allagmático y su apuesta por la reforma del entendimiento.

Por otro lado, Pablo Rodríguez en *Enciclopedismo, tecnología y educación: El nuevo estadio de la cultura según Gilbert Simondon*, nos remite a la diferenciación que Simondon realiza entre las operaciones del Diccionario y las operaciones transductivas de la Enciclopedia. Como lo señala Simondon, el “Diccionario es obra de clasificación de las estructuras según una estructura como principio de clasificación. [...] [Mientras que la] Enciclopedia es obra de esquematización de las operaciones según una operación escogida como principio de esquematización”³⁸. La Enciclopedia no es algo acabado. Siempre está en proceso de devenir, se trata de un movimiento autodidacta. Así, para Simondon el “último rasgo sociológico del

³² *Ibidem.*, p. 44.

³³ *Ibidem.*, p. 33.

³⁴ *Ibidem.*, p. 129.

³⁵ Combes, M.: *Simondon. Una filosofía de lo transindividual, o.c.*, p. 63.

³⁶ Cfr. Scott, D.: *Gilbert Simondon's Psychic and Collective Individuation*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014, p. 48. En sus palabras: “With the ontological leap into ontogenesis, questions are made to shift from «What is the 'object'?» and «What is the 'subject'?» to «How is the 'object' individuated?» and «For whom is the 'subject' individuated?»”.

³⁷ Simondon, G.: *Sobre la filosofía: 1950-1980*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2018, p. 24.

³⁸ *Ibidem.*, p. 111.

espíritu enciclopédico es el cosmopolitismo voluntario y consciente”³⁹.

Tal espíritu enciclopédico propio de la allagmática es el espíritu que espero sea experimentado por el lector en los siguientes párrafos. Ello en consecuencia a que es momento de pensar la manera en la que todos los conceptos hasta ahora trabajados se ajustan para pensar el cosmopolitismo desde un horizonte problemático, siempre en devenir, como lo es el horizonte allagmático.

3. El cosmopolitismo a la luz de la allagmática

Se recordará que una de las preguntas claves lanzada en la parte introductoria fue: *¿cómo engendrar un concepto de cosmopolitismo que cuestione ontológica, epistemológica y éticamente los modos de existencia, no desde una metafísica de la identidad, sino desde el estudio de procesos energéticos-materiales?* Ha llegado el momento en el escrito de profundizar en dicha cuestión.

De tal modo, arrojando luz sobre el cosmopolitismo desde el horizonte allagmático, y con este desde su postura ontológica, lo primero que hay que subrayar es que con Simondon no hay individuos abstractos; *no hay identidades metafísicas*. “La individuación es una modulación”⁴⁰. Lo individuado, como procesos metaestables o de modulación, son resoluciones a procesos siempre en devenir, y por ende, siempre problemáticos. Simondon afirma que se trata de un gran teatro de la individuación; un gran drama en el que por debajo de la máscara de cada personaje, es decir, de la individuación, se dispone un campo preindividual intempestivo.

Tal comprensión de lo real, como límites de individuación problemáticos, nos permite afirmar que aquella línea de pensamiento cosmopolita que comprende a los sujetos como agentes abstractos (estoicos-romanos, Kant, Nussbaum); es decir, que piensa al sujeto como algo acabado, desafortunadamente obceca los procesos ontogenéticos, imposibilitando así su capacidad de modificar en profundidad dichos procesos, viéndose obligada por lo mismo a distribuir en lo ya individuado dispositivos que apuntan hacia un modo de la justicia incapaz de situarse en las instancias problemáticas singulares.

Infortunadamente las teorías cosmopolitas legalistas, al enclaustrarse en universalismos abstractos para agrupar su noción de justicia en la distribución, obcecan los procesos bajo los cuales se imponen las jerarquías ontológicas y epistemológicas. Por ello que, frente a una teoría de la justicia autoevidente, distributiva y dispuesta a ser propugnada para todo tiempo y lugar, pensadoras como Braidotti nos señalen la importancia de prestar atención a las diferentes y localizadas críticas feministas, ambientalistas y postcoloniales que desde sus elementos singulares, prefieren y eligen el camino de la experimentación antes que elegir el camino dispuesto por las normas clásicas humanas.

En este sentido, de extender el pensamiento de Simondon para traerlo al problema del cosmopolitismo, habría que aseverar que *el cosmopolitismo es en sí un proceso y no un ideal regulativo*. Este es problemático, está siempre en composición, y ante el azar mismo del campo preindividual, uno debe de constituir un saber enciclopédico que posibilite montar nuevas formas de vinculación y de creación

³⁹ *Ibidem.*, p. 116.

⁴⁰ *Ibidem.*, p. 38.

capaces de responder al devenir. Cuestión que nos incita a entrar en el campo ético del cosmopolitismo.

El afirmar –y aquí hago resonar en el escrito el pensamiento de Iris Marion Young⁴¹– que el cosmopolitismo no puede ser cercado por los ideales regulativos de una justicia distributiva, conlleva a asumir que el campo ético del cosmopolitismo debe pensar y criticar aquellos procesos que impiden la creación de formas dignas de vinculación y contaminación con lo otro.

De tal modo, como un proceso que impide el despliegue del cosmopolitismo allagmático, tenemos la instauración de jerarquías ontológicas y epistemológicas en saberes que se posicionan como “saberes neutros”. La instauración de categorías ontológicas-epistemológicas, en la mayoría de los casos, termina por disponer a lo otro como un útil idóneo para *ser explotado* debido a su “carácter menor”.

Ante ello, es necesario tener presente que, como lo dispone Etienne Balibar en una conferencia centrada en la ética de Spinoza-Simondon⁴², todas las individuaciones se juegan su ser en su aumento o disminución de poder de variación, esto a partir de los intercambios preindividuales e individuales. Es decir, no hay sujetos aislados. *El resultado de la individuación, es decir el sujeto, es ya (ontológicamente entendido) una individuación cosmopolita*. Percatarse de ello brinda como secuela el introducirse en el campo que Simondon designa como campo *transindividual*. Como lo afirma Heredia: “Simondon plantea un problema previo: no hay criterios claros para definir la autonomía de un objeto como «el individuo» o «la sociedad»”⁴³.

Lo anterior nos precisa que, al no haber criterios claros para definir la autonomía del individuo, de lo social o del objeto, resulta inadecuado estructurar jerarquías ontológicas y epistemológicas que impliquen disponer a lo otro como útil. Baruch Spinoza insiste: lo humano no es un “imperio dentro de otro imperio”⁴⁴.

Ahora bien, otra de las caras que se nos ofrecen tras la instauración de jerarquías ontológicas y epistemológicas es *la marginalización*. Cuando lo otro no es útil, o deja de serlo bajo las preconcepciones del marco jerárquico del pensar, se le conduce a los márgenes.

Alan Badiou, en la conferencia titulada, *Nuestra herida no es tan resiente*, realiza un estudio sobre cómo son producidas las subjetividades en la contemporaneidad, y en específico, cómo es que una forma de subjetividad: la nihilista, encuentra como caldo de cultivo para la producción de sus instancias patológicas, el no producir y el no consumir, es decir, el *no ser parte de algo* bajo el sistema capitalista⁴⁵. Este *no ser parte de algo* es un proceso que impide que el cosmopolitismo se desdoble. Los que son parte de algo no desean producir variaciones. Se evitan los intercambios preindividuales, afectivos, creativos, todo con el fin de resguardar un mínimo de seguridad. Lo cual constituye el suelo nutricio para los fascismos y los nacionalismos contemporáneos.

No es de extrañarse que, por lo antedicho, en la instauración de jerarquías ontológicas y epistemológicas, se aviste otra cara que impide el despliegue de un cosmopolitismo transindividual: la disposición de una instancia reticular que encierra

⁴¹ Cfr. Young, M.: *Justice and the politics of difference*, New Jersey, Princeton and Oxford University Press, 2014, p. 39.

⁴² Cfr. Balibar, E.: *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, Argentina, Brujas, 2009, p. 35.

⁴³ Heredia, J.: “Lo psicosocial y lo transindividual en Gilbert Simondon”, *o.c.*, p. 450.

⁴⁴ Cfr. Spinoza, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 207.

⁴⁵ Cfr. Badiou, A.: *Our Wound is not so recent*, Malden, Polity, 2016, p. 44.

las individuaciones en *la impotencia*.

Con miras a desarrollar esta tercera cara zanjemos el modo en el que la introducción de jerarquías conceptuales se gesta en el ámbito epistemológico. Para vislumbrar ello, quisiera remitirme al curso ofrecido por Simondon entre los años 1965 y 1966, en el cual Simondon manifiesta: “Spinoza describió la servidumbre humana y encontró en el conocimiento inadecuado [...] uno de los principios de dicha servidumbre”⁴⁶. Aquí Simondon, pensando con Spinoza, nos da cuenta de que uno de los procesos que generan el conocimiento inadecuado es *el método que aspira a fundar una lógica que sería anterior a una epistemología*, es decir, es el método que bajo el sistema de la representación, busca instaurar identidades y esencias dentro de marcos categoriales, lo cuales terminan por constituirse como marcos epistémico-jerárquicos.

Así, para David Scott, Simondon identifica un gran error que pervierte a las ciencias humanas y sociales, el cual reside en dar un privilegio epistemológico y ontológico a principios sustancialistas, perdiendo así de vista el problema de la génesis⁴⁷. Con relación a ello, Jean-Hugues Barthélémy nos señala que Simondon tiene en mente refundar las ciencias humanas sobre las bases de la continuidad vital entre las individuaciones⁴⁸ (es decir, la ontogénesis), mientras que Xavier Guchet nos afirma que lo que busca Simondon es deshacer el suelo epistemológico substancialista de las ciencias humanas y sociales para disponer una axiomática que exhiba no agenciamientos abstractos, sino las relaciones transductivas⁴⁹.

Todo lo anterior nos reinstala en la apuesta de Simondon por producir una reforma del entendimiento. Una reforma que al invertir la fórmula fundar una lógica que sería anterior a una epistemología por “fundar una epistemología que sería anterior a toda lógica”⁵⁰, produce una dinámica en la que el conocimiento mismo es pensado como relación y no como instancias representacionales en los que por medio de la analogía se resguardan las imágenes en cajoneras jerárquicas. Así, dicha reforma, al estudiar los procesos antes que los principios y, al no dar privilegios epistemológicos a la materia o a la forma (como lo hacen los modelos hilemórficos), rompe con el conocimiento inadecuado, posibilitando así ese espíritu enciclopédico que para Simondon se mostraba como la única vía para gestar un cosmopolitismo voluntario y consciente.

¿Cómo vincular la disposición de una instancia reticular que encierra las individuaciones en la impotencia, con la introducción de jerarquías conceptuales que se gestan en el ámbito epistemológico? Penosamente con la introducción de jerarquías conceptuales en el ámbito epistemológico se introduce la noción de carencia. Cuando un ente o un individuo es marcado como carente y por lo tanto es pre-determinado a un campo, su exceso es sustraído para ser negado, obligándolo así a permanecer en los márgenes pre-asignados por el saber. La instauración de estos márgenes conlleva a las diferentes formas de individuación a la impotencia. Un cosmopolitismo transindividual, como el cosmopolitismo allagmático de Simondon,

⁴⁶ Simondon, G.: *Sobre la filosofía: 1950-1980*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2018, p. 16.

⁴⁷ Cfr. Scott, D.: *Gilbert Simondon's Psychic and Collective Individuation*, o.c., p. 74.

⁴⁸ Cfr. Barthélémy, J.: “Individuation and Knowledge: The “refutation of idealism” in Simondon’s Heritage in France”, *SubStance*, 41 (3), 2012, p. 61.

⁴⁹ Cfr. Guchet, X.: “Technology, Sociology, Humanism: Simondon and the Problem of the Human Sciences”, *SubStance*, 41 (3), 2012, p. 78.

⁵⁰ Simondon, G.: *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, o.c., p. 130.

al señalar la importancia del campo de lo preindividual, y al estudiar el modo en el que se precipitan los procesos de resolución de dicho campo, rompe con los márgenes y con la impotencia, para señalar el exceso que cada uno es.

Desde el estudio de la ontogénesis, Simondon tiende hacia lo complejo, y con lo complejo adviene lo creativo. *La individuación es producto de lo creativo, de lo inventivo, se trata de una nueva acción.* Tal producción creativa marca el complejo descomunal propio del campo preindividual. Bajo este se puede desgarrar la ignominia que se instaura en la marginalización. La tarea reside por ende en introducir nuevas disyunciones que a la vez exijan nuevas resoluciones. Resoluciones libres de impotencia, en donde el exceso vital sea afirmado.

Pensemos ahora en una última cara de la instauración de jerarquías ontológicas-epistemológicas: la imposición de un solo modo de comprender el mundo. El campo del *se* (se dice, se hace, se ve), o de *lo unidimensional*. Esta lógica a lo largo de los años se ha tratado de imponer como *la* lógica cosmopolita. «Algún día se llegará a imponer una sólo vía de pensamiento, un solo modo de comprender lo real, de percibir el mundo». Tal lógica choca directamente con el cosmopolitismo allagmático, el cual hunde sus raíces en el perspectivismo procesual, así como en el estudio de las singularidades y de su resolución en individuaciones. Frente al cosmopolitismo unidimensional, el cual conduce a la jerarquización, la explotación, la marginalización y la impotencia, el cosmopolitismo allagmático apuesta por la multiplicidad, la contaminación creativa (todo está en todo nos decía nuestro Sócrates enloquecido) y la afirmación del exceso.

Combes señala que en Simondon podemos encontrar un nuevo humanismo. Un humanismo que sustituye “la pregunta kantiana «¿Qué es el hombre?» por la pregunta «¿Cuánto potencial tiene un hombre para ir más lejos que él mismo?»», o también: «¿Qué puede un hombre en cuanto no es solo hombre?»⁵¹. De este modo, la ética, pensada desde la allagmática, es decir, desde la ontogénesis, implica asumirse en y como proceso de individuación. Se trata de un modo de aferrarse a la ontogénesis desde el *hic et nunc*, aceptando, pero sobre todo afirmando su devenir. En la ética allagmática se propicia un pliegue en el que desde el resultado del proceso de individuación se afirma el plano pre-individual para asumirse como un *limite transindividual*; como “una realidad medial autoconstituida”⁵². Subrayemos: «*qué puede un humano en cuanto que no es solo humano*».

Para Simondon es “al nivel de lo transindividual que las significaciones espirituales son descubiertas”⁵³. Es al nivel de ese pliegue pre-individual, individual y trans-individual que la individuación paradójicamente se desindividualiza para transformarse. Combes acentúa: “sucede que, de manera más profunda, lo transindividual emerge a partir de aquello que, en nosotros, no es nosotros”⁵⁴.

La ética, acompañando a la ontogénesis, toma en cuenta la vida diaria sin adormecerse en ella. Por esto que se diferencie de la moral, la cual se recluye en los ideales regulativos de una justicia distributiva que piensa al sujeto como algo acabado. La ética allagmática no predetermina substancialmente lo real a partir de principios de valor. Simondon manifiesta:

⁵¹ Combes, M.: *Simondon. Una filosofía de lo transindividual*, o.c., p. 89.

⁵² Heredia, J.: “Lo psicosocial y lo transindividual en Gilbert Simondon”, o.c., p. 455.

⁵³ Simondon, G.: *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, o.c., p. 454.

⁵⁴ Combes, M.: *Simondon. Una filosofía de lo transindividual*, o.c., p. 78.

La ética es aquello por lo cual el sujeto sigue siendo sujeto, rechazando devenir individuo absoluto, dominio cerrado de realidad, singularidad apartada; es aquello por lo cual el sujeto permanece en una problemática interna y externa siempre tensa, es decir en un presente real, viviendo sobre la zona central del ser, no queriendo devenir ni forma ni materia. La ética expresa el sentido de la individuación perpetuada, la estabilidad del devenir que es el devenir del ser como preindividual, individuándose, y tendiendo hacia lo continuo que reconstruye, bajo una forma de comunicación organizada, una realidad tan vasta como el sistema preindividual.⁵⁵

4. Retorno a los conceptos de cosmopolitismo

En la introducción se esbozaron dos hilos filosóficos que establecen la manera en la que el cosmopolitismo es conceptualizado. Ante tales hilos, la pregunta que se dejó en vilo fue: ¿dónde colocar la allagmática y su concepto de cosmopolitismo en este entramado?

Una vez realizado un recorrido sobre la obra de Simondon, se piensa, el cosmopolitismo allagmático se distancia del cosmopolitismo propio de la atmósfera del pensamiento del estoicismo-romano, Kant y Nussbaum, en consecuencia a que no parte de individuos abstractos, ni de ideales histórico-teleológicos. Mas allá de los principios regulativos de una estructura moral trazada desde un horizonte escatológico, el cosmopolitismo allagmático, al afirmarse *a praesente*, asume las problemáticas iterables del devenir.

Tal cosmopolitismo allagmático, no precondicionado por una metafísica de la identidad, ni del sujeto, siendo por lo tanto capaz de experimentar los diferentes modos de existencia, encuentra mayores ecos con la atmósfera del pensamiento de Diógenes, Harvey y Braidotti; una atmósfera nómada, afectiva y dispuesta a la contaminación. Cuestión que políticamente nos obliga a pensar al cosmopolitismo desde otro horizonte. Combes nos señala: “Simondon no se inscribe según lo veo en un pensamiento prepolítico de la constitución de la sociedad civil (*antes* de la subsunción bajo el poder de Estado), sino en una línea problemática que busca pensar la política *por fuera* del horizonte de legitimación de la soberanía”⁵⁶. Pensar el cosmopolitismo por fuera del horizonte de legitimación de la soberanía nos obliga por ende a pensar en la forma en la que la cultura, la educación y las ciencias humanas y sociales se constituyen desde la ontogénesis y su metaestabilidad, esto para evitar caer en las trampas (metafísicas y sustancialitas) de la soberanía como imposición de jerarquías ontológico-epistémicas; soberanía que por cierto está siempre dispuesta a atrapar al cosmopolitismo para su auto-legitimación.

Por lo anterior, producir un cosmopolitismo allagmático tal vez requiera, sí como lo apunta Nussbaum, producir un espacio educativo, no obstante, dicho espacio, siguiendo a Simondon, no puede ser el espacio estructurado por el modo del diccionario, un modo que como se ilustró cae en la jerarquización, la explotación, la marginalización, la impotencia y lo unidimensional. El cosmopolitismo allagmático exige de un espacio enciclopédico. Insta a gestar una reforma del entendimiento que obliga a fundar una epistemología antes que una lógica para evitar caer en el

⁵⁵ Simondon, G.: *La individuación a la luz de las nociones de forma e información, o.c.*, p. 502.

⁵⁶ Combes, M.: *Simondon. Una filosofía de lo transindividual, o.c.*, p. 87.

conocimiento inadecuado, el cual, al imponer causalidades jerárquicas a partir de principios metafísicos, dispone a los seres individuantes a la servidumbre (como es el caso del modo en el que se tratan los objetos técnicos⁵⁷).

Para cerrar, debo insistir en que pensar al cosmopolitismo como un proceso, más que como un ideal regulativo, posibilita asumir los movimientos ontológicos, epistemológicos y éticos, no como abstracciones, sino como disyunciones capaces de potencializar las individuaciones. De asumirnos como seres en devenir, como seres limítrofes, estaremos dispuestos a transformarnos a partir de la experimentación de los diversos modos de existencia en su diferencia. Así, el cosmopolitismo pensado a la luz de la allagmática, al involucrar la producción de una ontología, de una epistemología y de una ética abiertas a asumir aquello que en ellas no es de ellas, gesta una alteración crítica en las ciencias humanas y sociales. Alteración en la que tal vez se descubra una vía para hacer frente a la crisis de espíritu en la que actualmente se despliega la existencia.

5. Referencias bibliográficas

- Alloa, E., y Michalet, J.: “Differences in Becoming: Gilbert Simondon and Gilles Deleuze on Individuation”, *Philosophy Today*, 61 (3), 2017, pp. 475–502. doi:10.5840/philtoday2017918167
- Badiou, A.: *Our Wound is not so recent*, Malden, Polity, 2016.
- Balibar, E.: *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, Argentina, Brujas, 2009.
- Bardin, A.: *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon*, London, Springer, 2015.
- Bardet, M.: “Límite y relación: pensar el contacto desde la filosofía de Gilbert Simondon”, *Revista de Filosofía*, 76 (diciembre), 2019, pp. 39–56.
- Barthélémy, J.: “Individuation and Knowledge: The “refutation of idealism” in Simondon’s Heritage in France”, *SubStance*, 41 (3), 2012, pp. 60-75.
- Braidotti, R., Blaagaard, B., & Hanafin, P. (eds.), *After Cosmopolitanism*, New York, Routledge, 2013.
- Braidotti, R.: *Lo posthumano*, Barcelona, Gedisa, 2015.
- Bogue, R.: “Nature, Law and Chaosophopolitanism”, en R. Braidotti, y P. Pisters (eds.), *Revisiting Normativity with Deleuze*, New York, Bloomsbury, 2013, pp. 98-112.
- Combes, M.: *Simondon. Una filosofía de lo transindividual*, Buenos Aires, Cactus, 2017.
- De Assis, P.: “Transduction and Ensembles of Transducers: Relaying Flows of Intensities”, en M. Schwab (ed.), *Transpositions. Aesthetico-Epistemic Operators in Artistic Research*. Lovaina, Leuven University Press, 2018, pp. 245-265. doi:10.11116/9789461662538.ch14
- Duque, F.: *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006.

⁵⁷ Cfr. Simondon, G.: *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31. Simondon asevera: “La cultura se comporta con el objeto técnico como el hombre con el extranjero cuando se deja llevar por la xenofobia primitiva. [...] [La] máquina es el extranjero; es el extranjero en el cual está encerrado lo humano, desconocido, materializado, vuelto servil, pero mientras sigue siendo, sin embargo, lo humano. La mayor causa de alienación en el mundo contemporáneo reside en este desconocimiento de la máquina, que no es una alienación causada por la máquina, sino por el no-conocimiento de su naturaleza y de su esencia”.

- García Gual, C.: *La secta del perro*, Madrid, Alianza Editorial, 2019.
- Guchet, X.: “Technology, Sociology, Humanism: Simondon and the Problem of the Human Sciences”, *SubStance*, 41 (3), 2012, pp. 76-92.
- Harvey, D.: *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad*. Madrid, Akal, 2009.
- Heredia, J.: “Lo psicosocial y lo transindividual en Gilbert Simondon”, *Revista Mexicana De Sociología*, 77 (3), 2015, pp. 437-465. doi:10.22201/iis.01882503p.2015.3.50579
- Kant, I.: *Hacia la paz perpetua*. México: FCE, UAM y UNAM, 2018.
- Laercio, D.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza Editorial, 2019.
- Nussbaum, M.: “Kant and Cosmopolitanism”, en: J. Bohman y M. Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace. Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, The MIT Press, 1997.
- Nussbaum, M.: “Patriotismo y cosmopolitismo”, en: J. Cohen (comp.), *Los límites del patriotismo*, Barcelona, Paidós, 2013.
- Nussbaum, M.: *The Cosmopolitan Tradition*, Cambridge, Harvard University Press, 2019.
- Parra, J.: “La Bioética y el Pensamiento Sistémico. El Diagrama de la Vida desde las Perspectivas de Gilbert Simondon y Gilles Deleuze”, *Revista Lasallista de Investigación*, 11 (1), 2014, pp. 133-41.
- Scott, D.: *Gilbert Simondon’s Psychic and Collective Individuation*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2014.
- Simondon, G.: *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
- Simondon, G.: *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra y Editorial Cactus, 2009.
- Simondon, G.: *Sobre la filosofía: 1950-1980*, Buenos Aires, Editorial Cactus, 2018.
- Spinoza, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.
- Spivak, G.: “Cultural Talks in the Hot Peace: Revisiting the Global Village”, en P. Cheah, & B. Robbins (eds.), *Cosmopolitics. Thinking and Feeling beyond the Nation*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, pp. 329-350.
- Young, M.: *Justice and the politics of difference*, New Jersey, Princeton and Oxford University Press, 2014.