

# *La región de lo espiritual*

*–Individuo, individuación–*

Germán Vargas Guillén  
Profesor titular  
Universidad Pedagógica Nacional

Lina Marcela Gil Congote  
Profesora  
Universidad de Antioquia

San José de Villeta, 3 al 7 de abril de 2013

*Resumen:* La relatoría toma como base la relación *individuo-individuación* desde las nociones de singular, común y universal, que ofrece Paolo Virno, para establecer los sentidos en los que es posible la *renovación de la fenomenología* a partir de la mentada relación; en segundo término, toma algunas de las principales indicaciones de *Ideas I* sobre los títulos: individuo, singularización, peculiaridad, para llegar a caracterizar la *región de lo espiritual como ámbito de la relación individuo-individuación*. La relatoría concluye indicando los sentidos en que se puede anticipar la renovación de la fenomenología por desplegar la relación *individuo-individuación* como *cosa misma de la fenomenología*.

*Palabras clave:* Individuación, singularidad, común, universal, peculiar; reducción eidética.

## *1. En torno al estado de la cuestión sobre individuo-individuación*

La discusión sobre individuo-individuación ha cobrado relevancia no sólo por la lectura contemporánea de la obra de Gilbert Simondon, sino también por las implicaciones que este título trae consigo para los horizontes de investigación y acción en autores como los del *Potere Operaio*, puesto que sin una concepción fuerte de los títulos individuo-individuación no hay desde dónde anclar la *resistencia*, el actuar de la *multitud*.

Se sabe que Simondon tiene como telón de fondo para la caracterización de las mentadas relaciones la obra del franciscano Juan Duns Scoto; pero, igualmente, se sabe que las investigaciones de Simondon –en particular sobre la percepción: lugar por antonomasia de la *individuación* en los planos de *quien conoce* y *de lo conocido*– parte de sus años de discípulo de Merleau-Ponty. De ahí que quepa la pregunta: ¿cómo las relaciones individuo-individuación generan una renovación de la fenomenología?

Esta línea de análisis se toma como indicación, a modo de presentación de este estudio; para ello se sigue, esencialmente, el planteamiento de Paolo Virno sobre la relación Simondon-Scoto.

Que haya una asimetría, o incluso una inconmensurabilidad, entre la comprensión de la relación individuo-individuación en Simondon –como si ésta fuera de la estructura óptica– con respecto a la de Husserl –como si ésta fuera sólo de la esfera cognitiva o trascendental– es algo que sólo se esboza aquí, pero que en sí constituye materia de la investigación.

Simondon plantea la constitución del *individuo* a partir de una realidad primera que denomina *pre-individual*, lo que constituye, según Virno (2004)<sup>1</sup>, un momento inaugural para pensar la ontología, con sus respectivas consecuencias lógicas, metafísicas y políticas. Lo *pre-*

---

<sup>1</sup> Se cita el capítulo final del libro de Paolo Virno *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad* (Bs. As., Ed. Tinta Limón, 2ª. Edición, 2012), al cual se tuvo acceso como artículo traducido al francés y al inglés. Las citas se tomaron de la primera versión y se cotejaron con la traducción al inglés, en segunda instancia.

*individual* se refiere a la potencia, a lo original, donde se encuentran todas las potencialidades; perspectiva que guarda afinidad con el concepto de naturaleza en el sentido presocrático: “los filósofos jónicos encontraban allí el origen, anterior a la individuación, de todos los tipos de ser, la naturaleza es *realidad de lo posible*” (Simondon, 2009, p. 454).

Simondon coincide con su maestro Merleau-Ponty en la ruptura con una “ontología objetiva”, con una concepción estructural del ser. El segundo está de acuerdo con la separación del hecho y de la esencia, de la existencia y de la significación; el primero, cuestiona el “prejuicio sustancialista” de una psicología atomista o de una sociología “*ensembliste*” (sociología de grupos; cf. Barbaras y otros, 2005, p. 201), pues ninguno de estos dominios se pueden ver como estructurales. Es esta una “actitud (...) resueltamente antidialéctica, en el sentido de que se trata de describir una productividad del ser que se hace desde el interior del ser, antes de toda dualidad, es decir, antes de toda separación entre forma y materia, estructura y operación, ser y devenir, objeto y sujeto (la dialéctica comienza por confirmar la dualidad)” (Barbaras y otros, 2005, p. 167).

Simondon sostiene que tanto el “atomismo sustancialista” como el “esquema hilemórfico”, tienen una visión secuencial, de sucesión temporal en la que el individuo es el resultado, algo constituido, una “fabricación”. Propone, del mismo modo, la noción de información, en lugar de forma, pues ésta parece desarrollarse con independencia de una noción de sistema, o de considerar éste último se da una resolución de una tensión que retorna al equilibrio, y no en términos de metaestabilidad o disparidad. La tríada materia-forma-energía se convierte en una posibilidad de cuestionar el hilemorfismo: el punto más relevante estriba en pensar *la relación* entre forma y materia, no sólo la mezcla o la preexistencia de cada uno de ellas. El devenir no viene de otro lugar, de fuera, como la forma a la materia; estos son, más bien, medios en los que la individuación se realiza. Se trata de “captar la ontogénesis en todo el desarrollo de su realidad, y *conocer al individuo a través de la individuación antes que la individuación a partir del individuo*” (Simondon, 2009, p. 25).

Para desarrollar este principio se refiere a la *transducción*, que también guarda relación con Merleau-Ponty<sup>2</sup> en el concepto de *quiasmo*, modelo relacional, “entre lo visible y lo invisible” (Pérez, 2006; p. 5).

Entendemos por transducción una operación física, biológica, mental, social, por la cual una actividad se propaga progresivamente en el interior de un dominio, fundando esta propagación sobre una estructuración del dominio operada aquí y allá: *cada región de estructura constituida sirve de principio de constitución a la región siguiente* (s.a.t.), de modo que una modificación se extiende así progresivamente al mismo tiempo que dicha operación es estructurante. Un cristal que, a partir de un germen muy pequeño, se agranda y se extiende según todas las direcciones en su aguamadre, proporciona la imagen más simple de la operación transductiva: cada capa molecular ya constituida sirve de base estructurante a la capa que se está formando; el resultado es una estructura reticular amplificante. La operación transductiva es una individuación en progreso (Simondon, 2009, p. 38).

Este principio, al igual que el cuestionamiento al hilemorfismo que no logra explicar satisfactoriamente la individuación, le permite a Virno establecer una conexión entre los planteamientos de Duns Scoto y Gilbert Simondon. Un punto fundamental es considerar que el estatuto ontológico de la individuación recurre a lo común, pero no en relación con lo universal.

En los dos autores se trata de una “individuación modal”, paso de un estado o modo a otro. Para Scoto ni calidad, ni cantidad, ni espacio, ni tiempo, entre otros, son *principios de*

---

<sup>2</sup> Vale la pena señalar (Barbaras y otros, 2005, p. 202), que pese a los puntos de encuentro, Simondon se aleja de la fenomenología y de Merleau-Ponty, en particular, al tomar como centrales en su teoría los conceptos de “información” y “energética”, los cuales le permiten a su vez cuestionar el estructuralismo de su época, en especial la cibernética y las ciencias sociales.

*individuación*, por ello introduce el concepto de *haecceidad* (“estidad – de ‘esto’, *haec*”), para mostrar que no es la *materia signata quantitate*, ni la materia, ni la forma, ni el compuesto lo que hace a una entidad individual –a là Tomás de Aquino–, sino “la última realidad de la cosa”, “actualidad última”. Simondon, en lugar de sustancia, se refiere a “*formas, modos y grados de la individuación* para resituar el individuo en el ser, según los tres niveles físico, vital, psicosocial” (2009, p. 37).

Virno afirma que lo singular no podría pensarse sin lo común; lo que Scoto llama “natural” y Simondon “preindividual” (Virno, 2004; p. 38). Sostiene que existe una oposición lógica y ontológica entre común y universal, categorías que tienden a equipararse; ello impide ver el sentido profundo de la *individuación*. Para Scoto lo universal está dotado de “unidad numérica”, mientras que aquello que escapa a la unidad “es compatible sin contradicción con la multiplicidad”. En tanto lo común existe previamente al individuo que está en proceso de individuación, para Scoto es algo “inferior a la unidad”, y para Simondon algo “más que la unidad” (p. 39).

Lo universal es del orden del predicado, producto del pensamiento verbal, como en E. Husserl, apófansis y despliegue judicativo de la lógica: “hombre”, “bello” o “inteligencia” son atributos que remiten a lo ya individuado y obedecen al principio de tercero excluido. *Lo común* (naturaleza humana, *general intellect*) existe incluso si no es representado, precede a la individuación y se expresa en una multiplicidad de sujetos singulares; de ahí que Virno se refiera a “*realismo de lo común*” y “*nominalismo de lo Universal*” y concluya que tanto para Scoto como para Simondon, la inferencia es: “si *común*, entonces *no-universal*” (pp. 38-39/62-63). Así mismo, en su relación se desprende que: “lo *universal* es la forma como el espíritu [*l’esprit; the mind*] asigna subrepticamente una unidad numérica a lo Común” (p. 38/61). Mientras “*lo común es in re*, lo Universal es *de re*” (62; sólo se indica así en la edición inglesa).

De la individuación, dice Virno, se desprenden dos premisas (p. 42/63): 1. “*El individuo agrega algo a la naturaleza común*” (lenguaje, intelecto común, por ejemplo) y 2. “*el individuo no agota en él la perfección de la naturaleza común*” (porque es una de tantas determinaciones posibles).

En el “círculo virtuoso” entre *singular* y *común* se puede afirmar que “un individuo es a la vez más y menos que la especie”, pues la multiplicidad de la naturaleza se expresa en la contingencia de lo singular; es más porque añade su propia fuerza mediante su singularidad – y su peculiaridad–, y es menos porque allí no se agotan las posibilidades de la especie y lo *pre-individual* no cesa de expresarse en él. Desde allí, lo singular se proyecta, se expande a una sucesiva individuación que Simondon denomina *transindividual* o *individuación colectiva*: lo *común* entendido como una “singularidad en potencia” pasa a una “singularidad común en acto” (p. 42/63).

La complejidad de lo singular en su expresión colectiva puede decirse que construye un nuevo contexto –social y espiritual– que permite hablar propiamente de un grupo. Es lo que ha dado en denominarse *sinergia*: esa generación de energía que es mucho más que la suma de las partes.

Para Simondon “el grupo posee un análogo del alma y un análogo del cuerpo del ser individual; pero esa alma y ese cuerpo del grupo están hechos de la realidad aportada antes de cualquier desdoblamiento a través de los seres individuados” (2009, p. 445). Esto significa que no sólo lo *pre-individual* está presente como fuerza y potencia que se expresa en lo colectivo, sino que además logra incorporarse en una nueva realidad con cuerpo y alma propia.

No se pueden crear grupos puramente espirituales, sin cuerpos, sin límites, sin ataduras; lo colectivo, como lo individual es psicosomático. Si las sucesivas individuaciones se hacen raras y espaciadas, el cuerpo colectivo y el alma colectiva se separan cada vez más, a pesar de la producción de los mitos y de las opiniones que los mantienen relativamente acoplados. De allí

el envejecimiento y la decadencia de los grupos, que consiste en una separación del alma del grupo en relación con el cuerpo del grupo (Simondon, 2009; pp. 453-454).

Sin embargo, el razonamiento o “ejercicio mental” de Scoto sobre los ángeles como “individuos individuados” que aunque carecen de corporalidad conforman una comunidad puramente espiritual<sup>3</sup> fuera de la cual no pueden ser pensados, le permite a Virno mostrar la individuación psíquica de Simondon y su despliegue hacia lo colectivo al relacionarlo con la situación actual de trabajo posfordista, inmaterial, centrado en el lenguaje, la comunicación y la imaginación como facultades propias del “espíritu humano”. Por este camino llega al “*general intellect*” o “cerebro social” de Marx, entendido como “naturaleza común” que para nuestro tiempo no es “capital fijo”, sino “cooperación lingüística de una multitud de sujetos vivos” (pp. 37-38/60-61), y constituye la principal consecuencia política del planteamiento de Simondon leído por Virno: lo colectivo aumenta, potencia, el poder de lo singular.

La *multitud* es la fuerza que recrea lo *individual* en el encuentro con otros al articular – aunque no completamente– la cuota *pre-individual* que siempre portamos como especie. Se trata de una “segunda individuación” en la que ese resto que no se resuelve de manera individual, aunque se trate de un colectivo de singularidades, se exprese realmente en el “*entre*”: “no puede advenir *in interiori homine*, en el interior del espíritu, sino solamente en una multiplicidad de espíritus (...). El colectivo es el medio donde lo *pre-individual* se convierte en *trans-individual*”, del que deviene un “*individuo grupo*” (p. 45/64-65)<sup>4</sup>.

Ahora bien, siguiendo la referencia a los ángeles en Scoto, el *trabajador cognitivo* comparte con éstos la propiedad de existir en tanto comunidad de espíritus que se encuentran en “cooperación productiva y política” gracias a su condición de “individuos grupo” en la que se entrelazan de manera íntima y permanente lo singular y lo común, individuación psíquica y colectiva (p. 45/65).

Llevar al terreno de lo universal este planteamiento equivale a reducirlo a la enunciación, al predicado, pero no al hecho. Virno da como ejemplo la diferencia entre *multitud* y *estado*, un ente regulador externo a los sujetos que marca la dirección y lo que es supuestamente común a todos, universalizándolo. En el estado se perdería el “entre” que reúne a los individuos, a menos que se trate de una democracia radical, no representativa, en la que la participación de todos y cada uno sea *realmente* posible: lo *universal* es predicable, pero *no-individualizante* [*individuable*], lo *común* es *individualizante*, *no-predicable* (p. 41/63).

Ahora bien, si se introduce la noción del “*nosotros*” como esa comunidad espiritual aquí sugerida, éste no solo incluye lo *común*, aquello que es más fácil de articular por su resonancia con lo *propio*, sino también lo *diferente*, lo que me separa del otro. Allí radican algunas de las dificultades para lograr, pese a las heterogeneidades y divergencias existentes, un despliegue armónico de lo *colectivo*, de lo *transindividual*<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> En este mismo sentido es llamativo que Michel Maffesoli se refiere a la *comunidad de los ángeles* para describir el tipo de conexión colectiva que se vive en *internet*. (Cf. *Seducciones, consumos e intercambios*. En: <http://www.youtube.com/watch?v=YI5Z5RjdadQ>; consultado: 31 de marzo de 2013).

<sup>4</sup> Cabe preguntarse si el advenimiento de un “individuo grupo”, implica admitir que todo grupo o colectivo organizado es un individuo, una singularidad con un espíritu propio.

<sup>5</sup> Este aspecto parece advertirlo Virno en otros capítulos del libro en cuestión: *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*, en los cuales sugiere el lugar del “mal”, lo que separa en vez de articular o reunir hacia lo común, como el exceso pulsional o la ambivalencia “entre la innovación y la negatividad”. El autor insiste (Virno, 2003; y, Virno, 2005) en la necesidad de integrar implicaciones biológicas e históricas para captar la dimensión política que encierra la “naturaleza humana” en su posibilidad de lograr, sólo en lo común, en lo compartido, el despliegue de la individuación, como alternativa al posfordismo que pone al servicio del trabajo inmaterial las facultades humanas, no sólo físicas, sino también cognitivas y afectivas. Para complementar los trabajos

Puede decirse, entonces, que la *región de lo espiritual* en Scoto y Simondon remite a la *comunidad de lo humano* en su despliegue de potencialidades, una incesante *individuación* que se da *entre* los diferentes individuos que lo conforman, un colectivo que es básicamente acción, en palabras de Virno: *multitud*.

Aunque no se desarrolla aquí la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, sí vale la pena pensar que para Scoto y para Simondon la conformación de individuos se da a pesar de la percepción o de la esfera cognitiva. Se trata de una lógica que Virno llama “*precrítica*” de la ontología, pues se desenvuelve dentro de lo “natural común” que preexiste a los individuos y se expresa en los niveles físico y biológico encarnados ahora en lo humano, en lo psíquico, como esfera compleja de individuación que no cesa hasta llegar a lo *transindividual* como complejización de una realidad que es netamente humana, social y colectiva. El paso por los grupos, con cuerpo y alma propios, quizás anticipa una dimensión práctica pertinente para hacer viable la dinámica de la *multitud* en contextos más próximos, no sólo en la *acción social colectiva*, sino como vía de *resistencia* tanto en como fuera de la experiencia institucional.

Hasta aquí se han desarrollado los niveles *singular, común y universal*. Ahora es preciso ver las posibilidades que se introducen desde una perspectiva lógica y ontológica para la fenomenología al estudiar las dimensiones de lo *peculiar, lo individual y lo universal*. Desde este horizonte, estas categorías pueden ser complementarias con las desarrolladas desde Scoto y Simondon en la medida en que remiten, por distintas vías, a la conformación de un *individuo* que es *centro de referencia del mundo*, pero que no se agota en él, en tanto la preexistencia de energía potencial sugiere esa fuerza fundante del universo en la que lo singular (en este caso el individuo) es sólo una versión de *lo común*, en su *multiplicidad*. Volver la mirada a lo común en su despliegue, mediante el reconocimiento del otro que, en su diferencia de una u otra manera también hace parte de mí, es la puerta de entrada a la *región de lo espiritual*.

## 2. La emergencia del título *individuo* y la configuración de la *región de lo espiritual* en *Ideas I*.

«El ser individual (...) es (...) “*contingente*” [“*Zufällig*”]. Es así, pero pudiera por esencia ser de otra manera» (13/19). Paradójicamente, el ser individual es punto de partida para toda construcción de conocimiento; en sí, toda *intuición* refiere a un *individuo*; y, sin embargo, el individuo mismo no es captable más que en los niveles del concepto y la categoría. De este modo, la *contingencia remite o refiere cada modo de darse a un individuo*, pero éste sólo puede ser captado en la dimensión eidética; como expresión de ella.

Ahora bien, lo contingente –que puede o no darse– tiene que llegar a ser apropiado, en su dación, hasta formar *parte de...* un concepto, de una categoría. De modo, que lo contingente sólo puede llegar a ser comprendido desde *estructuras* que pueden ser llamadas: necesarias o apodícticas.

La dación es, en todo caso, el aparecer de un dato –precisamente en su carácter fenoménico– a una subjetividad –que lo fenomenologiza–. El dato “apareciente” es contingente; y, sin embargo, la estructura eidética que lo despliega fenomenológicamente como comprensión: se mueve en el ámbito de lo necesario.

De ahí que:

«(...) *al sentido de todo lo contingente [Zufälligen] es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un eidos que hay que aprehender en su pureza, este eidos se halla sujeto a verdades*

---

de Virno sobre este tema, véase: Alessandro De Giorgi. *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Madrid, Traficantes de sueños, 2006.

*esenciales* [Wesen-Wahrheiten] de diverso grado de universalidad. Un objeto individual no es meramente individual; un “eso que está allí”, un objeto (*Gegenstand*) que sólo se da una vez, tiene, en cuanto constituido “en sí mismo” de tal o cual manera, *su índole peculiar, su dosis de predicables esenciales*, que necesitan convenirle (en cuanto “es [“*Seiendem*”] tal como es en sí mismo”) para que pueda convenirle otras determinaciones secundarias y relativas» (12-13/19).

¿Cómo se entrelazan los índices: contingente, esencia, *eidos*, verdades esenciales, grados de universalidad; individualidad, peculiaridad, determinaciones (secundarias y relativas)? En principio, todo lo que aparece en el campo de la experiencia es *contingente* [*Zufälligen*]: viene al caso, sobreviene. Y, sin embargo, una vez aparece en el campo de la experiencia subjetiva tiene el valor de proyectar o permitir idear “infinitudes intencionales”; de ahí que devenga la necesidad de comprender su *darse esencial*, su esencia; y ésta sólo es comprensible como despliegue del pensar, del *eidos*. Aquí, entonces, sobre lo meramente contingente se despliegan *verdades esenciales* que llegan a tener más o menos *universalidad*, por *grados*. Aquí todavía no se ha caracterizado lo que indica el título *individuo*. De él sabemos que es *contingente* [*Zufälligen*]; se trata de una instancia lógica (un valor para *x*) del *eidos* que se da en mayor o menor grado de universalidad; y, justamente al tomar un valor para *x*: se torna peculiar a partir de determinaciones, sean secundarias o relativas; mientras las primera son matices del *valor de x*, las segundas ofrecen la *horizonticidad* de todo darse de un *valor de x*, y, en especial, de un *matiz de valor de x*.

Ahora bien, el orden de lo peculiar: ¿corresponde al plano óptico o al plano ontológico?, ¿es lo peculiar algo que escapa a las determinaciones fácticas, existenciales; ópticas? Para Husserl se trata de las *multiplicidades* (*Mannigfaltigkeit*; *Hua.* III, p. 286) de forma de desenvolvimiento que tiene lo dado en la experiencia del conocimiento, del pensamiento. La peculiaridad es relativa a la manera como el (los) individuo(s) es llevado en alguna de sus múltiples direcciones al ser pensado, conocido. Que esto tenga correspondencia *hylética* –o incluso con los hechos– no determina la peculiaridad de lo dado, sino de la manera como éste es conocido, pensado. Así, entonces, la serie: contingente, individuo, singularización, peculiaridad refiere el despliegue cognoscitivo. Bien es cierto que parte de lo dado a la percepción –dación que sólo ofrece lo contingente–, pero promovida esta dación al plano cognoscitivo se transmuta en individuo que es más o menos singularizado –aquí sólo se enuncia–, en una instancia; y, por grados, peculiar.

Así, entonces, «Todo lo inherente a la esencia del individuo [*Individuum*] puede tenerlo *otro individuo*, y los *sumos* universales esenciales, de la índole [indicada] acotan “*regiones*” o “*categorías*” de *individuos*» (13/20). De lo que se trata es de ver cómo opera la *intuición categorial* con respecto a los individuos. Éstos sólo son comprensibles con respecto a *géneros* o a *especies*: a *animal* corresponde todos los vivientes que además de funciones vegetativas tienen funciones anímicas –que no necesariamente espirituales–, pero *humano* sólo los que, siendo animales, tienen notas diferenciadoras propias de la especie. Pero, así mismo, la *región de lo animal* corresponde a la de lo natural, mientras la *región de lo humano* dice relación a lo *espiritual*.

Lo que es propio de un individuo puede serlo de otro; entonces ello indica que pertenecen a la misma región o categoría; y, sin embargo, puede tener matices que le dan peculiaridad. No obstante, lo que interesa aquí es señalar como la variedad o incluso la *multiplicidad de individuos*: funda una *región*. Ésta, sin embargo, en su propia constitución alberga la posibilidad de lo *peculiar*. Así, la variedad de los animales, en su diáspora de individualidades: funda la región de lo natural animal; y en ésta aparece la variedad de especies que le dan peculiaridad a cada una.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona “esencia” e *individuo*? Observa Husserl que: «(...) designo “esencia” lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que él es*»

(13/20). Pero una cosa es clara: la “esencia” es, en el individuo, *modus essendi*, con o sin la mediación del conocimiento humano; que de éste derive un *modus cognoscendi* es, precisamente, la posibilidad de que llegue a ser conocido; y, lo llega a ser de manera *autárquica* porque despliega en una de las multiplicidades de sentido el sentido de lo que en sí es *autárquicamente* el individuo –como si la autarquía óptica fundara la ontológica–; esto es, con el valor de control crítico o del valor de verdad del *modus essendi* sobre el *cognoscendi*. Así, entonces, el individuo, *per se*, se constituye en *lo que él es*; pero puede llegar o no a ser conocido en esto que *él es*.

En la dialéctica *modus essendi–modus cognoscendi*: «(...) nunca “por todos lados”, (...) se puede tener experiencia de las respectivas singularizaciones individuales» (14/20). Lo dado – en su primera y primaria *contingencia*– tiene pertenencia a *regiones* o *categorías*; pero ni en su darse óptico o fáctico *in re*, ni en su darse lógico u ontológico *in mente*: el individuo es captado por todos los lados; antes bien, cada uno de los lados o *escorzos* ofrecen la singularización del individuo: bien al darse fácticamente, bien al ser captado o conocido u ontologizado.

Que las cosas, los objetos, en su *individualidad* tengan *esencia* es un hecho que excede el conocimiento, puesto que sólo conocemos *escorzos* o aspectos de ellos. De estas esencias sólo cabe hablar en cuanto son reducidas o reconducidas a la esfera de propiedad de la subjetividad cognoscente. Entonces, «*La esencia (eidos) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado [Gegebene] en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura*» (14/21). Esto es, se trata de que lo individual, dado empíricamente a la intuición, se eleve a intuición esencia o esencia pura: mediante actos y procesos cognitivos o mediante la *reducción eidética*.

El conocimiento, en todos los casos, remite a individuos, a casos concretos, incluso a intuición empírica. La posibilidad misma de la fenomenología, del conocimiento, radica en la posibilidad de volver la mirada a lo individual, en su pura empiricidad, como punto bascular de todo despliegue de conocimiento. «La intuición empírica, y especialmente la experiencia, es conciencia de un objeto individual, y en cuanto conciencia intuitiva “hace que se dé”; en cuanto percepción, hace que se dé originariamente, que la conciencia aprese el objeto “originariamente”, en su identidad “personal” [*“leibhaftigen”*]» (15/21). Ahora bien, lo dado no sólo mantiene una propiedad original, originadora, originante, sino que se proyecta desde la pura corporeidad espiritualizada [*“leibhaftigen”*], como si en ella yacieran las posibilidades o direcciones de sentido que tienen que ser explicitadas por las diferentes perspectivas en que son experienciadas por los sujetos.

Si bien en la tradición filosófica se mostró que las intuiciones sin conceptos son ciegas y los conceptos sin intuiciones son vacíos<sup>6</sup>, ahora se propone una variante: la intuición refiere a lo individual; claro que –a la Kant– la intuición proyecta o lanza al concepto; aquí –a la Husserl– de lo que se trata es de volver de la intuición que es en sí ya ejemplar a su estrato fundante, a saber: al individuo: «(...) no es posible ninguna intuición esencial sin la libre posibilidad de volver la mirada a algo individual que le corresponda y desarrollar la conciencia de un ejemplar –como tampoco, a la inversa, es posible ninguna intuición individual sin la libre posibilidad de llevar a cabo una ideación y de dirigir la mira en ella a las correspondientes esencias que se ejemplifican en lo individualmente visible» (16/22). Aquí se exige una relación con la singularidad de lo dado: ésta es condición de posibilidad de la intuición; la singularización individual y con ello mantiene el recurso fundante de la validez; lo individual hace, entonces, las veces de un visible que mantiene aspectos o *escorzos* sumidos en la

---

<sup>6</sup> Kant, en la *Crítica de la razón pura*, sostiene que: “los conceptos sin intuiciones son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (A51).

invisibilidad y desde ellos proyecta los horizontes de sentido. Así, entonces, la visibilidad funda la invisibilidad.

En contexto de referencia indicado, se exige dar el paso a la predicación, al ámbito apofántico: «(...) juicios inmediatamente evidentes (...) sobre singularidades individuales (...) la intuición que hace de la esencia sus objetos, descansa en un tener a la vista singularidades individuales de las esencias, pero no en una experiencia de ellas» (18/25). Toda la experiencia predicativa, entonces, habla de las singularidades individuales, pero no mantiene una estructura déctica u ostensiva. El referente de los predicados es, en sí, lo intuido; no los casos individuales que, en su estructura óptica, siguen procesos de singularización que dan con nuevas posibilidades de predicados, que dinámicamente abren horizontes tanto de conocimiento como de sentido. De ahí que: «(...) puede transformarse con perfecta equivalencia todo juicio sobre esencias en un juicio absolutamente universal sobre casos singulares [Einzelheiten] de estas esencias en cuanto tales» (19/25).

Como en el juego de las muñecas rusas (*matrioshka*) «Lo singular eidético [*eidetisch Singulare*] implica, pues, la totalidad de las universalidades que están sobre él y que a su vez “están encajadas unas en otras” y gradualmente, lo superior siempre en lo inferior» (32/38). Siempre en el centro o en la capa fundante de la operación cognitiva está o estará un individuo, relativamente singularizado, cuya esencia despliega el *eidōs* en mayor o menor universalidad.

En este juego de *matrioshka*<sup>7</sup> «(...) habrá que designar todas las categorías ontológico-formales como singularidades eidéticas (*eidetische Singularitäten*) que tienen su sumo género en la esencia “categoría ontológico-formal en general”» (32/39); ésta vendrá a ser como la capa superior y envolvente que cubre todas las demás. Aquí queda claro: el individuo –y su respectiva singularización– anticipa o prevé los desenvolvimientos de multiplicidades de sentido que terminan siendo “categoría ontológico-formal en general”, pero, a su vez, siempre se puede retornar de esta a los casos singulares, que hacen las veces de la fuente prístina del conocimiento. Aquí la singularización hace las veces de tránsito o puente de *individuo a peculiar*<sup>8</sup>, sin que en este último ámbito pierda su carácter de individuo, sino que en el mismo se despliega lo que es común con otros individuos en características, con matices propios que lo hace, entonces, *peculiar en su singularización individual*.

El mentado juego de *matrioshka* alude a la «(...) subsunción de algo individual (...) subordinación de una esencia a una especie superior o a un género» (33/39). Es cierto, pues, que todo *eidōs* requiere de individuos; pero, igualmente, que lo individual sólo llega a ser conocido cuando es posible hacerlo encajar en una especie superior o en un género. Este “hacer encajar” implica que a todo conocimiento, que parte y remite a lo individual, le es necesario una estructuración lógica, un desenvolvimiento de multiplicidades que haga del *factum*, tanto como del *eidōs*, un despliegue de conformidad con sus leyes de estructura.

Ahora bien, con todo la primacía del individuo, de lo individual, por definición toda esencia mantiene la propiedad de ser incluyente de todos los casos que puedan encajar dentro de la designación. Así, entonces, «Toda esencia que no sea una ínfima diferencia tiene una *extensión eidética*, una extensión de especialidades (*sachhaltig*) y últimamente, en todo caso, de

---

<sup>7</sup> Aquí todo tendría que ser reflexionado si en cambio de la *matrioshka* se usa la indicación del pensamiento fractal: en la unidad está el todo. Así, entonces, lo individual tendría la propiedad de ser íntegramente una versión de lo universal que se expresa singularmente y no punto bascular para el despliegue de este último.

Ahora bien, ¿podría, a la par, lo individual ser concebido como estructura fundante y bascular de lo universal y, de contera, fractalmente como expresión singular de lo universal, del todo?

<sup>8</sup> Aquí queda un problema que debe ser atendido: en el individuo converge lo común con otros y lo peculiar; esto último son matices que llegan a ser propios de un quien y son producto bien que de contingencia o de azar.



singularidades eidéticas. (...) tiene toda esencia en general su extensión de casos *individuales*, un conjunto y totalidad ideal de posibles “estos”, a los que se la puede referir en el pensar universal-eidético» (33-34/40). Importa, ante todo, centrar la atención de que hay *singularidades eidéticas*, a saber, la *extensión eidética* que incluye posibles, que no dados, casos de aparición de lo fenomenológicamente dado. La función de éstas radica, exactamente, en ofrecer el enlace del *pensar universal eidético* y *los individuos*.

Ahora bien, lo individual sólo se individúa cuando entra dentro de un juego de lenguaje, en una estructura sintáctica; de otro modo simplemente se queda la experiencia en el plano de las ostensiones, de los deícticos. De ahí que: «(...) “esto que está aquí” (...) puro caso individual sin forma sintáctica. El término individuo, que aquí se ofrece, resulta en este caso impropio, porque justamente la indivisibilidad que, como quiera que se la defina, entra en la significación de la palabra, no debe recogerse en este concepto, antes bien hay que reservarla para el concepto especial y totalmente indispensable de individuo. Adoptamos, por ende, la expresión aristotélica τὸδε τι» (34/41). Como tradicionalmente se ha dicho: no se hace ciencia del caso. Se hace del individuo que se da intuitivamente en su pertenencia a un ámbito conceptual o categorial.

El conocimiento tiene la particularidad de que parte del individuo, se alza hasta las esencias eidéticas; y, sin embargo, los casos eidéticos individuales mismos no son aludidos, sino que ellos tienen valor en tanto son incluidos y, a su vez, ejemplares de la *esencia una*: «(...) los casos eidéticos individuales que caen bajo las esencias unidas, lo que resulta es la consecuencia apodícticamente necesaria de no poder haber casos singulares de la esencia una, a no ser determinados por esencias que tengan con la otra esencia por lo menos comunidad de género» (35/42). Aquí es donde entra en juego el título *apodicticidad*. Con este se refiere la comunidad de género que, en último término, despliega *comunidad*.

Tras este recorrido se tiene ahora la posibilidad de llegar a caracterizar, en sí, lo que se designa como *individuo*: «Un esto que está aquí cuya esencia dotada de contenido material es un concreto se llama un *individuo*» (36/42). Sólo que éste es efecto de «importantes determinaciones de los conceptos categoriales formales individuo, concreto [*Konkretum*] y abstracto. Una esencia dependiente se llama un *abstracto*; una esencia absolutamente independiente un *concreto*» (36/42). Así, entonces, lo que se debe señalar es cómo el *individuo* se da siempre dentro de una *estructura horizontal* que lo puede ofrecer como determinado y dependiente y, por eso mismo, *abstracto*; en cambio, puede ser autoreferido y autoreferenciado con lo que se lleva a un *individuo concreto*. De ahí que «Las *singularidades eidéticas* se dividen, según esto, en *abstractas* y *concretas*» (36/42).

Se requiere poner en discusión dos lados del darse del *individuo*: el de la trascendencia y el de la inmanencia. El caso límite para pensar en el individuo y en la individuación es Dios. Fenomenológicamente incluso Dios como *individuo*: en cuanto aparece, se da o se me presenta en primera persona a mi vivencia –o no–. En ese puro aparecer es y sólo puede ser inmanente. En este sentido se da la *donación* como acto ponente de quien tiene la experiencia del *individuo-Dios* tal como *se-ha-individuado* en la vida de conciencia de alguien. Veamos las observaciones de Husserl:

(...) si los hechos del orden dado del curso de la conciencia (*gegebenen Ordnung des Bewußtseinslaufes*), en su singularización en individuos, y la *teleología* inmanente a ellos, dan fundada ocasión para preguntar por la razón de ser justamente de este orden, el *principio teológico*, que cabría suponer racionalmente, *no* puede considerarse por razones esenciales, *como una trascendencia en el sentido del mundo*; pues esto fuera un círculo y un contrasentido, como por anticipado resulta con evidencia de nuestras consideraciones. En lo absoluto mismo y en pura consideración ha de encontrarse el principio ordenador de lo absoluto (121/118).

Aquí resulta la siguiente paradoja: *quien conoce lo individual, a su vez, es un individuo*. En esta circunstancia paradójica se hace visible que el *individuo que conoce* despliega actos ponentes

sobre el *individuo conocido*. Sólo que para llegar a estos actos ponentes se hace imperativo que este último sea materia de una *donación primaria*. En el caso límite *Dios*: es un hecho que éste se da originariamente por la tradición o por la comunicación. Entonces no se trata de un *ser trascendente*, sino que, reducido a *esfera de propiedad*: puede ser dicho lo que se experimenta inmanente de él; pero no hay manera de deducir ni la existencia ni sus propiedades como si fuera cognoscible en la *inmanencia de la conciencia*.

La paradoja según la cual: *quien conoce el individuo es individuo*, se puede abocar si se estudia cómo: «A toda esfera regional de ser individual en el sentido lógico más amplio corresponde una ontología, por ejemplo, a la naturaleza física una ontología de la naturaleza, a la animalidad una ontología de la animalidad –y todas estas disciplinas, lo mismo si ya están desarrolladas que si estuviesen simplemente postuladas, sucumben a la reducción. Frente a las ontologías materiales se alza la ontología “formal” (unida a la lógica formal de las significaciones del pensamiento) con su cuasi-región “objeto en general”» (140/135). En último término se trata de desplegar, fenomenológicamente, la *región de lo individual* que es, en esencia, una *ontología de la región de lo espiritual*, por un lado; pero es en esa *región* donde cabe el conocimiento del mundo, de los individuos que, diversamente, componen el mundo.

Y, sin embargo, en su radicalidad el darse primario u originario lleva a comprender que «*Tan sólo la individuación* omite la fenomenología, pero el contenido esencial entero, en la plenitud de su concreción, lo eleva al nivel de la conciencia eidética, tomándolo como una esencia idealmente eidética que no podría, como ninguna esencia, individualizarse *hic et nunc*, sino en innúmeros ejemplares» (172/167). La fenomenología no recae, no puede recaer, sobre el individuo –sea de quien fenomenologiza, sea de lo que es fenomenologizado– puesto que estaría privilegiando uno de los *polos* con desmedro de ambos. La fenomenología de lo individual apunta, entonces, a la *correlación: individuo-que-conoce ↔ individuo-conocido*. En consecuencia, es tanto como decir: *espiritualización de lo corporal ↔ corporalización de lo espiritual*. Establecer esta región, en sus multiplicidades en despliegue, es, en sí, dar con una ontología del individuo, de la individuación; de lo singular, de la singularización; de lo peculiar; y, de retorno, una vuelta a los procesos constitutivos de la *reducción*<sup>9</sup>.

### *Conclusiones*

Quizá se puede afirmar fenomenológicamente que *la región de las regiones* es, a su turno, *la región de lo espiritual*; sólo que, ahora se comprende, ésta opera en la vida del individuo que es tanto *humano* como *no-humano*; que es *quien conoce* (ontológico) y es *lo-conocido-o-cognoscible* (óntico).

Si, como se ha estudiado en esta investigación, se trata de ver en qué y cómo se opera una *renovación de la fenomenología* por volver la mirada a las relaciones: *Individuo, individuación; singularidad, singularización*, de lo que se trata es de desarrollar una *ontología del individuo*, de su manera de constituir-se en su *peculiaridad* por procesos efectuales de *singularización*.

Basta, entonces, con entender que como la temporalidad, la subjetividad, la historicidad, la intersubjetividad, etc., que se han ido comprendiendo progresivamente como *estructuras del mundo de la vida*, una más de ellas es la de *individuo-individuación* con los efectos que esto tiene tanto en la comprensión de las *personalidades de orden superior* –sean: familia, comunidad, barrio, escuela, empresa, ciudad, nación, comunidad de naciones– como en la comprensión y en la intervención de la política.

¿En qué sentidos específicos una *ontología de individuo-individuación* forma parte estructural de la *psicología* y, concretamente, de la *psicología fenomenológica*? Y, ¿cómo ésta es

---

<sup>9</sup> Que esto todavía no tenga un desarrollo en Husserl y, en cambio, se vean sus remotas trazas en Scoto y su desarrollo contemporáneo tanto en Simondon en su debate con Merleau-Ponty como en Virno –y el *Potere Operaio*–: es una veta que permite, en sí, la *renovación de la fenomenología*.

parte de las bases para una teoría de la formación (pedagogía) y del despliegue crítico y operativo de las organizaciones, de su administración? Son preguntas que tiene un valor indicativo.

En teoría, el entretejido de las relaciones que se cuestiona forma parte de lo que la fenomenología recibe de la lectura de títulos como: *individuo, individuación; singularidad, singularización; peculiar, peculiaridad* que vienen de la lectura del *Potere Operaio* con las trazas tanto del pensamiento de Scoto como de Simondon. Acaso la *renovación de la fenomenología*, en cuanto *ontología del individuo-individuación* también traiga consigo una comprensión más justa de la potencia que funda en ella las posibilidades de despliegue de la *multitud* –más allá del *sujeto*, y, quizá, más allá del título *comunidad* derivado de la noción fuerte *sujeto*–.

#### *Bibliografía*

Barbaras, Renaud; Carbone, Mauro; Fielding, Helen; Lawlor, Leonard (eds.). (2005). *Vie et individuation. Avec des inédits de Merleau-Ponty et Simondon*. Chiasmi international, Nouvelle Série 7. Vrin. Mimesis, Universidad de Memphis, Clinamen Press. Publication trilingüe autour de la pensée de Merleau-Ponty.

De Giorgi, Alessandro. (2006). *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños (trad. José Ángel Brandariz García y Hernán Bouvier).

Husserl, Edmund. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Walter Biemel (ed.). Husserliana III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Husserl, Edmund. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, F.C.E. (trad. José Gaos).

Maffesoli, Michel. (2012, marzo 6). *Seduciones, consumos e intercambios*. Catálogo en Línea. [Archivo de Video]. Recuperado En: <http://www.youtube.com/watch?v=YI5Z5RjdaqQ>. (consultado: 31 de marzo de 2013).

Pérez, Pelayo (2006). “El caso Simondon”. En: *Eikasia*. Revista de Filosofía, 2, Enero. (cf. <http://www.revistadefilosofia.com/BITACORA32.pdf>; consultado: 31 de marzo de 2013).

Simondon, Gilbert. (2009). *La Individuación. A la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: La Cebra Ediciones y Editorial Cactus (trad. Pablo Ires).

Virno, Paolo. (2012). *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires, Ed. Tinta Limón, 2ª. Edición.

Virno, Paolo. (2009). “Angels and the general intellect: individuation in Duns Scotus and Gilbert Simondon” (trad. Nick Heron. En: *Parrhesia*), No 7, pp. 58–67.

Virno, Paolo. (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Madrid, Editorial Traficantes de Sueños (trad. Eduardo Sadier).

Virno, Paolo. (2004). «Les anges et le general intellect», *Multitudes*, 2004/4 No 18, p. 33-45. (trad. François Matheron)— DOI : 10.3917/mult.018.0033

Virno, Paolo. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid, Editorial Traficantes de Sueños (trad. Adriana Gómez, Juan Domingo Estop y Miguel Santucho).