

ANOTACIONES
sobre literatura e filosofía

nº 7, xaneiro de 2015

Miguel Penas

*“Indagacións sobre a produción
do real: obxectos, procesos
e relacións”*

Euseino?

Anotacións 7

Anotacións sobre literatura e filosofía
nº 7, xaneiro de 2015

Indagacións sobre a produción do real:
obxectos, procesos e relacións

ANOTACIÓNS

sobre literatura e filosofía

nº 7, xaneiro de 2015

Miguel Penas

*“Indagacións sobre a produción
do real: obxectos, procesos
e relacións”*

Euseino?

Unha primeira versión deste artigo, co título «Speculative Experiments. What if Simondon and Harman Individuate Together?», publicouse en inglés na revista dixital *Speculations*, V, «Aesthetics in the 21th Century», Brooklyn, Nova York: punctum books, 2014.

Primeira edición (PDF), xaneiro de 2015

ISSN 2340-8537

PUBLICACIÓN NON VENAL

Edición

Beatriz Fraga Cameán

Euseino? Editores

Vigo, Galicia

<http://euseinoeditores.wordpress.com>

Hai certas cuestións que acompañan a historia da filosofía desde as súas orixes e que aínda permanecen connosco. Estas cuestións constitúen o asunto dos filósofos, un asunto que non encaixa moi ben na nosa economía actual porque as cuestións non poden ser vendidas. Só podemos tratar de responderlas, o cal condúcenos a formular novas preguntas. Isto é o que fai a *filosofía*: soportar a tensión das preguntas e a distancia das respostas. Dito brevemente, unha destas persistentes cuestións consiste en preguntarse se a intrínseca natureza da realidade é dinámica ou estática, se podemos illar nela uns elementos inmutables ou se polo contrario non consiste máis ca nun cambio e nun perecer perpetuos. Nas exposicións tradicionais do pensamento presocrático, Parménides e Heráclito son tomados como

respectivos símbolos destas posicións: mentres que Parménides é considerado como o gran defensor do ser inmutable que denuncia a ilusión do non-ser, Heráclito é coñecido como o filósofo do cambio que non pode bañarse dúas veces no mesmo río. Agora ben, esta exposición quizais non amosa mais ca unha comprensión superficial do pensamento antigo. Na hermenéutica atopamos tentativas salientables por mostrar que Parménides e Heráclito intentaban nomear a mesma «cousa» —o ser— nunha época na que este verbo non estaba reducido á función copulativa que acostuma a realizar hoxe en día (Martínez Marzoa, 13-26 e 32-58). Posteriormente, esta cuestión estabilizouse en torno ao problema metafísico da substancia, no que as substancias son concibidas como as características duradeiras dunha entidade —ou, máis precisamente, como as entidades ou realidades que non necesitan a outras como soporte para existir—, mentres que as propiedades son as características dunha substancia que poden cambiar ao longo do tempo. É tamén un lugar común nas exposicións académicas atribuír esta doutrina a Aristóteles, o cal débese en gran parte á tradución do concepto aristotélico de *ousía* primeira

como substancia ou esencia. Esta tradución pode ser vista como unha das mais prexudiciais da historia da filosofía porque nela se produce unha perda de riqueza do concepto aristotélico que condicionou toda a tradición metafísica posterior.

Nos últimos anos, a disputa sobre os obxectos, individuos ou substancias, por unha banda, e os procesos, fluxos ou o devir pola outra, está a xerar un dos debates máis interesantes no ámbito da filosofía continental. Así mesmo, esta cuestión está moi conectada coa pregunta sobre a idoneidade dunha ontoloxía relacional. A presenza destas disputas no seo do novo movemento filosófico coñecido como realismo especulativo é unha proba máis do seu carácter heteroxéneo.¹ No grupo orixinal, Harman representa o polo orientado aos obxectos, mentres que Grant defende unha tendencia procesual na súa filosofía schellingiana da natureza. Tal como poderemos comprobar, Harman tamén mantén un deba-

¹ A denominación «realismo especulativo» foi proposta no seminario xerminar do movemento, o cal tivo lugar en Londres en 2007, como un «termo paraugas» co que englobar o pensamento dos catro filósofos que participaron nel: Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman e Quentin Meillassoux. Pódense ler as actas do seminario en Brassier et al.

te con outros pensadores procesuais e relacionais próximos ao realismo especulativo, tales como Steven Shaviro. No presente artigo, propoñemos un achegamento a estas cuestións a través do encontro entre a filosofía orientada aos obxectos de Harman e a filosofía da individuación de Simondon.² O obxectivo que nos guía é superar o erro, presente xa nas exposicións académicas do pensamento grego e reeditado no debate actual, consistente en supoñer que os procesos e os obxectos, a individuación e o individuo, non poden ser pensados conxuntamente.³ Seguindo a propia teoría ontoxenética de Simondon, o que imos facer é tomar as filosofías de Harman e Simondon como polos heteroxéneos dunha realidade

² Gilbert Simondon (1924-1989) é un filósofo francés cuxo pensamento pasou maiormente desapercibido durante a súa vida, e nas últimas décadas estase a producir, tanto en Francia coma no estranxeiro, unha descuberta das súas ideas. Entre outras cousas, con este artigo quereamos contribuir á presentación ante o público galego das liñas xerais da súa filosofía da individuación, que foi plasmada na súa obra principal *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (Simondon 2). Cabe destacar, por outra parte, a súa obra *Du mode d'existence des objets techniques* (Simondon 1), na que o autor leva a cabo a construción dunha das filosofías da técnica máis salientables e innovadoras do século XX.

³ É preciso sinalar que ao longo do artigo non faremos unha distinción entre o concepto simondoniano de individuo e o concepto de obxecto de Harman.

preindividual, para tentar unha sorte de individuación filosófica coa que crear a dimensión resolutoria que conteña, conserve e amplifique as posturas filosóficas enfrontadas. Así, este artigo é proposto como unha *singularidade individuante*.⁴ Posto que todos os obxectos teñen o seu particular proceso de individuación, ¿por que unha filosofía orientada aos obxectos debería ter problema para ofrecer unha explicación filosófica do devandito proceso? Da mesma maneira, posto que todos os procesos de individuación producen uns individuos coa súa particular heciedade, ¿por que unha filosofía do proceso debería ter interese en negala?

A REALIDADE COMO PRODUTO: A FILOSOFÍA
DE GRAHAM HARMAN

No centro da filosofía de Harman atopamos a defensa da autonomía e da unidade dos obxectos

⁴ Sendo honestos, imos facer un pouco de trampa. Non imos coller a Simondon e Harman como polos opostos, senón que propoñeremos a propia filosofía de Simondon como singularidade que permita conciliar a oposición entre os obxectos e os procesos, e entre os individuos e as relacións. Isto é o que nos levará a contestar amplamente as críticas de Simondon feitas por Harman.

respecto da súa historia, dos seus compoñentes ou das súas relacións. Dese xeito, obxectos de todo tipo e tamaño, xa sexan físicos, sociais ou ficticios, devéñen os principais actores da metafísica, e Harman critica dous tipos de estratexias filosóficas nas que esta preeminencia dos obxectos é denegada: socavar os obxectos [*undermining*] e disolver os obxectos [*overmining*]. No primeiro caso, Harman di que «os obxectos son un simple efecto de superficie dalgunha forza máis profunda» (Harman 7, 6) e pon como exemplos desta estratexia o reduccionismo, o monismo, as filosofías do preindividual e as filosofías do proceso. No segundo caso, os obxectos disólvense nunhas relacións externas, e Harman tamén expón diversas formas que pode adoptar esta estratexia: o empirismo, no cal non hai obxecto senón «un conxunto de calidades» (Harman 7, 11); iso que Meillassoux denomina correlacionismo, un concepto que inclúe todas as filosofías poskantianas, tanto modernas como posmodernas, nas que os obxectos só poden ser pensados nunha correlación primordial entre eles mesmos e algunha esfera humana, xa sexa o suxeito, o *Dasein*, as dependencias histórico-textuais ou as relacións sociais de poder. Harman dis-

tingue unha variante do correlacionismo, denominada «relacionismo», na que non se mantén o privilexio de ningunha esfera humana senón que se nega a existencia dun substrato intrínseco dos obxectos á marxe das súas relacións, a súa presenza ou os seus efectos noutros obxectos. En resumo, Harman denuncia que estas dúas estratexias «omiten a capa intermedia dos obxectos autónomos que son realmente individuais e autónomos de toda percepción» (Harman 7, 15).

En diversos lugares da obra de Harman, rexéitase a filosofía de Simondon como un exemplo de socavación dos obxectos (*vid.*, por exemplo, Harman 2, 4, 5, 7). Simondon é agrupado xunto con Bergson ou Deleuze nunha tendencia, oposta á filosofía orientada aos obxectos, que pon en cuestión a posición central que ocupa o ser ou a substancia na metafísica tradicional por medio da postulación dun devir ou fluxo primordial; máis especificamente, Simondon é considerado, igual ca Manuel DeLanda, un monista moderado que defende a existencia dunha realidade preindividual «heteroxénea pero continua» (Harman 7, 15). Dese xeito, Harman esquece que Simondon privilexia o descontinuo sobre o continuo, marcando

así unha diferenza con Bergson, quen representa unha das súas principais influencias filosóficas.⁵ Aínda máis, Harman defende que as «filosofías do así chamado ‘preindividual’ tratan o mundo como unha masa semi-articulada que é cortada arbitrariamente en pezas polo intelecto humano» (Harman 6, 172), suxerindo a presenza dunha tendencia antirrealista nestas filosofías, o que resulta, polo menos no caso de Simondon, totalmente inadecuado. Pola contra, tentaremos demostrar que os conceptos ontoxénéticos creados por Simondon para dar conta dos procesos de individuación levan a súa filosofía cara a un realismo metafísico e, de maneira máis concreta, cara a un realismo das relacións. Por outro lado, mentres que Harman exclúe a Simondon das súas críticas ao pensamento relacional de Whitehead ou Latour, consideramos que a ontoloxía relacional de Simondon pode axudarnos a clarificar esta disputa sobre a

⁵ Este punto alude á unha complexa cuestión que non podemos tratar aquí. Unha das razóns máis salientables do interese de Simondon pola mecánica cuántica, á que lle dedica un capítulo do seu principal libro (*vid.* Simondon 2, 99-153), radica en que veu nela á posibilidade de superar a oposición entre o continuo e o discontinuo, e Simondon articula os diferentes modos de individuación (físico, biolóxico, psíquico-colectivo) seguindo unha relación cuántica, discontinua pero non desligada. Sobre a preeminencia do discontinuo e o rexeitamento da continuidade bergsoniana, *vid.* Simondon 2, 96-97; 228.

natureza das relacións e, aínda que isto poida soar estraño, que a posición de Harman non se atopa tan lonxe do lema de Simondon segundo o cal «a relación ten valor de ser» (Simondon 2, 62).

Polo tanto, identificamos tres cuestións en torno ao estatuto do individuo que están intimamente conectadas no pensamento de Simondon: a cuestión dos procesos, a cuestión das relacións e a cuestión do realismo. No que segue, defenderemos que o rexeitamento amosado por Harman da ontoloxía de Simondon (ou, máis precisamente, da súa perspectiva ontoxenética) é excesivamente apresurado e non lle fai xustiza. No camiño, Simondon e Harman poden deixar de aparecer como os novos contrincantes destas vellas batallas metafísicas para converterse, ata certo punto, nuns estraños aliados respecto dalgúns das cuestións centrais que aparecen nas súas filosofías. Sería un erro dicir que Simondon nega a individualidade dos obxectos posto que a súa investigación sobre a individuación sitúase precisamente á procura dunha explicación da xénese e da individualidade ou heciedade dos obxectos. Dese xeito, observamos que a filosofía de Simondon e a filosofía orientada aos obxectos enfróntanse á mesma cues-

tión: ¿como podemos explicar a individualidade dos obxectos? O punto de partida de Simondon pasa por rexeitar que a devandita explicación se poida atopar nos individuos xa formados ou nun principio de individuación preexistente a eles. Ao dicir de Simondon, só se pode atopar no seu proceso de individuación, e iso explica a severidade das críticas que realiza ás dúas principais vías que a metafísica tradicional segue para dar conta do individuo, isto é, o hilemorfismo e o substancialismo. A pesar de que a defensa radical que fai Harman da vida subterránea dos obxectos, que están «retirados» incluso respecto da súa historia, marca unha diferenza coa posición de Simondon, podemos comezar a preguntarnos por que unha filosofía orientada aos obxectos non está interesada no seu proceso de xénese.

Antes de que expoñamos os principais puntos da filosofía de Simondon, debemos ter en conta que Simondon e Harman comparten un obxectivo común: superar a posición antropocéntrica dominante en boa parte da filosofía moderna e posmoderna. Na modernidade, a filosofía foi reducida dalgunha maneira desde o amor á sabedoría á unha obsesiva necesidade de autoconecemento. Así, o seu

tema favorito foi, e aínda é, a escisión básica entre o humano e o mundo (subxectivismo), así coma as vías polas que o ser humano constrúe o mundo (idealismo) ou accede á el (realismo epistemolóxico). Mesmo se o suxeito é comprendido de maneira formal e universal, e non como o simple suxeito empírico, iso aínda conta como unha forma de idealismo, só que nunha versión obxectivista ou transcendental. As estratexias que seguen Simondon e Harman para acadar este obxectivo son bastante diferentes, e teremos ocasión máis tarde de analizar as súas respectivas fortalezas e debilidades. Por un lado, Simondon non toma a oposición entre o suxeito e o obxecto como punto de partida da filosofía grazas á formulación dunha cuestión ontolóxica máis primaria, a saber: a cuestión da xénese tanto do suxeito coma do obxecto. Esta investigación ontoxenética despoxa o suxeito e a súa relación co mundo de todo privilexio ontolóxico. Por outro lado, a procura de Harman do esquema metafísico de todo obxecto permite poñer a todo tipo de obxectos nun plano de igualdade. En lugar dunha escisión básica entre o humano e o mundo, Harman apunta cara a unha escisión xeral entre todos os obxectos.

Harman sinala lucidamente que esta cuestión conecta directamente coa estética (*cf.* Harman 1). A redución da estética a unha reflexión ou unha teoría da arte constitúe unha proba máis das tendencias antropocéntricas da modernidade, xa que significa entender a estética como a disciplina que estuda as relacións sensibles ou perceptivas dos seres humanos, cunha atención especial ás condicións que fan posible apreciar a beleza, ou calquera outra propiedade estética, en ditas relacións. Harman abre a porta á recuperación, nunha dirección pampsiquista, do sentido etimolóxico da estética como «teoría xeral das sensacións ou percepcións»:

a intencionalidade é considerada por case todos como unha característica estritamente humana. Se esta descrición fose correcta, os obxectos sensuais estarían confinados a unha metafísica da percepción humana, sen lugar nunha ontoloxía deseñada para dar conta do plástico e das dunas de area non menos que dos humanos. Este confinamento da sensualidade ao ámbito humano debe ser rexeitado. A intencionalidade non é de xeito ningún unha propiedade humana especial, senón unha característica ontolóxica dos obxectos en xeral (*ibid.*, 205).⁶

Como podemos ver, para Harman o problema sensual non está limitado aos seres humanos. Pola

⁶ Na nosa opinión, esta cita amosa a posibilidade máis interesante para continuar pola senda fenomenolóxica. A fenomenoloxía non

contra, está presente en toda relación entre dous obxectos reais, e esta relación desemboca na construción dun terceiro obxecto real formado polo obxecto real que está percibindo e o obxecto sensual que é percibido. Na medida en que este é un problema común a todo obxecto, a cuestión primaria da estética devén a gran pregunta suscitada polo pampsiquismo: ¿pódese afirmar que todos os obxectos, incluídos os puramente físicos, teñen unha mente que lles permite percibir e sentir? A Harman non lle gusta tratar a cuestión nestes termos porque non quere atribuír a todos os obxectos as mesmas propiedades mentais presentes nos seres humanos, polo que propón a cambio o interesante concepto de «polipsiquismo».⁷ Polo de agora, podemos deixar esta cuestión aquí; o problema relacionado con ela sobre a posibilidade de acceso aos obxectos reais será tratado xusto a continuación.

debería estar limitada a unha fenomenoloxía da consciencia, senón que tamén debería ter en conta unha fenomenoloxía asubxectiva e non consciente das pedras, os tornados, as plantas, ou calquera outra cousa.

⁷ Sobre a relación entre Harman e o pampsiquismo, véxase Harman 3 e 7, 118-123. Aínda que apreciamos a proposición de Harman dunha pluralidade de mentes, non compartimos as súas preocupacións sobre o termo pampsiquismo, posto que a mente (mesmo no caso humano) non ten por que ser necesariamente entendida en primeiro lugar dunha maneira reflexiva, consciente ou racional, senón que pode ser

A REALIDADE COMO PROCESO
(DE INDIVIDUACIÓN): A FILOSOFÍA DE SIMONDON

Segundo o que vimos dicindo, Simondon obriga á filosofía a non buscar a explicación da hecceidade dos individuos nun principio abstracto —substancia, materia, forma—, senón na materialidade do seu efectivo, real e único proceso de individuación.⁸ Agora ben, ¿que tipo de movemento pode levar isto a cabo? ¿É posible gañar un acceso epistemolóxico aos diversos procesos de individuación? Se isto non é posible, ¿cal é a natureza da tarefa que Simondon lle asigna á filosofía? Estas preguntas permítennos explorar máis profundamente as relacións que se poden establecer entre Simondon e o realismo especulativo. Ao noso parecer, a principal división entre as diferentes propostas do realismo especulativo non é a que mencionamos anteriormente entre a orientación aos procesos e a orien-

entendida nun modo sensitivo ou afectivo (eventualmente compartido por todas as entidades).

⁸ Neste senso, aínda que Simondon rexeita explicitamente a doutrina do materialismo (*vid.* Simondon 2, 158-159), a súa filosofía pódese relacionar cos desenvolvementos actuais coñecidos como «novos materialismos».

tación aos obxectos, senón que ha ser atopada entre os que defenden que é posible ter un acceso ao real e aqueles que negan tal posibilidade. Mentres que todos eles coinciden no rexeitamento da filosofía centrada no humano dominante en boa parte do pensamento moderno e posmoderno e do privilexio da epistemoloxía sobre a ontoloxía, non están de acordo sobre a posibilidade de ter un coñecemento certo da realidade absoluta. Por exemplo, Meillassoux atopa unha maneira sutil de evitar un retorno á metafísica dogmática precrítica sen renunciar por iso a realizar afirmacións absolutas: non hai ningún principio ou entidade absolutos; unicamente a continxencia é necesaria (*vid.* Meillassoux). No outro lado da división temos a Harman, quen considera que non é posible ter un acceso á realidade sempre retirada dos obxectos. Calquera contacto ou relación cun obxecto non produce máis ca unha caricatura del e o único que podemos facer é *aludir* ao real. Neste debate, Simondon está claramente aliñado con Harman, posto que afirma que

non podemos, no sentido habitual do termo, *coñecer a individuación*; só podemos individuar, individuarnos e individuar

en nós (...) A individuación do real exterior ao suxeito é captada polo suxeito grazas á individuación analóxica do coñecemento no suxeito; pero é pola individuación do coñecemento, e non só polo coñecemento, que a individuación dos seres que non son suxeitos é captada (Simondon 2, 36; énfase orixinal).

Polo tanto, Harman e Simondon tentan desenvolver un realismo non epistemolóxico, mentres que difiren sobre a natureza do real que ten que ser captado. Incluso se o real non é cognoscible, podemos especular sobre a súa natureza; tal é a mensaxe xovial que nós atopamos no realismo especulativo, e a filosofía sempre está necesitada de xovialidade. Neste punto, pensamos que a teoría analóxica de Simondon é máis plausible que a teoría de Harman da alusión. O que sostén Simondon é que todos os individuos son «resultado e axente» dun proceso de individuación (*ibid.*, 191); nós, en canto suxeitos, experimentamos a nosa propia individuación, pero non podemos acceder, vivir ou coñecer a individuación doutros individuos. No seu exemplo da produción dun ladrillo, Simondon defende que mesmo o escravo que produce o ladrillo non pode coñecer a individuación do ladrillo; para coñecela, «necesitaríase penetrar no molde mesmo» mentres a arxila pro-

gresa no seu interior (*ibid.*, 46).⁹ Non obstante, o que podemos facer é captar a individuación doutros seres *por analoxía* coa nosa propia individuación. Simondon non emprega o concepto de analoxía para designar unha pura similitude entre diversas estruturas ou seres, senón unha *identidade de operacións*. El tenta construír unha teoría xeral das operacións, chamada allagmática, que sería o complemento do coñecemento das estruturas proporcionado polas diversas ciencias rexionais.¹⁰ O punto clave radica en que Simondon concibe a existencia dunha reciprocidade entre as operacións e as estruturas que resultan delas e á vez as sosteñen, entre os procesos de xénese e os obxectos, a individuación e o individuo. Así, Simon-

⁹ Simondon fai estas afirmacións no contexto da súa severa crítica do hilemorfismo como un reflexo intelectual da realidade psíquico-social da antiga Grecia, na cal o home libre non entra no obradoiro a ver como o escravo fai o ladrillo, e xa non digamos a facelo el mesmo: «a operación técnica que *impón unha forma a unha materia pasiva e indeterminada* [isto é, entendida de maneira hilemórfica] non é soamente unha operación abstractamente considerada polo espectador que ve o que entra no obradoiro e o que sae del sen coñecer a elaboración propiamente dita. É esencialmente a operación dirixida polo home libre e executada polo escravo» (Simondon 2, 51; énfase orixinal).

¹⁰ Véxase o interesante apéndice titulado «Allagmatique» (Simondon 2, 559-566).

don busca unha teoría integral que permita pensar xuntos o individuo, a súa xénese e o seu devir.

Como primeiro paso cara a unha explicación filosófica da ontoxénese, Simondon introduce unha hipótese especulativa sobre a existencia dunha fase do ser, designada como realidade preindividual, a partir da cal os individuos veñen á existencia. A individuación consiste nunha «desfasaxe» desa realidade primitiva que dá lugar á formación do individuo. Agora ben, o resultado dese proceso non é só o individuo, senón tamén o seu medio asociado. É por intermediación do medio asociado que o individuo segue a comunicarse coa realidade preindividual, facendo así posibles novas individuacións (chamadas «individualizacións»). Polo tanto, coa fin de explicar a xénese do individuo e as súas individualizacións consecuentes, Simondon establece que o ser é máis que o individuo (*cf. ibid.*, 63). Isto é o que Harman non pode aceptar e o principal punto de discordia reside no concepto de realidade preindividual. Pero antes de rexeitar ou aceptar o concepto, debemos preguntarnos que é o que denota de maneira precisa e cal é o seu papel na explicación da xénese dos obxectos.

Seguindo un paradigma extraído da física, Simondon caracteriza a realidade preindividual como a coexistencia duns ordes de magnitude heteroxéneos que permanecen sen comunicación. Esta heteroxeneidade, denominada por Simondon *disparation*, posúe un potencial. Aquí, a dimensión potencial non apunta a unha característica oculta e aínda-non-presente, senón a unha capacidade *real* de transformación. O concepto moderno de enerxía potencial marca unha diferenza coas concepcións clásicas da potencia; o *devenir* non é concibido como un simple despregamento desde os seres-en-potencia ata os seres-en-acto, na medida en que os individuos non están contidos ou preformados de ningunha maneira na realidade preindividual. Nun primeiro achegamento enerxético á realidade preindividual, Simondon toma da termodinámica a noción de equilibrio metaestable como condición de posibilidade da individuación. Se pola súa banda o hilemorfismo se equivoca ao ignorar estas condicións enerxéticas, tamén sería un erro tomalas como unha condición suficiente de individuación. Ademais das condicións materiais (a materia apta para recibir unha forma, como por exemplo a arxila previamente

homoxeneizada polo escravo) e das condicións enerxéticas (equilibrio metaestable) da individuación, Simondon expón a necesidade dunha condición acontecimental: a aparición dunha singularidade. Un proceso de individuación comeza cando unha comunicación entre as ordes heteroxéneas de magnitude é establecida por unha singularidade, a cal é segundo Simondon o «inicio do individuo» e «é preservada nel» (*ibid.*, 97). Tras a formación do individuo, Simondon considera que non podemos explicar as súas sucesivas transformacións se o tomamos illadamente, esa é á razón pola cal establece que o individuo ten un complemento de ser, unha realidade preindividual asociada a el.

Un dos grandes problemas de interpretación da filosofía de Simondon estriba en que, a pesar da importancia do concepto de realidade preindividual, el ofrécenos diversas caracterizacións do mesmo que son ata un certo grao inconsistentes. Esta cuestión axudaranos a aclarar as razóns do rexeitamento que fai Harman da filosofía de Simondon. Para Harman, as filosofías do preindividual e, de maneira máis ampla, as filosofías do proceso, deben ser rexeitadas porque socavan os obxectos e afirman a cambio

como auténtica realidade unha «case-masa [*quasi-lump*] holística e semi-líquida» (Harman 6, 172). Aínda que xa describimos a lectura de Simondon feita por Harman como excesivamente rápida, as súas críticas non carecen de evidencias textuais. Tentando caracterizar a realidade preindividual, Simondon reclámase como un herdeiro do pensamento presocrático:

podemos chamar *natureza* a esta realidade preindividual que é portada polo individuo, tentando atopar na palabra *natureza* o significado que os filósofos presocráticos lle atribuían: (...) a natureza é *a realidade do posible*, baixo as especies dese *Ápeiron* desde o cal Anaximandro fai saír toda forma individuada (Simondon 2, 305; énfase orixinal).

Pero non só existe este Simondon presocrático, tal como nos lembra Isabelle Stengers nun artigo bastante crítico coa súa filosofía. Simondon tamén pode ser visto como «un pensador das ciencias no senso máis esixente» (Stengers, 153) cando formula o problema da heteroxeneidade das ordes de magnitude que conforman a realidade preindividual. Esta heteroxeneidade non pode ser pensada como unha «case-masa holística e semi-líquida» ou a través dunha lóxica substancialista ou predicativa, posto que é un puro estado de *disparation*. Se Simondon

retoma o concepto de *Ápeiron* como «realidade do posible», débese a que a heteroxeneidade da realidade preindividual é o que fai posible, *nun senso enerxético*, a individuación. A lectura de Harman podería sosterse se a investigación simondoniana sobre a individuación se detivese aquí. Pero Simondon di que «a individuación é así presentada como unha das posibilidades do devir do ser, a cal responde a unhas *certas condicións definidas*» (Simondon 2, 64; énfase engadido).¹¹ ¿Cales son estas condicións definidas? Aquí Simondon responde a unha das principais cuestións presentes na filosofía orientada aos obxectos, isto é, ¿que é o que define un obxecto como unha entidade autónoma? Por suposto, Harman pode rexeitar a solución de Simondon, pero non pode manter que Simondon eluda a cuestión. Unha singularidade —«comezo do individuo»— resolve de maneira única o problema creado pola heteroxeneidade das ordes de magnitude. O individuo realiza un traballo de compatibilización e existe

¹¹ Debemos aclarar que o «ser» é empregado por Simondon como equivalente da realidade preindividual previa á individuación (primeira fase do ser). Tras a individuación, é equivalente á totalidade formada polo individuo e o seu medio asociado (segunda fase do ser).

na medida en que dota de *significatividade* ao que ata o momento non era máis que disparidade. Ese traballo é o que caracteriza a hecceidade de todo obxecto. Mesmo podería ser considerado como a súa identidade. En calquera caso, esa identidade non é concibida como as características inmutables dunha substancia subxacente, senón como unha *actividade* de mediación. Movéndose desde a perspectiva enerxética inicial cara a unha perspectiva informacional, Simondon enténdea como un proceso de in-formación, chamado transdución. Así, ontoxénese, transdución e información constitúen diferentes achegamentos para nomear un mesmo proceso: a xénese do individuo e do seu medio asociado, a información dunha materia por unha forma, a transdución dunha singularidade nun campo metaestable. Como veremos máis adiante, Simondon considera que tanto o hilemorfismo clásico coma a moderna teoría da información non son aptas para captar devandito proceso porque só teñen en conta os seus termos extremos (forma-materia) ou a mensaxe que se envía entre eles (sinal), esquecendo como eses extremos poden entrar en relación. Será entón cando poidamos

entender as «condicións definidas» da individualización anunciadas por Simondon.

Volvendo á cuestión da realidade preindividual, tentamos mostrar que o simple uso do adxectivo preindividual non debería levar a un rápido rexeitamento desde o punto de vista da filosofía orientada aos obxectos. Queremos propoñer un criterio sobre o significado do concepto: falar dunha realidade preindividual só cobra senso en relación coa creación ou o desenvolvemento dun *novo* individuo, e non hai nada que prohiba aos obxectos seren a realidade preindividual dun novo obxecto. Podería preguntarse entón por que debemos manter o concepto. Nós consideramos, por dúas razóns, que o que conta na realidade preindividual non é a presenza de individuos. En primeiro lugar, unha ontoloxía que se limite a afirmar que «hai individuos» non pode dar conta do potencial produtivo da realidade, posto que o potencial da realidade preindividual non provén da presenza de individuos, senón da existencia dunha heteroxeneidade, dunha diversidade. *Sen diferenzas non pode haber cambio*, tal como nos amosa claramente a termodinámica. En segundo lugar, aínda que é posible facer unha fotografía

conxelada da realidade e defender a existencia de individuos cunhas propiedades intrínsecas e mesmo ocultas, non poderemos explicar as transformacións destes individuos se non temos en conta o seu medio asociado. Tomando o meu exemplo favorito para explicar isto, suxerido polo propio Simondon (*vid. ibid.*, 34-35, n. 12), podemos dicir que unha semente é un individuo coa súas propiedades particulares, coa súa heciedade, e que posúe uns poderes que condicionan o seu posible devir. Pero collendo as ideas de Latour nunha nova dirección, debemos dicir tamén que a semente necesita uns aliados para devir unha planta, isto é, a auga e a luz.¹² *A semente é unha singularidade que establece unha comunicación entre a orde cósmica da enerxía solar e a orde molecular das sales minerais contidas na auga da terra.* Podemos ver que os fotóns da luz e as sales minerais que conforman a realidade preindividual da planta son eles

¹² Referímonos aquí ao pensamento do filósofo, sociólogo e antropólogo francés Bruno Latour, coñecido polos seus traballos no campo da socioloxía da ciencia e polo seu gran proxecto dunha antropoloxía da modernidade. O concepto de aliado é empregado na súa Teoría do Actor-Rede para dar conta do modo en que se espallan e se traducen as teorías científicas, e aquí propoñemos trasladalo desde un terreo epistemolóxico a unha dimensión ontolóxica.

mesmos individuos. Polo tanto, a realidade preindividual non é unha realidade misteriosamente caracterizada como non individual, senón a auténtica realidade da que emerxen os individuos e a que fai posible o seu devir. Mesmo se aceptamos á planta coma un obxecto autónomo que persiste a través do tempo e que posúe unha realidade retirada ou oculta, a cal fai que sexa *esta* planta, hai dúas cuestións que sempre permanecen ao longo da nosa lectura da filosofía orientada aos obxectos de Harman: ¿como se explica a xénese da planta? Cando a planta xa está individuada, ¿como podemos explicar as súas sucesivas transformacións sen apelar á unha realidade exterior a ela? Parece haber unha falta de interese nestas cuestións... Apreciamos os esforzos de Harman por garantir unha dignidade a todo tipo de obxectos tras catro séculos dominados filosoficamente pola *res cogitans*, o suxeito trascendental, a consciencia, o *Dasein*, a esexese de textos ou a crítica das institucións humanas. Nunha palabra, pola ilusión dun universo antropocéntrico no que todos os obxectos xiran arredor do ser humano. Pero hai unha liña máis alá da cal esta dignidade se pode converter nunha nova ilusión de omnipotencia que sería sim-

plemente estendida desde os seres humanos ata os obxectos non humanos. Pola contra, non hai que perder de vista que todo obxecto necesita outras realidades para existir e para permanecer ao longo do tempo. Parece, entón, que a filosofía orientada aos obxectos ha de ser complementada cunha filosofía orientada aos procesos, do mesmo xeito que unha filosofía do proceso debe concederlle un lugar aos obxectos duradeiros.

Polo de agora, defendemos a pertinencia do concepto de realidade preindividual á hora de explicar a emerxencia e as transformacións dos individuos, pero esta explicación ten que ser desenvolvida. Malia a importancia concedida ás diferenzas como fonte necesaria do cambio, sería tan estéril declarar que «hai diferenzas e iso é todo» coma declarar que «hai individuos». O que se necesita é unha explicación dos mecanismos á través dos cales as diferenzas crean os individuos, isto é, da creatividade do devir. Se Simondon rexeita a idea de que o hilemorfismo poida ofrecernos tal explicación non é só pola súa consideración abstracta dunha forma activa e unha materia pasiva e sen forma, senón tamén porque o hilemorfismo non

presta atención á operación de mediación pola que se establece o sistema enerxético que comprende tanto a materia como a forma (*cfr. ibid.*, 45-48). Simondon atopa o mesmo problema na moderna teoría da información, na cal a información é confundida co sinal que se envía. Así, esta teoría céntrase nas condicións óptimas de transmisión —o sinal debe ser regular e predicible para evitar a confusión co ruído—, polo que non ten en conta as condicións polas que o sinal pode ser *significativo* para un receptor. Para facer iso, a sinal debe ser confrontado coa estrutura do receptor, e Simondon amosa os dous extremos nos que non hai información: se o sinal é totalmente coincidente coa estrutura do receptor, só se produce unha «iteración exterior dunha realidade interior» (*ibid.*, 223); se hai unha total disparidade entre elas, o sinal non se pode integrar no funcionamento efectivo do receptor. Entre estes extremos pode haber información, información que non é unha forma nin un sinal enviado ou almacenado nun soporte, senón unha *actividade estruturante*, unha operación de xénese. Tal como o resume Simondon, «os sinais, para ser recibidos, han de atopar unhas formas previas en relación ás

cales son significativas; *a significación é relacional*» (*ibid.*; énfase engadida).

A REALIDADE COMO RELACIÓN: SIMONDON
FRONTE A HARMAN

No apartado anterior alcanzamos un lugar central da filosofía de Simondon: a defensa da necesidade dunha ontoloxía relacional. No extremo oposto, Harman radicaliza esta cuestión ata o punto de afirmar que a distinción metafísica fundamental ha de ser atopada na diferenza entre os obxectos e as súas relacións. Pero nós consideramos que Harman apunta na dirección equivocada cando rexeita as filosofías de Whitehead e Latour como un exemplo da perniciosa «ontoloxía relacional». Desde o noso punto de vista, o que Harman rexeita non é a ontoloxía relacional, senón o holismo. Podemos aclarar as difíciles sutilezas desta cuestión a través do debate sostido por Harman e Shaviro na obra colectiva *The Speculative Turn* (Bryant *et al.*). No seu artigo, Shaviro toma por descontada, desde una perspectiva whiteheadiana, a conexión entre os procesos e as rela-

cións. A maneira en que cada entidade actual realiza as súas prehensións ou seleccións é concibida como a fonte da novidade. Esta esfera privada das entidades actuais constitúe a súa «singularidade de auto-deleite estético» (Shaviro, 284). Pero as entidades teñen tamén unha esfera pública pola cal «cada entidade actual está presente en toda outra entidade actual (*ibid.*, 287; cita de Whitehead). Na súa resposta, Harman identifica esta última frase como a proposición básica dunha ontoloxía relacional e nega que esta nos poida ofrecer unha explicación do cambio. O seu argumento é claro: se disolvemos cada entidade actual na rede das súas relacións interconectadas, entón non hai unha realidade subxacente das entidades que poida realmente cambiar. O único que temos é un perecer continuo de redes cinemáticas, «unha serie sen fin de estatuas conxeladas, as cales dan a ilusión dunha alteración continua a medida que as pasamos coma ocorre con esas barallas de cartas que lle permiten aos nenos ver debuxos animados» (Harman 5, 300). Seguindo esta idea, Harman pode realizar a súa afirmación lapidaria segundo a cal «a única maneira de explicar o cambio é cunha ontoloxía *non* relacional» (*ibid.*, 292; énfase

orixinal) e non lle dá moito creto ao que vén sendo nomeado como ontoloxía procesual-relacional.

Simondon pode axudarnos a mostrar que Harman non identifica ben o seu inimigo e, o que é máis, que pode atopar un aliado contra o holismo nun pensador relacional coma Simondon. A conexión entre as relacións e o devir está clara en Simondon: os encontros, as relacións entre os obxectos son a fonte de procesos de individuación a través dos cales novos obxectos veñen á existencia. Tal como se viu, o que caracteriza estes novos obxectos é a actividade relacional pola cal logran establecer unha comunicación entre as ordes de magnitude heteroxéneas —e descontinuas— da súa realidade preindividual. A posibilidade do cambio non reside nas misteriosas «reservas para o cambio» (*ibid.*, 299) non relacionais e non potenciais de Harman, senón precisamente na actividade creativa pola cal os individuos establecen relacións dunha maneira sempre nova. Así, Simondon non dissolve os obxectos nos seus efectos ou na súa presenza noutros obxectos; non afirma que o ser dos obxectos resida na rede das súas relacións externas, senón máis ben que eles constitúen unha actividade de relación. Dito breve-

mente, Simondon non establece que os obxectos sexan as relacións que eles posúen, senón que eles mesmos son relacións:

tentar caracterizar o individuo en si mesmo ou en relación con outros individuos significa facelo termo de relación, dunha relación consigo mesmo ou con outra realidade; é necesario atopar, en primeiro lugar, o punto de vista a partir do cal se poida captar o individuo como actividade da relación e non como termo desta relación; falando propiamente, o individuo non está en relación consigo mesmo ou con outras realidades; el é o ser *da* relación e non ser *en* relación, porque a relación é unha operación intensa, un centro activo (Simondon 2, 62-63; énfase orixinal).

A lingua francesa bríndalle a Simondon a oportunidade de realizar unha distinción fundamental entre *rappor*t e *relation*. *Rappor*t é unha relación externa que non resulta na xénese dun novo individuo, mentres que *relation* (que podemos traducir pola súa banda como «relación constitutiva») é condición de posibilidade da emerxencia dun individuo. É nese senso no que a relación ten un valor ontolóxico e iso é o que, ao noso parecer, se pode chamar propiamente unha *ontoloxía* relacional. Tal ontoloxía non cae na trampa da «casa de espellos» denunciada por Harman respecto doutros pensadores relacionais coma Whitehead (*cfr.* Shaviro, 283). Se nos centramos soamen-

te nos obxectos e non nas relacións entre eles que dan lugar aos procesos ontoxenéticos, non poderemos explicar a orixe dos obxectos nin a súa individualidade. É importante sinalar que a distinción simondoniana que estamos a comentar non pode ser entendida axeitadamente se a identificamos coa típica distinción entre relacións internas e externas. Posto que Simondon concibe que o individuo posúe un complemento de ser (o medio asociado), as categorías de interioridade e exterioridade non son adecuadas para expresar a súa actividade relacional. O individuo é un lugar de comunicación; polo tanto, unha relación é un movemento desde o exterior cara ao interior que constitúe e sustenta o individuo, é unha operación que produce unha estrutura. Debido á reciprocidade entre as estruturas e as operacións, hai tamén un movemento desde o interior cara ao exterior: as estruturas formadas previamente condicionan e fan posibles novas relacións. ¿Que é entón o que define as relacións externas respecto ás relacións constitutivas? Podemos dicir que as primeiras son contingentes para o individuo xa que este non as necesita para existir; estas relacións non constitúen a actividade singular en que consiste o individuo.

Harman tamén detecta que estas cuestións son cruciais para avaliar a idoneidade dunha ontoloxía relacional. A pesar de defender que a oposición metafísica básica ha de ser atopada entre os obxectos e as relacións, podería estar apuntando cara a unha ontoloxía relacional no senso expresado aquí cando di que «aínda que todos os obxectos están compostos por relacións entre os seus obxectos compoñentes, non é necesariamente o caso que todos os obxectos formen parte a cambio de compoñentes máis grandes» (Harman 6, 177). O que é máis, el descríbennos un universo inflacionario de relacións xenéticas cando salienta que «*calquera relación xera inmediatamente un novo obxecto*» (Harman 7, 117; énfase orixinal). Segundo a nosa perspectiva, o punto esencial aquí é o seguinte: ¿que estatuto ontolóxico debemos atribuírle a esas relacións entre obxectos compoñentes?¹³ Harman fai unha distinción, similar á de Simondon, que pode axudarnos a entender que quere dicir con «relación». Nun

¹³ Para facerlle xustiza ao seu pensamento, é necesario matizar que Simondon non se pregunta polas relacións entre os «compoñentes» dos individuos, senón entre as ordes de magnitude dispares da súa realidade preindividual.

parágrafo de aires bastante simondonianos, sostén que

ao falar de relacións no interior dunha cousa, quero expresar algo ben diferente: a asemblea de actores no interior dunha caixa negra que lle permite existir. A falta dun mellor termo, podemos chamalas relacións «domésticas» para evitar confundilas coas relacións internas que merecen ser eliminadas da vista. Eu manteño que hai unha distinción absoluta entre as relacións domésticas que unha cousa necesita en certa medida para existir e as alianzas externas que non necesita (Harman 2, 135).

¿Cal é entón o punto de discordia con Simondon? A resposta ven xusto a continuación: «pero o actor mesmo non pode ser identificado con ningunha delas. Un obxecto non poder ser resumido nun conxunto de alianzas. Pero tampouco é resumido por un sumario das súas pezas, posto que calquera obxecto xenuíno será unha realidade emerxente por encima dos seus compoñentes» (*ibid.*). Debemos notar que agora Harman colle a dirección oposta á collida anteriormente para rexeitar a ontoloxía relacional: se antes era identificada co holismo, agora é identificada co reduccionismo, posto que as relacións son consideradas como un puro sumario das pezas dun obxecto. E este é o erro que Simondon considera necesario evitar, pois

implica negarlle un valor ontolóxico ás relacións. Mentres que Simondon tamén rexeita explicitamente, tal como fai Harman, que o reduccionismo e o holismo sexan vías adecuadas para explicar a heciedade do individuo (*cf.* Simondon 2, 224-227), pensa pola contra que as relacións son algo «por encima» dos compoñentes dun obxecto. Estes compoñentes poden entreter unhas relacións externas mentres permanecen sen unha auténtica comunicación; poden ser combinados, almacenados ou compostos, pero non estarán verdadeiramente articulados ata que unha relación sexa establecida entre eles por un novo individuo. Aquí radica a diferenza esencial entre o reduccionismo e unha ontoloxía relacional, e o clásico chiste sobre o primeiro sírvenos para ilustrala: introduce nun recipiente todos os compoñentes químicos do ser humano, mesmo nas súas exactas proporcións, e agarda a que un ser humano apareza. Non obterás máis ca unha masa, articulada ata certo punto a nivel químico, pero nunca un ser humano. Unha relación xenética ten que ser establecida entre os compoñentes: o ser humano, coma todo obxecto, é «axente e resultado» desa relación, é unha activi-

dade creativa que constitúe a fonte da novidade do devir.

Aínda hai outro punto de diverxencia entre as respectivas concepcións das relacións de Harman e Simondon. Cando Harman sinala que toda relación xera un novo obxecto, expresa algo ben diferente do que atopamos na teoría relacional de Simondon. Como vimos máis arriba, o que defende Harman é que toda relación entre dous obxectos reais crea automaticamente un terceiro obxecto *intencional*. Pero non explica como se produce a xénese dos obxectos reais *non intencionais*, e esa é precisamente a cuestión metafísica á que a filosofía simondoniana da individuación tenta dar resposta.¹⁴

Antes de concluír, queremos abordar brevemente as respectivas fortalezas e debilidades dos camiños seguidos por Harman e Simondon co fin de superar

¹⁴ En realidade, Simondon trata de explicar a xénese dos obxectos xeral e non se limita aos obxectos non intencionais. A énfase que aquí poñemos nestes últimos débese soamente a que, ao noso xuízo, a filosofía de Harman non trata a súa xénese. Na medida en que Harman lles concede intencionalidade a todos os obxectos, poderíase replicar que esta distinción non é moi relevante. Agora ben, de acordo co propio Harman, a realidade sempre retirada dos obxectos ha de ser definida á marxe das súas relacións ou da súa intencionalidade e nós mantemos que a xénese desa realidade é o que Harman non explica.

o antropocentrismo. A investigación de Simondon amósanos que se prestamos atención aos procesos ontoxenéticos a través dos cales os individuos chegan á existencia, non podemos establecer unha división substancial entre os diversos réximes de individuación, isto é, as dimensións física, biolóxica e psíquico-colectiva. Non obstante, isto non implica reducir estas últimas a unha ontoloxía monista sen discontinuidades. Pola contra, a filosofía de Simondon constitúe un dos exemplos máis asombrosos e elaborados dunha ontoloxía pluralista baseada nunha análise detallada e nun coñecemento profundo das ciencias rexionais dedicadas a cada unha desas dimensións. Non obstante, podemos lamentar que Simondon non levase máis lonxe a loita contra a fenda ontolóxica que usualmente se supón entre seres vivos e non vivos. Pola súa parte, o interese de Harman no esquema metafísico básico de todo obxecto quizais pode axudarnos mellor a desenvolver unha ontoloxía plana na que ningún obxecto goza dun privilexio ontolóxico especial e na que as relacións entre todos os obxectos son postas nun mesmo nivel. Pero aínda que a metafísica xeral de Harman tenta describir un universo inflacionario

de innumerables obxectos, apostando así por unha ontoloxía profundamente pluralista, podemos lamentar, na súa filosofía orientada *aos obxectos*, a carencia de análises detalladas de átomos, ladrillos ou protozoos que atopamos na obra de Simondon. Se Harman e Simondon poden individuarse xuntos, isto debería resultar nunha teoría ontoxenética da pluralidade dos obxectos.

Non foi a nosa intención reeditar a vella batalla metafísica entre os obxectos e os procesos, ou entre os individuos e as relacións. O que tratamos de mostrar é que unha lectura coidadosa da filosofía de Simondon pode axudarnos a superar as devanditas oposicións. Desde o noso punto de vista, Simondon e Harman poden ser considerados como uns filósofos da emerxencia que celebran a novidade radical presente na irredutible individualidade de todo obxecto. Mentres que Harman está máis interesado en amosar as propiedades emerxentes dos obxectos que prohiben reducilos a calquera outra realidade, xa sexan os seus compoñentes ou as súas relacións externas, Simondon trata de botar luz sobre os procesos de individuación e sobre as relacións ontoxenéticas que dan lugar ás unidades emerxentes ou

individuos. ¿Cal é a fonte da individualidade dos obxectos? ¿Que traballo realizan para chegar a ser o que son? Segundo Simondon, o individuo é un lugar de resolución de problemas; existe na medida en que logra resolver, dunha maneira sempre única, a problemática creada pola heteroxeneidade das realidades entre as cales establece unha comunicación e perece cando xa non é capaz de resolvela. A relación ou resolución que constitúe o ser do individuo non é unha mera composición ou abstracción, senón que consiste na creación dunha nova dimensión non contida nos seus compoñentes heteroxéneos. Esa é a razón pola cal o individuo non pode ser reducido a nada máis. Simondon permítenos pensar a realidade coma un proceso e un produto ao mesmo tempo, e faino a través dun realismo metafísico no que relación significa creación.

Bibliografia

Brassier, Ray; Grant, Iain Hamilton; Harman, Graham & Meillassoux, Quentin

«Speculative Realism», *Collapse*, vol. III, pp. 306-449, Falmouth (GB): Urbanomic, 2007.

Bryant, Levi; Srnicek, N. & Harman, G. (eds.)

The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism, Melbourne: re.press, 2011.

Harman, Graham

1. «On Vicarious Causation», *Collapse*, vol. 2, pp. 187-221, Falmouth (GB): Urbanomic, 2007.

2. *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne: re.press, 2009.

3. «Zero-person and the psyche», in Skrbina, D. (ed.), *Mind that abides: Panpsychism in the New Millennium*, p. 253-282, Amsterdam: John Benjamins, 2009.

4. «On the Undermining of Objects: Grant, Bruno, and Radical Philosophy», in Bryant et al. (eds.), pp. 21-40, 2011.
5. «Response to Shaviro», in Bryant et al. (eds.), pp. 291-303, 2011.
6. «The Road to Objects», *continent.*, 3.1, pp. 171-179, 2011.
7. *The Quadruple Object*, Winchester (GB): Zer0 books, 2011.

Martínez Marzoa, Felipe

Historia de la filosofía, vol. I, Madrid: Istmo, 1994.

Meillassoux, Quentin

Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence, Paris: Seuil, 2006.

Shaviro, Steven

«The Actual Volcano: Whitehead, Harman, and the Problem of Relations», in Bryant et al. (eds.), pp. 279-290, 2011.

Simondon, Gilbert

1. *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris: Aubier, 1958.
2. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble: Jérôme Millon, 2005.

Stengers, Isabelle

«Pour une mise à l'aventure de la transduction»,
in Chabot, P. (coord.), *Simondon*, Paris: Vrin, pp.
137-159, 2002.

EDICIÓN NON VENAL

ISSN 2340-8537