

AGENCIAMIENTOS MATERIALES Y FORMALES. VARIACIONES SOBRE MORFOLOGÍAS

Material and formal agencies. Variations on morphology

María Antonia GONZÁLEZ VALERIO
Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido: 26 de marzo de 2017
Aceptado: 20 de octubre de 2017

RESUMEN

La pregunta por la forma está relacionada con la pregunta por la materia y sus posibilidades de agenciamiento. A lo largo de la historia de la filosofía, la forma ha sido entendida como preexistente, y la materia como indeterminada. Desde una lectura alternativa de la *Metafísica* de Aristóteles, este artículo argumenta que es posible entender la materia como necesaria para la entidad sensible, de tal manera que esta entidad sea el resultado de procesos y circunstancias. A través del análisis de filosofías de la biología, de Kant a Uexküll, el objetivo ha sido señalar que la generación de formas de vida se produce a partir de un entrelazamiento de organismos, cuerpos, entornos y fuerzas, de una manera inmanente que simultáneamente se sitúa como trascendental y que, por lo tanto, puede permanecer en el límite de lo sensible y lo suprasensible.

Palabras clave: Ontología; Materia; Forma; Agencia; Biología; Auto-organización; *Umwelt*; Inmanencia; Morfología.

ABSTRACT

The question about form is related to the question about matter in its possibilities of agency. Through the history of philosophy, form has been understood as preexistent, and matter as undetermined. From an alternative

reading of Aristotle's *Metaphysics* this paper argues that it is possible to understand matter as necessary for the sensible entity, in a way that this entity is the outcome of processes and circumstances. Through the analysis of philosophies of biology, from Kant to Uexküll, the aim has been to point out that the generation of life forms is brought about from an intertwining of organisms, bodies, environments and forces, in an immanent way that simultaneously stands as transcendental, and that therefore can abide in the limit of the sensible and the supersensible.

Key words: Ontology; Matter; Form; Agency; Biology; Self-organization; Umwelt; Immanence; Morphology.

1. APERTURA. O DE LAS POSIBILIDADES DE PREGUNTAR POR LA FORMA

La pregunta por la forma, su surgimiento, su proveniencia y su permanencia es una de las preguntas filosóficas fundamentales, sin las cuales el pensar no podría producir sentidos y comprensiones del mundo. Resulta una pregunta tan básica que no habría manera de obviarla a lo largo de la historia de la filosofía, de ahí que sea posible recorrer las múltiples respuestas y acercamientos que se han ido generando para entender la historicidad con la que la misma pregunta se ha transformado.

¿Pero por qué resulta básica y fundamental? ¿Por qué parece que no hay pensamiento posible sin que la cuestión que interroga por la forma se haga presente? ¿Cuál es la idea de mundo, de fenómeno, de objeto, de realidad que tiende a aparecernos a lo largo de la historia como para que la cuestión que interroga por la forma sea ineludible? Esto es, ¿en qué punto se hace posible la división entre el mundo y la forma, se trata de una separación modal que pertenece sobre todo al entendimiento? Y si fuera una separación modal, ¿sería entonces la forma una inteligibilidad con la cual nos apropiamos racionalmente de la realidad sensible y nos permitimos entonces generar el mundo de lo inteligible sobre el que podemos trabajar lógicamente?

Lo que sorprende quizá de entrada es la separación, sin llamarle necesariamente dicotomía, sin acusar a la historia del pensamiento, de la metafísica de una división entre materia y forma, entre sensible e inteligible; es simplemente un asombro, de que la realidad se nos dé de tal modo que permita modalmente la separación frente a lo que podría ser unidad. Una separación modal que deviene ontológica y que se aúna a la pregunta que interroga por el ente, por sus condiciones de posibilidad y de surgimiento.

¿Cómo es que al preguntar por el ente aparece la pregunta por la forma? ¿Qué modo de comprensión del ente subyace a este interrogar? Sin duda,

podríamos comenzar por recorrer cierta parte de la historia del pensamiento y entonces buscar en Platón los indicios que nos hicieran comprender las condiciones de emergencia de la pregunta, pues al interrogar por lo físico y sus causas termina descubriendo y fundando el ámbito de lo inteligible, termina surcando el terreno más propio del pensar¹.

Sin embargo, no se trata de hacer aquí una historia de las ideas, sino de pensar en la pregunta por la forma y sus sendas posibles. En esa pregunta el momento platónico es diciente, en la medida en que permite la separación, y eso conduce a un cierto planteamiento sobre el modo de ser de la realidad sensible, de la materia, de las causas, de la capacidad de producción y auto producción del mundo, y simultáneamente presenta también un planteamiento acerca del modo de ser de la forma, de la inteligibilidad, del pensamiento, de la relación entre ser y pensar. Esto es, la misma pregunta que interroga por la forma, en la medida en que implica la división modal de esa unidad fenoménica, funda modos de ser de lo real.

Ahora, esto tampoco significa una afirmación bruta de que hay unidad fenoménica dada y anterior a la separación modal que alude a la forma. No es necesario asumir de entrada un compromiso ontológico de tal magnitud. Baste, por lo pronto, con señalar la separación y el asombro que eso produce y que apunta en dirección de la insuficiencia causal de lo material. ¿Cómo

1. “-¿No es cierto que éstas [cosas] puedes tocarlas y verlas y captarlas con los demás sentidos, mientras que a las que se mantienen idénticas no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia, ya que tales entidades son invisibles y no son objetos de la mirada?

-Por completo dices verdad -contestó.

-Admitiremos entonces, ¿quieres? -dijo-, dos clases de seres, la una visible, la otra invisible.

-Admitámoslo también -contestó”, PLATÓN, *Fedón*, 78d-79a.

En estas palabras, en las que Sócrates dice verdad, la filosofía encontraría el modo de preguntar por el mundo sensible. Por eso tendrá tal relevancia la duplicación de los mundos en Platón: “con las Ideas Platón descubrió el mundo de lo inteligible, como *la dimensión incorpórea y metaempírica del ser*. Y este mundo de lo inteligible incorpóreo trasciende efectivamente lo sensible, pero no en el sentido de una absurda “separación”, sino en el sentido de *causa metaempírica* (es decir, la “la verdadera causa”); y, por consiguiente, es la verdadera razón de ser de lo sensible. En conclusión, *el dualismo de Platón no es otra cosa que el dualismo de quien admite la existencia de una causa suprasensible como razón de ser de lo sensible mismo, considerando que lo sensible, debido a su contradicción, no puede ser una razón de ser global de sí mismo*. Por consiguiente, el “dualismo” metafísico de Platón no tiene absolutamente nada que ver con el ridículo dualismo de quien hipostatiza abstracciones, y luego opone la hipostatización a lo propiamente sensible”, REALE, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder, 2003, pp. 194-195.

comprender la materia para que ésta sea ontológicamente insuficiente y requiera de la forma como determinación? ¿Qué acercamiento hay al mundo material, de qué modo considera la filosofía lo real sensible, cómo lo experimenta, cómo se aproxima a ello, incluso cómo es que lo toca y lo mira para buscarle allende la materia la causa de su ser?

Insisto en que no se trata de meramente acusar a la metafísica de haber fundado un ámbito inteligible trascendente, tal acusación con todas sus consecuencias ha sido ya llevada a cabo innumerables veces, resulta más interesante ahora dejar de lado la acusación e intentar reflexionar acerca del modo de comprensión de lo material e incluso de la inmanencia. Pero no tanto porque quisiésemos hallar en Platón las claves de interpretación de lo material en su insuficiencia causal, sino porque al indicar algunos momentos de la historia de la filosofía en la interrogación por la forma, nos permite cuestionar qué sucede hoy con las apuestas de las filosofías inmanentistas, por los agenciamientos materiales y por intentar otro modo de acercamiento a lo real sensible.

¿Puede la materia ser causa de su propia determinación? Esta pregunta es fundamental para comprender lo que intentan las filosofías inmanentistas en términos de agenciamientos materiales y de provocar otro acercamiento a lo natural².

¿Hacia dónde conduce esta pregunta? Al hablar de forma como separación modal nos enfrentamos también al ámbito del orden, de las posibilidades de ordenamiento de la realidad sensible, el cual además ha de ser pensado en función del modo de ser del ente del que estemos hablando en cada caso.

Habría de entrada que hacer una división sustancial entre aquellas formas que han sido consideradas en la historia de la filosofía como trascendentes, ingeneradas y eternas, de donde sus posibilidades de transformación y adecuación a condiciones específicas de lo sensible resulta impertinente, y aquellas que provienen o se relacionan o se imbrican con un cierto modo de ser y de darse el ente sensible y que por tanto pertenecen a una particular circunstancia. Esto es, habría que distinguir entre formas trascendentes, apriorísticas, inmutables, preexistentes a la materia y formas que pertenecen a y permanecen en una particular circunstancia sensible, inmanente y que se relacionan ontológicamente con el modo de ser del ente (incluso con una

2. Los ejemplos de filosofías inmanentistas que transitan por esta senda son vastos en las últimas décadas, sólo por mencionar algunos nombres señalo a M. Serres, G. Agamben, P. Sloterdijk, G. Deleuze, F. Guattari, M. De Landa entre muchos otros. Incluyo allí mi propia propuesta en GONZÁLEZ VALERIO, M.A., *Cabe los límites. Escritos sobre filosofía natural desde la ontología estética*, México, Herder/UNAM, 2016.

cierta región del ente). Es esta segunda manera de ser de la forma la que será aquí interrogada.

¿De dónde proviene la forma? Esta pregunta resulta esencial. Pero de nuevo no se trata de hacer el trazo histórico y entonces dibujar el mapa de las diversas maneras de comprender la forma, sus condiciones y sus proveniencias. Baste con señalar la pregunta, porque indica una senda que es necesario transitar desde la demora.

¿Proviene la forma de la materia, le antecede, le es simultánea? ¿Tiene una historia narrable o es sempiterna? ¿Tiene un origen, es un modo de ser del ente, es una causa, una categoría, un sentido, un signifiante, un concepto?

Más allá de las formas trascendentes, eternas e imperecederas que la metafísica ha planteado en tantas ocasiones, lo que me interesa aquí es ver el modo en que es posible establecer relaciones forma-materia en ciertos ámbitos que permiten pensar lo natural desde la inmanencia, es decir, que en la manera de interrogar por lo inteligible y su ámbito propio (incluida ahí su lógica, sus determinaciones de orden y sus organizaciones) se funda también una comprensión del mundo sensible en donde lo material tiene una agencia que al ser posicionada de manera determinante (para el modo de ser del ente en cuestión) compele a pensar por multiplicidades y relaciones lo trascendental-inteligible y lo sensible. Es esta posibilidad del pensamiento la que abriré en lo que sigue, a través de un recorrido que comienza con una relectura de la *Metafísica* de Aristóteles, para desde allí llevar acabo algunas aproximaciones a lo biológico con el fin de cuestionar diferentes modos de comprender el surgimiento de la forma en su relación con la materia, con las entidades sensibles, con las circunstancias y los entornos.

2. DE LA ENTIDAD SENSIBLE. ENTRE UNIDADES Y MULTIPLICIDADES

Cabe la posibilidad de interpretar algunos momentos del aristotelismo en términos de una filosofía inmanentista, donde la materia tiene una agencia, una especificidad que se da en relación con la forma en la entidad sensible.

Dentro de la metafísica aristotélica ha sido cuestión de largo debate el estatuto ontológico que ocupa la *ousía*. Lejos de quererme introducir en las complejidades de ese debate, lo que interesa para el argumento que aquí intento sostener es señalar algunas posibilidades de interpretación que permiten comprender el poder de agenciamiento de la materia, a partir de la relación que establece con la forma, y del modo en que las categorías se relacionan con la *ousía*. Frente a interpretaciones que quieren ver en el aristotelismo un puro formalismo, donde el carácter ingenerado del *eidos* convierte a la materia en

una especie de receptáculo impotente y donde la entidad sensible depende del carácter trascendente del *eidós*³, es posible entender la *ousía* compuesta (el *synolon*) participando tanto del *eidós* (que es causa de su determinación) como de la materia y del resto de las categorías. Para la discusión, me centraré solamente en algunos puntos del libro Z de la *Metafísica*.

Del predominio de la *ousía* como categoría fundamental y primera, que es presupuesta por las demás categorías que la requieren como polo referencial del enlace *pros hen* y que se da separadamente, dice Aristóteles: “lo que primeramente es, lo que no es en algún aspecto, sino simplemente, será la entidad. Pero ‘primero’ se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la entidad: en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. En efecto, ninguna de las otras cosas que se predicán es capaz de existencia separada, sino solamente ella”⁴.

Hay una relación entre la forma, la materia y el compuesto, pero sería la forma la *ousía* primera pues la materia no cumple con las características requeridas:

Y llamo materia a la que, por sí misma, no cabe decir ni que es algo determinado, ni que es de cierta cantidad, ni ninguna otra de las determinaciones por las que se delimita lo que es [...] A quienes parten de estas consideraciones les sucede, ciertamente, que la materia es entidad. Pero esto es imposible. En efecto, el ser *capaz de existencia separada* y el ser *algo determinado* parecen pertenecer en grado sumo a la entidad; por lo cual la forma específica y el compuesto de ambas habría que considerarlos entidad en mayor grado que la materia⁵.

Que la materia no es entidad en grado sumo al menos en estas sentencias de Aristóteles, no implica necesariamente que carezca de agenciamiento o de fuerza de determinación del compuesto. Más allá de decidir si la entidad primera es el *eidós* separable o el compuesto, lo que interesa resaltar aquí es la relación entre materia-*eidós*-compuesto, ya que la realidad sensible no se da sin aquéllas. Si el *eidós* es causa primera de su ser, del ser de cada cosa⁶, lo que

3. Véase, DE LANDA, M., “Deleuze and the Genesis of Form”, *Art Orbit*, nº 1, Stockholm: *Art Node*, marzo, 1998. Disponible en línea: http://www.artnode.se/artorbit/issue1/f_deleuze/f_deleuze_delanda.html. Resalto esta lectura, que si bien no pertenece a la discusión contemporánea del aristotelismo sobre el punto, me parece relevante ya que muestra una tendencia a buscar en los autores actuales las posibilidades de filosofías inmanentistas obviando el pensamiento clásico, lo que, a mi juicio, reduce los márgenes de interpretación.

4. ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z 1, 1028a30-34.

5. *Ibid.*, Z 3, 1029a20-30.

6. “Pues bien, esto es la entidad de cada cosa (ya que esto es la causa primera de su ser)”, *Ibid.*, Z 17, 1041b28. Hay que subrayar en que es causa de *su* ser, no del ser.

hay que enfatizar es la relación del *eidos* con el compuesto, siendo el primero principio y el segundo principiado.

Y si interesa fundamentalmente mantener una relación determinante-determinada entre *eidos*, materia y compuesto es porque permite abrir la posibilidad de que se den simultáneamente el *eidos* que es causa primera del ser de cada cosa y que pertenece a un ámbito trascendental (más allá de defender la existencia de entidades suprasensibles y de intrincarnos en los debates sobre el libro duodécimo de la *Metafísica*) y el compuesto (el cual requiere de la materia, que también es entidad, pero por ser indeterminada no puede ser causa).

Pensarlo de este modo abre la posibilidad de que la realidad sensible no sea comprendida ni a partir de un fisicalismo en el que las causas están dadas por la inmanencia de la materia, en sus leyes y principios, ni tampoco de una metafísica trascendente en la que lo inteligible se da con independencia de lo sensible y donde el concepto se causa a sí mismo. Ni física ni metafísica en tal sentido, sino ontología inmanente, para la cual tiene que haber simultaneidad entre lo trascendental y lo sensible, tiene que darse lo real sensible por y partir de lo inteligible, pero lo inteligible al mismo tiempo se da por y para la entidad sensible⁷.

Esto implicaría pensar la posibilidad de una idea de morfología que es atravesada por el plano de lo trascendental y de lo inmanente, y que al depender tanto de lo uno como de lo otro, es susceptible de transformaciones y de historicidad, y puede además determinarse a partir de varios estratos. Hay que comprender la relación materia-forma en tal sentido, y además ampliarla para romper relaciones uno a uno (una forma para una materia, del tipo forma de caballo/caballo), es decir, que hay que trabajar con unidades mayores que las del organismo vivo, las del individuo o las del objeto, trabajar pues con multiplicidades e incluso desde allí intentar establecer una relación materia-forma que pasa por esta simultaneidad en la que se da la trascendentalización y la inmanentización. De tal modo que, pensar la determinación de la entidad sensible (porque ésta es determinada) implica acercarse a mapas móviles y multiestratificados desde los cuales se va determinando (lo que es, es siempre determinado). Ahora bien, para poder explorar esa posibilidad, seguiré andando el camino de este Aristóteles alternativo.

Hay particularmente dos interpretaciones en las que se ve esta vía del pensar, la primera de Pierre Aubenque y la segunda de Teresa Oñate.

Desde la perspectiva de Oñate, no se trata de entender la entidad como un universal abstracto y trascendente, como el uno-todo extenso, sino como

7. “Aquello en que consiste el ser de cada cosa y la cosa son uno y lo mismo”, *Ibid.*, Z 6, 1032a6.

límite, es decir, como aquello que distingue lo móvil de lo inmóvil, la causa de lo causado, que por tanto tiene una doble naturaleza, es simultáneamente la entidad compuesta y la entidad primera (el *eidós*):

Sólo cabe que sea entidad por sí (*kat' auto*) el límite-enlace que posibilita la unidad sintética del compuesto. Ahora bien, *ousía* es simultáneamente, por un lado, la propia entidad compuesta, y por otro, la causa de la determinación del compuesto y entidad primera, es decir, presenta los dos lados de la estructura propia del límite. Pues, como parte, estará en conexión con el ámbito del movimiento; como entidad, será inmóvil. La entidad es el *eidós*, puesto que el *eidós* es la otra cara del límite que no es a su vez limitado, en tanto límite que diferencia –la diferencia ontológica– entre el ámbito cinético de las contrariedades o ámbito categorial; y el ámbito inmóvil de los principios⁸.

Y esta pregunta es esencial: ¿Cuál es la causa de la unidad sintética del compuesto? El compuesto es una unidad que viene a ser, que no está dada de suyo ni por sí, e implica tanto como preguntar cuál es la causa de la determinación del ente sensible, o bien por qué estas piedras se dan en esta casa⁹. Lo que me parece fundamental de esta lectura de Aristóteles, es que abre la puerta para pensar la causa de la unidad sintética más allá (más acá) de la conciencia, más allá de la modernidad subjetivista. La síntesis no está puesta por el sujeto (como sucede con el kantismo, por ejemplo), y tampoco está reducida al puro movimiento de la materia (como si ésta se diera a sí misma su causa), sino que está puesta en el *eidós*, el cual ni es subjetivo ni es trascendente. No hay que perder de vista la idea de simultaneidad que se da aquí y que es la clave. Simultaneidad de dos planos que sin embargo se diferencian, porque no hay que confundir la causa con lo causado, ni el ámbito cinético-predicativo, con el inmóvil-intenso.

Lo interesante será construir una posibilidad del *eidós* que no sea simple y nominativo, es decir, que no se resuelva en la mera identificación de caballo/ forma de caballo, sino que se convierta en un mapa con/de transformaciones. Pensar, pues, en la causa de la síntesis de un modo inmanente, es decir, que pertenezca al ente sensible y a sus circunstancias, pero sin que ello quiera decir que se agota en la materialidad, sino que siga perteneciendo al terreno de lo ontológico y, por ende, de lo trascendental, que sin embargo no es *a priori* (como el trascendental kantiano o el heideggeriano de *Ser y tiempo*), porque

8. OÑATE, T., *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*, Madrid, Dykinson, 2001, p. 610.

9. El ejemplo de la casa, que es referido por Aristóteles en Z 17, será citado aquí en varias ocasiones.

es simultáneo, y deviene, esto es, que viene a ser según las circunstancias. Devenir no es movimiento, porque el segundo se da en el ámbito predicativo y del espacio extenso, y el primero lo posibilita y lo condiciona. Lo que hay que afirmar es que la condición de posibilidad es múltiple y plural, y está arraigada en el espaciotiempo, es simultánea a la circunstancia. Afirmar esta simultaneidad quiere decir también afirmar que no hay identidad entre lo sensible y lo suprasensible, sino que se dan al mismo tiempo, que se dan cada vez.

Más allá de las dicotomías metafísicas que pueden sostener lo móvil-material, y lo inmóvil-trascendente, en donde o bien la causa de la síntesis está dada por la materia (aun siendo ésta lo indeterminado) o bien por una entidad allende la materia y ontológicamente independiente a ésta y separada, el desafío para pensar la relación forma-materia, está en darle a la forma una potencia y caracterización ontológicas que la hacen pertenecer a un plano ni trascendente ni material, sino simultáneo, y es por tal simultaneidad que el devenir acontece. Si la forma antecediera (no por no anteceder deja de ser primera, en el sentido aristotélico) entonces sería indiferente a las circunstancias y no sería afectada por la historia, pero hay que pensar un trascendental histórico, deviniente, circunstancial, como modo de ser de lo que es, como causa de la síntesis del compuesto, como causa de la determinación del ente sensible.

La causa de la síntesis es la entidad, pero comprendida como límite en el que simultáneamente se dan cada vez lo sensible y lo suprasensible; lo-que-es es multiplicidad y diferencia: “la *ousía kai eidos* es la entidad esencial como causa o entidad primera del sujeto compuesto”¹⁰.

Esta idea de forma es la que conviene a lo que queremos pensar aquí, y la iremos delineando junto con la noción de circunstancia.

Para ello, la idea de esencia será fundamental, pues tiene que ser esencia de algún ente, de un sujeto, de lo contrario, la esencia no sería tal¹¹, de ahí que haya que insistir en que el *eidos* no es causa del ser, sino de *su* ser, es decir, del ser de cada cosa (1041b28).

La esencia es el *eidos*, pero la esencia no es algo dado ya de por sí, sino un *to ti en einai* (aquello diferencial que era ser¹²), aquello que para ser llega a

10. OÑATE, T., *op. cit.*, p. 614.

11. “De estos argumentos se concluye que cada realidad singular y su esencia son una y la misma cosa, y no accidentalmente, y que conocer una realidad singular no es sino conocer su esencia [...] Y resultaría claramente absurdo si {separándolas de las cosas} uno pusiera un nombre a cada una de las esencias, pues habría otra más aparte de ella, por ejemplo, una esencia distinta de la esencia de caballo”, ARISTÓTELES, *op. cit.*, Z 6, 1031b20-30.

12. La fórmula *to ti en einai* ha tenido diversas traducciones, yo sigo aquí la de Teresa Oñate. Tomás Calvo, por su parte, aclara en una nota al pie en su traducción

ser. Seguiré la interpretación de P. Aubenque sobre el libro Z, al relacionar el *eidós* con el *to ti en einai*, y al entender la esencia como quiddidad. Más allá de la complicación de explicar la fórmula *to ti en einai* en su relación con el *ti esti* y las conclusiones aporéticas a las que llega, lo que me interesa resaltar de la interpretación de Aubenque es que presenta la posibilidad de una lectura aristotélica en la que la entidad sensible es el resultado de transformaciones, de modos de estar y aparecer en el mundo, y no una identificación simple, como decía antes, del tipo caballo/esencia de caballo, puesto que no basta con definiciones genéricas para pensar la entidad sensible, ya que se trata de una cosa singular (un *to de ti*, un ente concreto), que para ser comprendida requiere incluir también allí las singularidades en las que se da, y por supuesto tomar en cuenta las categorías, como cantidad, cualidad, etc. La entidad sensible no se da al margen de las categorías.

Más allá del análisis gramatical y etimológico y de la complicada traducción¹³, la recuperación que lleva a cabo Aubenque de la fórmula *to ti en einai* como determinante para pensar el modo de ser de la entidad sensible, implica que lo que hace que una cosa sea aquello que es es el paso y la transformación, de ahí que considere que para la pregunta *ti esti* Sócrates, la respuesta es genérica, a saber, un hombre, pero al preguntar desde el *to ti en einai* tiene que ser más específico: “se opone entonces al accidente propiamente dicho, pero incluye los atributos accidentales por sí, para definir la esencia individual concreta. Así, el *ti en einai* de Sócrates no es ser pequeño, viejo, etc., ni de ser simplemente un hombre, sino de ser un hombre dotado de tales y cuales cualidades inherentes a su naturaleza”¹⁴.

Estos atributos por sí, son los accidentes por sí (*symbebekos kat'auto*) que se distinguen de lo accidental contingente. Porque es contingente que Sócrates

de la *Metafísica* que: “En cuanto a la controvertida y peculiar fórmula *to ti en einai*, su traducción literal sería ‘qué era ser’ o ‘qué es ser’”. Nota 13 al Libro A, 3. Pero Calvo opta por traducirlo en general simplemente por “esencia”. Valentín García Yebra, en su traducción de la *Metafísica* (en versión trilingüe), señala que: “el sentido fundamental de *to ti en einai* es el de lo que podríamos llamar ‘concepto esencial’, es decir, la esencia considerada en abstracto, con anterioridad lógica frente a la cosa constituida por tal esencia; en otras palabras es el contenido abstracto de la definición”, GARCÍA YEBRA, V., “Prólogo”, p. XXXVIII, *Metafísica*. Sin embargo, también vierte finalmente *to ti en einai* por “esencia”.

13. Para un análisis detallado de la historia del concepto, sus traducciones, su etimología y sus usos, véase CONDE, I., “Más sobre imperfecto: *To ti en einai*”, *Revista española de lingüística*, año 19, fasc. 1 (1989), pp. 85-110.

14. AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 462.

esté de pie o sentado, pero no lo es que sea sabio. De ese modo, para pensar la esencia de Sócrates, no basta con señalar que es un hombre, sino que hay que dar cuenta de la historia de una vida, de aquello que Sócrates ha sido. Estos accidentes por sí pueden ser considerados como las circunstancias, en el sentido que aquí me interesa defender, esto es, que la entidad sensible para llegar a ser aquello que es, requiere del paso por las circunstancias que le son específicas en cada caso, lo que impide, por tanto, que haya respuestas genéricas para la entidad sensible, puesto que ésta es, insisto, el resultado de un paso y una transformación.

El tema entonces acerca de la unidad de la entidad sensible no se resuelve del lado del género, sino atendiendo a la multiplicidad de los accidentes, sobre los que hay que establecer una gradación, ya que no todos tienen el mismo grado de determinación de la entidad sensible, pero, en opinión de Aubenque, lo que Aristóteles gana frente al platonismo es la posibilidad de establecer un discurso coherente sobre los accidentes por sí (aun cuando no hay ciencia del accidente). Esta es, a mi juicio, la manera de introducir la multiplicidad. Además, se trata de una multiplicidad que no está dada, sino que depende de cada entidad sensible, de su singularidad, de su historia, y no es contingente, en el sentido de que la entidad sensible no puede darse sin ella, de ahí que sea también la esencia, el *to ti en einai* como esencia.

¿Cómo determinar cuáles son los accidentes contingentes y cuáles son por sí?¹⁵ Esta pregunta indica en dirección de las circunstancias, ¿cómo considerar aquellas que hacen que algo llegue a ser lo que es? Y la pregunta se vuelve fundamental, si, de acuerdo con el argumento, se comprende que la entidad sensible no se da al margen de éstas.

Ahora bien, para Aubenque habría una aporía en todo esto, ya que la entidad sensible no coincide consigo misma: “en el caso del ente sensible, hay que distinguir entre su ser, que es un ser compuesto, y aquello que es, es decir, aquello que era. El ente sensible no es lo que es”¹⁶. Pero ya que la definición no incluye lo accidental y tampoco se trata de preguntar por qué una cosa es ella misma¹⁷, de lo que hay que buscar definición es del compuesto y ahí hay que introducir los accidentes por sí. En este punto y hacia el final del libro Z aparece el ente técnico o artefacto para guiar la interrogación: cómo

15. Para Aubenque aquí entra el tema de la muerte, que liga a la *Ética nicomaquea*, acerca de si la persona tiene que haber muerto ya para poder entonces decir aquello que era: “Sólo la muerte puede, en el caso del viviente, terminar con el curso imprevisible de la vida, transmutar la contingencia en necesidad retrospectiva, separar lo accidental de aquello que pertenece verdaderamente por sí al sujeto que no es más”, *Ibid.*, p. 469.

16. *Ibid.*, p. 473.

17. ARISTÓTELES, *op. cit.*, Z 17, 1041a13.

es que esto se da en aquello. Tenemos entonces la pregunta por el ser humano (la vida de Sócrates), por el viviente y por el artefacto. El ejemplo de la casa es luminoso para comprender de qué modo el artefacto hace ver la composición y de qué modo la materia juega un papel fundamental. Al preguntar: “¿por qué estos materiales son una casa?": porque en ellos se da la esencia de casa"¹⁸, de lo que se trata es de comprender que la materia de la entidad compuesta determina también la forma, ya que no son cualesquiera materiales los que pueden hacer una casa, tienen que ser resistentes, dar protección, etc. Es decir, es como si la materia tuviera un poder de agenciamiento, y no como si fuera el puro ámbito de la indeterminación. La separación materia-forma en el caso de la entidad sensible que es compuesta sería más bien modal, porque la materia sólo se da en el compuesto (la forma es separable por el pensamiento). No hay casa sin las características propias de la materia, sin las piedras y los ladrillos:

¿Se trata solamente del *ti esti* (el género de la casa, es decir, aquí el cobijo) o del *ti en einai* (la casa en su particularidad esencial)? Es manifiesto que aquí no se trata del género (que es indiferente a sus diferencias), sino de la quiddidad (la cual va lo más lejos posible en el sentido de las determinaciones de la cosa, con la condición de que no sean accidentales). Vemos entonces que los límites de la esencia, en el sentido estrecho de quiddidad, devienen aquí particularmente imprecisos; la esencia se proyecta hacia los accidentes, los absorbe en su propio movimiento como parte de la realización de su exigencia: si la casa es un cobijo, la materia de la que está hecha debe ser resistente, así una cierta calidad de la materia entra en la quiddidad, es decir, en la definición formal. La quiddidad nos aparece entonces bajo una nueva luz: no es más solamente el límite más allá del cual el discurso versaría sobre la accidentalidad, sino que deviene principio y causa de sus propios accidentes [...] deviene en tanto que principio y causa, el principio unificador, mediador, que concilia la cosa consigo misma, es decir, la cosa como materia y la cosa como forma¹⁹.

Por eso para Aubenque se entiende la conclusión de Aristóteles de que en los materiales se da la esencia de la casa. Los materiales, entonces, determinan también la forma de la casa, porque no es lo mismo la piedra que la madera, porque hay un grado de resistencia de la materia con el que hay que trabajar, y porque la forma, en todo caso, se da en y con la materia, atendiendo a sus particularidades, a sus agenciamientos, a sus circunstancias.

Para concluir este derrotero por la filosofía aristotélica, quiero atraer algunos argumentos de la interpretación que Heidegger lleva a cabo de la idea

18. *Ibid.*, Z 17, 1041b5.

19. AUBENQUE, P., *op. cit.*, p. 478-479.

de *physis*, puesto que la manera de comprenderla en términos de movilidad y venida a la presencia, deja ver que la entidad sensible es un proceso que se da dentro del límite (*peras*), que acaece en la circunstancia y que requiere ser pensada no como un objeto con atributos y propiedades sensibles (medibles y descriptibles), sino como algo que llega a ser lo que es.

Quiero destacar la interpretación que hace de *ousía* como venida a la presencia, precisamente porque resalta la movilidad, y la distingue del movimiento en términos cinéticos, de cambio de lugar. Y porque si hemos de mantener la idea de que en la entidad sensible se da también simultáneamente el plano suprasensible, eso no quiere decir que del lado sensible esté lo móvil, y del suprasensible todo sea permanencia, lo meramente dado, sino también lo que llega a ser, más no en términos de cambio de lugar, sino de venida a la presencia. Así, si bien seguimos a Oñate y mantenemos la distinción móvil-inmóvil, sensible-suprasensible, lo que podemos agregar ahora es que independientemente de si estamos tratando con entes naturales o artefactos, ambos dependen de la movilidad, la cual tiene un *arché* distinto en cada caso, puesto que, como claramente distingue Aristóteles en la *Física*, los primeros tienen el *arché* de su movilidad en sí mismos y los segundos en la *techné*²⁰.

Entonces, para los artefactos la *arché* de su movilidad y de su venir a ser está en algo distinto de ellos mismos (en el *architecton*) y para los entes naturales está en la *physis* y: “la *physis* no es en absoluto y únicamente disposición de partida sobre la movilidad de algo móvil, sino que forma parte de eso mismo que es móvil, de tal modo que éste dispone sobre su movilidad en sí mismo, desde sí mismo y hacia sí mismo”²¹. E importa mantener esta idea porque evita comprender al ente a partir de atributos y propiedades, como si fuera una unidad que reúne esas multiplicidades, más bien, el ente es multiplicidad porque constantemente está en esa movilidad o atravesado por esa movilidad, dándose en su límite²² (en su circunstancia), haciendo que las categorías (como determinaciones del ser de lo ente) entren en juego.

La causa de la síntesis del compuesto es la *ousía*, y ésta es venida a la presencia, es decir, que la síntesis no es estática, sino un estar-siendo (también a partir de lo que ha-sido, por eso es relevante mantener el imperfecto de la fórmula del *to ti en einai*). En ese estar-siendo, la materia también ocupa un

20. ARISTÓTELES, *Física*, II, 1, 192b10-25.

21. HEIDEGGER, M., “Sobre la esencia y el concepto de la *physis*. Aristóteles, *Física*, B, 1”, en: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2014, p. 211.

22. “[...] desde el punto de vista de la filosofía griega, *péras* no es límite en el sentido del margen exterior, es decir, no es aquello en donde algo termina. Límite es lo que limita, determina, lo que da sostén y consistencia, aquello por lo que y en lo que algo comienza y es”, *Ibid.*, p. 223.

lugar fundamental, otra vez, no pensándola como lo meramente indeterminado, sino como aquello que a partir de sus características propias permite que haya entidad sensible, la cual, en tanto aparecida, es decir, en cuanto tiene un aspecto (una forma) requiere de una materialidad específica, y esto es así para el artefacto y para el viviente.

Hay que pensar la materia no como aquello que simplemente es informado, por una forma que le antecede, sino como aquello que participa del aspecto (*morfé*) en el que se da la venida a la presencia de la entidad sensible, y para ello tiene que ser la materia adecuada, la madera para la mesa, la carne y los huesos para el viviente.

Heidegger destaca la idea de “adecuación para algo” al hablar de la materia e interpretar de tal modo la *dynamis*:

Aristóteles caracteriza la *hyle* como *to dunamei*. La *dynamis* significa la capacidad, o mejor dicho, la adecuación para algo; la madera que está presente en el taller es adecuada para hacer una “mesa”; sólo y únicamente la madera seleccionada y cortada con ese fin. Ahora bien, la selección y el corte de la madera, es decir, lo que le da un carácter adecuado, se determinada de acuerdo con la “producción” de “lo que se va a producir”. Pero producir [...] significa: *Her-stellen*, es decir, disponer aquí en la venida a la presencia, en cuanto eso que tiene tal o cual aspecto y está acabado. La *hyle* es lo que está disponible y tiene un carácter adecuado, lo que como la carne y los huesos es parte integrante de un ente que tiene dentro de sí la disposición de partida para su movilidad. Pero el ente sólo es lo que siempre es y tal como es cuando está establecido en el aspecto²³.

La entidad sensible procede, por tanto, de la materia y de la forma, no de cualquier materia, sino de la que es adecuada en relación con el aspecto y con un fin (*telos*). La disquisición de Heidegger en este texto continuará en el sentido de afirmar que la *morfé* es *physis*, y que la *physis* es *ousía*, un modo de ser, como venida a la presencia, como *alétheia*: “Puesto que *physis* en el sentido de la *Física* es un modo de *ousía* y puesto que *ousía*, en su propia esencia, surge de la *physis* inicialmente proyectada, por eso la *alétheia* pertenece al ser, y *por eso* se desvela como un carácter de la *ousía* la venida a la presencia en lo abierto de la *idea* (Platón) y del *eidos kata ton logon* (Aristóteles), *por eso*, para este último, la esencia de la *kinesis* se torna *visible* como *entelecheia* y *energeia*”²⁴.

Materia y forma no son elementos del compuesto, sino momentos del pensamiento del ente en movimiento²⁵, el cual viene a ser, y en donde la

23. *Ibid.*, p. 232.

24. *Ibid.*, p. 249.

25. Véase, AUBENQUE, P., *op. cit.*, p. 462.

materia pertenece a la quiddidad de la cosa: en los materiales se da la esencia de casa.

Este paso por las interpretaciones de Aristóteles nos permite rescatar para el argumento que aquí nos interesa sostener: la simultaneidad de lo sensible y lo suprasensible en la entidad compuesta, que la causa de la síntesis del compuesto es la *ousía*, que la *ousía* es venida a la presencia y movilidad que viene a aparecer en un aspecto donde la materia tiene que ser adecuada para, que la forma no puede ser pensada como género y separada, sino a partir de la singularidad del ente concreto y por tanto también de la materia que le corresponde en cada caso, que la materia no es lo simplemente in-formado por una esencia que le viene de fuera y es trascendente, sino que tiene un poder de agenciamiento a partir de lo que ella misma es y que por ende el límite (*péras*) en el que surge la entidad sensible puede ser comprendido como una multiplicidad en la que la simultaneidad de sensible-inteligible nos permite introducir el *to ti en einai* y los accidentes por sí.

3. UN GIRO DE TUERCA SOBRE LA FORMA: DEL VIVIENTE AL ENTORNO, REVOLUCIONES SOBRE TELEOLOGÍAS Y MUNDOS CIRCUNDANTES

Pensar el tema de la vida y la morfología, desde una perspectiva biológica, significa en gran medida tomar en consideración las ideas de funcionalidad, instrumentalidad e incluso teleología.

Para comenzar a trazar un camino que permita seguir interrogando acerca de la forma, abriremos ahora la perspectiva kantiana, solamente en cuanto a su definición del organismo y su organización, puesto que, precisamente este término y su vinculación con la función y la finalidad, es lo que nos permitirá conducir la cuestión hacia las ideas de límite y circunstancia, según las cuales queremos pensar las determinaciones de la entidad sensible.

La clásica definición de Kant señala que:

An organized product of nature is that in which everything is an end and reciprocally a means as well. Nothing is in vain, purposeless, or to be ascribed to a blind mechanism of nature. [...] It is well known that the anatomists of plants and animals, in order to investigate their structure and to understand for what reason and to what end they have been given such a disposition and combination of parts and precisely this internal form, assume as indispensably necessary the maxim that nothing in such creature is *in vain*, and likewise adopt it as the fundamental principle of the general doctrine of nature that *nothing happens by chance*. [...] It might always be possible that in, e.g., an animal body, many parts could be conceived as consequences of merely

mechanical laws (such as skin, hair, and bones). Yet the cause that provides the appropriate place must always be judged teleologically, so that everything in it must be considered as organized, and everything is also, in a certain relation to the thing itself, an organ in turn²⁶.

Para Kant esta idea es meramente regulativa y depende de quien juzga y no de la causa eficiente. ¿Qué determina la unidad de la composición? ¿Cuál es, pues, la causa de la composición, de la organización del organismo, tanto interna como en relación con la naturaleza como un todo? La teleología, como idea regulativa.

La idea de teleología del kantismo ha sido ampliamente recusada por la biología contemporánea y por muchas filosofías de la biología, que buscan explicaciones materiales (físicas, químicas e incluso mecánicas) que permitan dar cuenta de la morfogénesis a partir de la organización interna del organismo, y no apelando a lo que podrían denominar como una causa trascendente. Sin embargo, atender al organismo en su organización interna y apelar a la idea de función para explicarlo, muchas veces termina por pretender explicar la entidad sensible viviente a partir de sí misma (aun cuando incluyan perspectivas evolucionistas, que consideran por supuesto poblaciones y especies), y evita considerar la totalidad y también por ende el ámbito trascendental y suprasensible que nos interesa defender.

Si bien la perspectiva kantiana a la luz de la *Crítica de la razón pura* puede ser comprendida como mecanicista, la idea de teleología que introduce en la tercera crítica permite sobrepasar la explicación de los fenómenos desde las partes, para entenderlos desde la totalidad, es decir, rebasar el ámbito de la ciencia, en donde lo fenoménico se explica desde lo fenoménico. Apelar a la totalidad y a la unidad (es decir, a la síntesis del compuesto) permite introducir un horizonte más amplio para lo fenoménico, que lo sitúa en una red de relaciones sin las cuales no sería lo que es. Esto es, en vez de pensar la determinación de la entidad sensible a partir de sus atributos inherentes, de sus partes, de sus elementos (aun así, queda siempre abierta la pregunta por la causa de la unidad de las partes), habría que decir que su determinación proviene también de una totalidad que lo constituye, que lo comprende. ¿Desde dónde y cómo explicar esta condición que va allende lo fenoménico, pero sin ser trascendente? Tenemos la idea de límite y circunstancia, además de los accidentes por sí (*symbebekos kat'auto*) a partir de la lectura que hemos hecho de Aristóteles. La teleología es otro punto a considerar y nos llevará hacia el entorno (biológico, existencial, histórico, etc.), *i.e.*, considerar

26. KANT, I., *Critique of the Power of Judgment*, Cambridge University Press, 2000, § 66. Énfasis en el original.

la determinación de la entidad sensible desde el medio, y para ello echaremos mano del kantismo de Jakob von Uexküll.

Sobre la teleología kantiana, sigo la interpretación de Jacinto Rivera, quien defiende el punto de vista trascendental y reflexivo para pensar la naturaleza, y recupera la teleología para señalar que los fenómenos, tanto en su singularidad como en sus relaciones, requieren una mirada holística que rebase lo meramente objetivo, y que en términos más actuales conduce hacia las posturas que desde la biología defienden la autoorganización y la complejidad:

El mecanismo va de las partes al todo, decía, pero desde su óptica nunca se llega a la totalidad. [...] Pues bien, esta totalidad de sentido, este proyecto, *acota el espacio* y determina él también la dirección del todo a las partes, convirtiéndole en un espacio vivido, existencial, que sería primariamente el cuerpo, y en sentido lato el horizonte de la vida o entorno biológico, donde hay diferencias y paisaje. [...] se nos presentan fenómenos que, al objetivar una cierta totalidad, o sea, en su misma singularidad, se descubren irreductibles al mecanismo [...] el mecanismo aunque constitutivo y por tanto actuante en todo objeto, representa una infradeterminación de lo fenoménico mismo. [...] Al querer avanzar en la determinación más completa posible de los fenómenos, el principio mecanicista habrá de ser tenido en cuenta, pero no bastará, sobre todo no donde los objetos manifiesten un comportamiento holístico y autoorganizativo. Con esto hemos dejado espacio para otro principio de explicación de los fenómenos²⁷.

¿La infradeterminación de lo fenoménico mismo puede ser ultrapasada manteniendo la simultaneidad en la entidad sensible entre la forma y el compuesto, entre lo sensible y lo suprasensible? De lo que se trata es de no renunciar al plano ontológico al explicar la naturaleza, de no renunciar a lo suprasensible para dar cuenta del fenómeno, y de trazar una posibilidad pero que permanezca en el plano de la inmanencia. En dirección a ese camino habrá que hacer todavía un par de decursos más.

El primero, y sólo para señalarlo, porque no será aquí objeto de discusión, es que dentro de ciertas perspectivas de la ciencia, las ideas de autoorganización y complejidad han permitido ampliar el horizonte de interpretación, para buscar que la entidad sensible no sea explicada solamente a partir de sus componentes y elementos internos, sino desde relaciones más amplias que indican hacia la multiplicidad.

El entusiasmo con el que se han tomando estas perspectivas que permiten pensar lo plural ha dado lugar a interpretaciones de lo natural que incluyen el

27. RIVERA DE ROSALES, J., *Kant: la "Crítica del juicio teleológico" y la corporalidad del sujeto*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998, pp. 112-115.

entorno como determinante, y desde allí se han abierto caminos de interpretación que van desde el rompimiento del dogma del determinismo genético, hasta las apuestas por la biología evolutiva y del desarrollo. Incluir relaciones múltiples y plurales que determinan la entidad sensible, más allá del análisis de datos concretos de porciones del organismo vivo tratando de comprender sus funciones a partir de la alteración de genes, implica abrir el terreno de la incertidumbre, puesto que las relaciones pueden ser tantas que uno de los puntos a considerar críticamente es la pregunta por la unidad, esto es, si rebasamos el organismo vivo como unidad, ¿dónde empieza y dónde termina una entidad sensible, podemos hablar de entidades sensibles que son más amplias que el organismo (y sus componentes), por ejemplo, hablar de la relación entre la garrapata y su entorno como una entidad, o hablar de enjambres o de manadas como entidades? ¿Y no es acaso que el organismo es hoy también una entidad incierta en la medida en que no está cerrado sobre sí mismo sino habitado por una microbiota que hace estallar las denominaciones antiguas de identidad en el caso del cuerpo humano? ¿Desde una perspectiva inmunológica, no obliga esta relación con las bacterias a considerar eso que somos como multiplicidades interactuantes y de afectaciones múltiples y aún incomprendidas e incuantificables?

Sin embargo, hay que mantener una cierta sospecha en relación con el entusiasmo que el concepto de autoorganización ha generado, puesto que si bien ha permitido introducir lo incierto y lo múltiple, también hay que considerar que sigue siendo un punto de vista que interpreta lo fenoménico desde lo fenoménico, es decir, que aunque las variables y las relaciones sean más extensas y alcancen a abarcar más ámbitos de lo real que la cuantificación de moléculas, las preguntas sustanciales de la ontología siguen allí flotando. Menciono a este respecto la crítica que hace Evelyn Fox Keller en su análisis de la historia del concepto de autoorganización, porque si bien reconoce que el origen del orden en sistemas complejos presenta un nuevo paradigma en términos de propiedades emergentes y sistemas dinámicos no lineales que posibilita pensar mecanismos inestables para la morfogénesis, sigue estando abierta la pregunta, planteada en términos kantianos, acerca de qué es lo distintivo de una entidad biológica, es decir, la pregunta por su unidad y singularidad (diríamos aquí, la causa de la síntesis del compuesto, que apunta hacia la teleología):

Analyses of nonlinear dynamical systems clearly demonstrate the ease with which complexity can be generated, but notably lacking from such demonstrations is any account of the properties for which Immanuel Kant originally introduced the term self-organization. The patterns that are observed to emerge spontaneously in the systems studied thus far are complex, but they remain

patterns without meaning. Stripes, rolls, whirls, eddies are all phenomena indicative of complex, nonlinear dynamics; they are phenomena that can only be found in systems that share with organisms the property of being open, far from equilibrium, dissipative. But they still lack the properties that make organisms so insistently different from physical systems. Most notably, they lack function, agency and purpose²⁸.

El ámbito inteligible parece ser irrenunciable, aun cuando se vea lo fenoménico en estos términos de multiplicidad y complejidad. Lo fenoménico sigue siendo infradeterminado, falta la pregunta por el sentido, por la unidad, por la causa de la síntesis.

Si bien cierta parte de la biología ha renunciado a la exclusividad de las explicaciones físico-químicas para dar cuenta de lo viviente, el giro que ha dado hacia las funciones y la funcionalidad pero tratando de esquivar el espinoso tema de la teleología, merece ser considerado aquí para seguir indicando en relación a la simultaneidad de lo sensible y suprasensible para pensar la entidad.

La manera en la que los modelos de conocimiento han cambiado en los últimos tiempos ha provocado que las aproximaciones clásicas a los problemas epistemológicos y ontológicos sean relegadas a favor de la búsqueda de diferentes modelos, conceptos y metáforas; es decir, en vez de preguntar “qué es algo”, una pregunta que se enmarca en las fronteras metafísicas, la cuestión ahora tiende a ser algo como “cuáles son sus funciones”.

Concentrarse en las funciones también implica que el movimiento, la acción, los procesos y la temporalidad están en el centro de las explicaciones. Incluso se puede decir, hasta cierto punto, que la forma, o la pregunta por la forma se ha convertido en la pregunta por la funcionalidad (por tanto, se trata de la pregunta por el movimiento).

Hasta dónde la biología usa las ideas de función y funcionalidad para construir explicaciones no es un punto al que quiera referirme aquí de manera específica²⁹. Sólo quiero indicar que, en términos generales, de la genética a

28. FOX KELLER, E., “Organisms, Machines, and Thunderstorms: A History of Self-Organization, Part Two. Complexity, Emergence, and Stable Attractors”, *Historical Studies in the Natural Sciences*, vol. 39, nº 1 (Winter 2009), p. 27.

29. Para un estudio de las ideas de función y funcionalidad a las que me refiero aquí, véase WRIGHT, L. *Teleological Explanation*, Berkeley, University of California Press, 1976; MILLIKAN, R., “In Defense of Proper Functions”, *Philosophy of Science*, vol. 56, nº 2 (Jun. 1989); WOUTERS, A., “Four Notions of Biological Function”, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, vol. 34, nº 4 (2003). No me detengo ahora a explicar sus diferentes definiciones de función.

la ecología, la función juega un papel muy importante, casi sustancial. La idea de finalidad, fin, y claro bienestar y progreso han sido prácticamente prohibidas de este tipo de epistemologías, las cuales aspiran a lograr un modelo de conocimiento que pueda ser fisicalista, es decir, que puede encontrar la causa de la materia en la materia.

Intentar explicar la vida en términos de movimiento y transformación de la materia, manteniendo la argumentación en un nivel cuantificacional, como hace la física, es un esquema limitado, pues lo vivo no es meramente materia y no puede ser comprendido solamente como materia, y eso a pesar del furor de la biología molecular.

Aquí quiero introducir brevemente la aproximación de Uexküll porque permite abrir un camino en el que se rebasa la relación instrumental de la función, para dar cuenta de la relación que el organismo establece con su medio, y a partir de allí intentar dar cuenta de éste, del modo en que llega a ser, pero no por relaciones uno-a-uno, sino por circunstancias y límites, y atiende al mismo tiempo a la idea de teleología como “conformidad a plan”³⁰, lo que hace resonar la posibilidad de mantener el plano sensible y el suprasensible para pensar el modo en que se da lo vivo.

La idea de teleología de Uexküll va más allá de las determinaciones físico-químicas para explicar el desarrollo ontogenético del viviente a partir de relaciones funcionales y con el entorno, lo que significa pensar las relaciones como constituyentes, tanto del viviente como de su mundo (la *ousía* como entidad sensible deviene principio y causa de sus propios accidentes por sí, los cuales son, entonces, constituyentes).

Por eso su propuesta termina siendo tan sugerente para lo que aquí queremos proponer, en la medida en que las unidades son mayores que el organismo (y sus componentes) y son construidas a partir de trazos significantes con el entorno, el cual, a su vez, no es tampoco un espacio extenso, sino construido por interpretaciones (dicho esto con un guiño hermenéutico) que son dicentes para el viviente en particular, no se trata así de un mundo, sino de pluralidades de mundos de acuerdo a las singularidades de los vivientes.

Espacio y tiempo, lejos de ser un *a priori*, son construcciones-efectuaciones que se van generando en ocasión de lo vivo, y lo vivo no cabe en una definición simple, puesto que se con-forma en y a través de su medio, atendiendo a una temporalidad propia (de la temporalidad del árbol a la de

30. “Llamo ‘conformidad a plan’ [*Planmässigkeit*] al poder actuante en el mundo animado con el que debe relacionarse el ajustamiento [*Einpassung*] general de los seres vivos”, UEXKÜLL, J., *Cartas biológicas a una dama*, Buenos Aires, Cactus, 2014, carta sexta, p. 91. Y más adelante señala que: “Una fuerza supraespacial y supratemporal sostiene, mueve y forma todo: la conformidad a plan”, *Ibid.*, p. 94.

la garrapata)³¹. El tiempo humano no es aquí el parámetro del tiempo, ni es tampoco el más originario. Hay más bien que considerar lo singular en su venir a ser a través de relaciones múltiples y significantes. La entidad sensible, entonces, pensada a partir del *to ti en einai*, en donde hay una idea de adecuación (conformidad a plan) con el medio y con lo viviente (esto es, que viene a ser según el límite, en el sentido de *péras*).

El límite no es tampoco ningún *a priori*, no es espacial-extenso ni un espacio abierto previamente dado. Es constituyente-constituido, determinante-determinado o un límite-limitante como lo llama Oñate³². Es simultáneo con aquello que posibilita: la entidad sensible.

Al mirar más de cerca el modo en que Uexküll caracteriza lo que aquí denominamos límite, no basta con señalarlo como *Umwelt* o mundo circundante, esa categoría que ha sido tan cara a filosofías como la de Heidegger³³, Ortega y Gasset³⁴, Agamben³⁵ o Deleuze y Guattari³⁶. Hay que ver la manera en la que se compone³⁷. Hay un *Umgebung* o entorno físico y geográfico,

31. Dice sobre los seres que viven poco tiempo: “Desconocerían también el crecimiento de los árboles, al igual que nosotros el de las montañas. [...] Pero la unidad de cada medida temporal es diferente entre los seres vivos. Unos miden por minutos, otros por segundos”, *Ibid.*, carta tercera, pp. 62-63.

32. Véase OÑATE, T., “Gadamer y los presocráticos. La teología de la esperanza en el límite oculto de la hermenéutica”, *Éndoxa: Series Filosóficas*, nº 20 (2005), Madrid, pp. 795-934.

33. Véase HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968; particularmente el existenciario del ser-en-el-mundo en los parágrafos 12 y 15.

34. Ortega no sólo publicó en la *Revista de Occidente* la traducción de *Ideas para una concepción biológica del mundo*, sino que además, el concepto de circunstancia, que es fundamental en su propia filosofía, se liga con los estudios de Uexküll: “La ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta de cuerpo y su medio particular: de modo que el proceso vital no consiste sólo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también en la adaptación del medio a su cuerpo. Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, citado por JORDANO BAREA, D., “Ortega y la ecología de Jacobo von Uexküll”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, nº 105 (1983), pp. 107-111.

35. Véase AGAMBEN, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-Textos, 2005; donde cita extensamente el famoso episodio de la garrapata, para señalar que aparecería como paradigma del animal que no está cruzado por lo humano y que no es parte de nuestra visión del mundo ni de nuestro habitar.

36. Gilles Deleuze y Félix Guattari emplean también el ejemplo de la garrapata para hablar de la relación entre forma y medio, en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pero de esto hablaremos más adelante.

37. Sigo en esto el estudio de HEREDIA, J.M., “Jakob von Uexküll. Portador de mundos desconocidos”, en: UEXKÜLL, J., *Cartas biológicas a una dama*, ed. cit.

que el animal codifica de acuerdo a su modo de ser, a sus características, este mundo así visto, como interpretable, es un *Merkwelt* o su mundo de percepción, a partir del cual tiene su propio mundo circundante. Es decir, no hay un mundo, sino los mundos:

Ello implica, por un lado, dejar de ver a los vivientes sea como animales individuales aislados y mecánicos, sea como poblaciones estadísticas, y pasar a verlos como un complejo activo sistema de relaciones con el mundo (la unidad mínima de análisis deviene la pareja individuo-medio asociado), y por otro lado, dejar de pensar el medio como espacio físico objetivo o terreno de la competencia y pasar a considerarlo a partir de sus cualidades semiológicas. De modo que, el primer movimiento del concepto de *Umwelt*, nos impele a reconocer en cada especie animal una particular forma de percepción. Cada viviente es permeable sólo a un conjunto limitado de señales, o portadores de significación, que lo desinhiben y lo disponen, siéndole totalmente indiferente e inaccesible el resto del entorno, sus propiedades físicas y su multiplicidad de estímulos³⁸.

El mundo es entonces interpretado a partir de sus cualidades hermenéuticas diría yo –atendiendo a la tradición gadameriana–, en vez de semiológicas. Está sujeto a variaciones individuales que atraviesan los órganos, el cuerpo, los afectos. Y el animal así visto puede ser pensado como un *to de ti* y viniendo a ser desde un *to ti en einai*, en el que la materia (el cuerpo) con su poder de agenciamiento construye el mundo-límite, y hace aparecer la causa de la síntesis, la *ousía*, como simultaneidad, entre el mundo sensible (*Umgebung*, *Merkwelt* y *Umwelt*) y el suprasensible (la teleología de la conformidad a plan).

Es importante hacer notar que cuando hablamos de agenciamiento de la materia y lo relacionamos con el viviente en el caso concreto de la biología de Uexküll, y miramos el modo en qué este recusa fehacientemente las explicaciones físico-químicas y el darwinismo, que juzga como la reducción de lo vivo a procesos quimicomecánicos, estamos pensando la materia –el cuerpo y más que eso, sus componentes, incluso a nivel molecular y genético– no como reductible a explicaciones físico-químicas, como si al estudiar, por ejemplo, la acción de los genes diseccionándolos en cadenas de proteínas y alterando ciertas secciones para observar desarrollos mutantes en el embrión, afirmáramos que es eso lo que produce la forma, en todo caso, un enfoque epigenético sería más conveniente a la perspectiva que estamos aquí desarrollando. En tal sentido, la manera en que Uexküll analiza el cuerpo del animal,

38. HEREDIA, J.M., *op. cit.*, p. 23.

como algo interpretante-interpretable conduce a pensar en diferentes escalas, estratos, niveles con distintas potencias de interacción, lo que hace que la forma sea más bien el resultado de procesos dinámicos que se desenvuelven a distintas escalas, podríamos decir, del medio al nivel molecular. El agenciamiento de la materia no se da más que en simultaneidad con la forma, y ésta, como veíamos releendo a Aristóteles, no sería sino un resultado de uno o varios procesos comprendiéndola desde el *to ti en einai* y los accidentes por sí como *symbebekos kat'auto*³⁹.

Específicamente sobre la forma, Uexküll la entiende desde un kantismo donde el cuerpo tiene un lugar esencial: “¿Cómo se origina la forma? Es evidente que la forma no representa otra cosa que una relación espacial determinada de lugares que pueden ser adornados con distintas propiedades. Sin embargo, las relaciones espaciales de lugar a lugar crean los grados de dirección. La forma es también un tipo de esqueleto espacial revestido por las sensaciones de contenido con la carne de las propiedades”⁴⁰. Pero ante la multiplicidad, tiene que producirse la síntesis, y ésta se lleva a cabo según la apercepción, que repite con Kant y la entiende como “fuerza formativa en su actividad sintética”, pero que interpreta como un órgano: el órgano de la apercepción, el cual crea unidades. Dentro de su kantismo, para Uexküll el mundo es el resultado de la ordenación de la subjetividad. “El mundo entero se derrumbaría, si se quitaran los lugares, las direcciones y el tiempo”⁴¹. Más allá del subjetivismo, sí que podríamos afirmar que no hay mundo sin categorías, que la entidad sensible se da en las categorías y que el carácter trascendental de éstas es sostenible pero con diacronía (porque éstas también devienen).

Y en esta descripción, ¿cómo entra lo animal? Aquel que según Heidegger carece de mundo⁴². Para Uexküll el animal conforma su mundo circundante,

39. Esto también se puede decir hegelianamente, en la medida en que el ente no es algo dado, sino puesto: “Anything which *is*, is to be considered *to exist* not as an *immediate*, but as *posited*; there is no stopping at immediate existence but a return must rather be made from it back into its ground, and in this reflection it is a sublated being and is in and for itself”, HEGEL, G.W.F. *The Science of Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, Capítulo 3, “Ground”, Remark, p. 388.

40. UEXKÜLL, J., *op. cit.*, carta quinta, pp. 76-77.

41. *Ibid.*, p. 81.

42. “La piedra no tiene mundo, las plantas y los animales tampoco lo tienen; pero sí pertenecen al impulso oculto de un ambiente en que están sumergidos. En cambio la campesina tiene un mundo porque se mantiene en lo abierto de lo existente. [...] La piedra se usa y se gasta en la confección del útil, por ejemplo, en el hacha. Desaparece en la servicialidad. La materia es tanto mejor y más apropiada, cuanto más se agota sin resistencia en el ser útil del útil. Pero el templo, al establecer un mundo, no hace que la materia se consuma, sino ante todo que sobresalga en la patencia del mundo de la obra;

partir de los trazos hermenéuticos que hemos ya mencionado: “Los seres vivos y, en especial, los animales son capaces de realizar prestaciones que no son solamente efectos de sus propias propiedades, sino que también pueden unirse por medio de un plano de construcción [Bauplan] unitario a ciertas acciones. Como *sujetos independientes* con un plano de construcción *propio* se presentan al mundo en el que forman nuevos centro para agrupar de nuevo los objetos [Objekte] y convertir una parte de sus propiedades en características nuevas”⁴³. De tal manera, cada animal con su organización corporal forma una unidad con su mundo circundante, y esto produce multiplicidad de mundos circundantes que se oponen a la idea de un único mundo físico, el cual, para el biólogo alemán no es más que un mecanismo yermo.

El origen de la forma, por tanto, estaría en el ajustamiento del ser vivo con el mundo circundante: “El fin de toda formación embrionaria consiste en llenar plenamente este lugar interconectado con el mundo. [...] La conformidad a plan es la potencia del mundo que crea sujetos. Pero un sujeto no es un mecanismo estructurado cualquiera, sino un organismo arraigado en todos los sentidos, y forma con su mundo circundante un haz agrupado y uniforme de relaciones activas.”⁴⁴ Por eso, puede concluir que lo primario es la relación en la generación de las formas, la relación entre las propiedades del viviente y el mundo.

El siguiente giro que da Uexküll es pensar en especies en vez de en individuos, y afirmar que éstas son construidas periódicamente y que deben ser consideradas como una unidad, como un todo y entonces hablar de la forma de la especie como “un entramado enorme” que se ajusta a la conformidad a plan (resuena por supuesto la propuesta de Guattari y Deleuze en *Mil mesetas* en relación con las manadas, con las multiplicidades, con los muchos lobos⁴⁵).

la roca llega a soportar y a reposar, y así llega a ser por primera vez roca”, HEIDEGGER, M., “El origen de la obra de arte”, en: *Arte y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 66-67. El énfasis es mío.

43. UEXKÜLL, J., *op. cit.*, carta sexta, p. 85. El énfasis es mío.

44. *Ibid.*, carta séptima, pp. 103-104.

45. “[...] los tipos de formas deben comprenderse cada vez más a partir de poblaciones, manadas y colonias, colectividades y multiplicidades [...] la embriogénesis y la filogénesis invierten sus relaciones: el embrión ya no manifiesta una forma absoluta preestablecida en un medio cerrado, la filogénesis de las poblaciones dispone de una libertad de formas relativas, no estando ninguna preestablecida en un medio abierto. [...] Nos formamos, adquirimos formas por poblaciones; progresamos y adquirimos velocidad por pérdida. Las dos conquistas fundamentales del darwinismo van en el sentido de una ciencia de las multiplicidades”, DELEUZE G. y F. GUATTARI, “La geología de la moral”, en: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 55.

Una vez que hemos llegado al punto de las multiplicidades para pensar la generación de las formas de lo viviente, y aun cuando después Uexküll hace una investigación sobre los objetos técnicos y los compara con los organismos vivos, argumento que sería de interés desarrollar aquí pero el cual dejaremos de lado, habremos de tomar en cuenta las consideraciones que el teórico finlandés Jussi Parikka lleva a cabo desde Uexküll para pensar una ontología immanente.

Habría que hacer una salvedad. La argumentación sobre la generación de las formas tendría que relacionarse con la técnica, lo tecnológico y los artefactos. Cuando menos porque el vínculo entre Gilbert Simondon y Uexküll permite producir un universo de sentidos en el que la relación entre entidades sensibles naturales y artefactuales nos permite seguir investigando en dirección de las multiplicidades que conforman las entidades, y porque al introducir lo artefactual abrimos también el paso para hablar del arte, el cual, es una vía necesaria para dar cuenta de la generación de formas desde la simultaneidad de lo sensible y suprasensible. Sin embargo, hemos de dejar esta vía solamente indicada.

Del argumento de Parikka quiero rescatar que su mirada sobre los insectos y los enjambres, muy de la mano de las interpretaciones sobre autoorganización y complejidad que hemos mencionado anteriormente, da lugar a afirmar unidades mayores a las del organismo vivo en donde la pregunta por la forma aparece como producción a partir de fuerzas inmanentes en las que el entorno juega un papel fundamental.

Aún más, él dirige la atención hacia las formas que los animales generan en su entorno (siguiendo la idea de mundo circundante), la construcción de arquitecturas, las cuales piensa –de la mano de Deleuze y Guattari– como singularidades. No se trata ya sólo de dar cuenta del viviente, sino también de aquello que produce el viviente, por ejemplo, los panales y hormigueros, haciendo que en ello el poder de agenciamiento de la materia sea preponderante:

If the subject invests in a certain object or milieu, it is as important to say that the object invests in the subject, affording it a certain potential affects. Instead of a representational approach to building and technology, insects suggest a mode of inhabiting and creating space by which they seem to track the contours and of the matter at hand in order to push it toward certain key forms, singularities. [...] insects do not merely “reproduce” ideal models but continuously create them from the grassroots level up, in an emergent manner, so to speak. [...] The solutions found to specific problems are immanent to the functioning of the system, so there is no outside plan governing the action (whether the plan, in our case, would be imposed by genes, instincts, intelligence/rationality, or whatever). Instead, it is a question of bending matter

toward certain locally optimized ends. There is no universal law that would be primary solution to the problem, but the focus is on tracking problems from the intensive matter, where the solutions are found locally from the qualities of the matter –as in the case of an ambulant insect tracking characteristics of building materials found from nature and constructing a nest –not by judging it from outside but by quite concretely following the edges and qualities of matter⁴⁶.

Da que pensar la idea de producción de singularidades desde el mundo animal, puesto que, esa sería precisamente una de las particularidades de la obra de arte, produce singularidades (haecceidades) desde lo material.

En la propuesta de Parikka tratamos con una morfogénesis inherente a la materia. Esta es una de las apuestas más contundentes de este tipo de pensamientos, incluidos allí Deleuze y Guattari, Manuel de Landa⁴⁷ y Peter Sloterdijk⁴⁸, por citar sólo algunos ejemplos. Mas esa morfogénesis no puede ser pensada como un sistema cerrado, sino que, siguiendo a Uexküll, hay que pensar en una tensión y un entrecruzamiento entre el medio y las entidades sensibles (vivientes o artefactuales).

En vez de concluir resumiendo lo aquí dicho, quisiera solamente indicar un camino posible a seguir a partir de los argumentos esbozados: el cruce de lo viviente con lo artefactual. Habría que considerar la técnica y la tecnología como saberes que no son universales, igualitarios y simplemente intercambiables y considerar que sus desarrollos y apropiaciones dependen de los contextos específicos en los que se inserten. Frente a la visión del mundo tecnológico e ingenieril que pretende que tanto el conocimiento como las innovaciones sean una cosa que transita indiscriminadamente entre culturas y fronteras, habría que integrar la tecnología y sus apropiaciones a circunstancias específicas.

Se trataría de pensar apertura distinta del saber y del objeto tecnológico. Esto quiere decir que hay que permitir que objetos y saberes crezcan en un

46. PARIKKA, J., *Insect Media: An Archaeology of Animals and Technology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010, pp. 44-46.

47. La apuesta de De Landa es por una morfogénesis immanente en la que: “matter becomes an active material agent, one which does not need form to come and impose itself from the outside”, DE LANDA, M., “Deleuze and the Genesis of Form”, *loc. cit.*

48. La propuesta de Sloterdijk en ese sentido da que pensar, además de que cruza con la biología y con lo vivo, pero también con la materia y con lo físico; de ahí la idea de la espuma, del siglo XXI como el siglo de la espuma: “Habría que hablar de un descubrimiento de lo indeterminado, gracias al cual –quizá por primera vez en la historia del pensamiento– lo no-nada, lo casi-nada, lo casual y lo informe han conseguido conectar con el ámbito de las realidades teorizables”, SLOTERDIJK, P., *Esferas III*, Madrid, Siruela, 2006, p. 33.

determinado medio y que las condiciones específicas de ese medio le determinen, le concreten. Si algo tenemos que aprender del incesante esfuerzo del cruce de la tecnología y las ciencias de la vida, es que es necesario repensar los contextos de producción y apropiación de lo tecnológico.

¿Qué pasaría si lo pensamos desde lo vivo? ¿Qué cruce saldría de la relación entre tecnología y vida?

Al margen de cualquier esfuerzo biomimético, en el que lo tecnológico emula las formas de la vida o su potencia, y dadas las consideraciones actuales de las ciencias de la vida desde un horizonte complejo (es decir, relacional, ecosistémico), en las que lo vivo no aparece como una unidad autónoma y tampoco como una cosa cerrada sobre sí misma, determinada a partir de su propio código genético, sino inserta en un medio ambiente que lo modifica y lo hace ser lo que es a partir de relaciones múltiples, podríamos ensayar un enfoque hacia lo tecnológico que lo pensara desde allí.

Ni el objeto ni el saber tecnológico se dan al margen de sus circunstancias ni se determinan desde sí mismos. Estas circunstancias, pensadas como medio ambiente, no son sólo el espacio de surgimiento, sino también de crecimiento. Y si bien éstas han sido obliteradas a favor de una universalización y homogeneización crecientes, también podemos regresar a la pertinencia de la circunstancia concreta.

¿Qué quiere decir pensar, desarrollar, producir y apropiarse tecnologías haciendo presentes las circunstancias? ¿Y qué quiere decir pensar las circunstancias de modo que sean efectivamente constituyentes de las tecnologías? ¿Cuáles son sus condiciones de surgimiento? ¿Cómo se transforma mutuamente lo tecnológico y la circunstancia?

No hay aquí tiempo para extenderse en esta posibilidad del pensamiento, pero baste con decir que, en vez de pensar lo artefactual desde la instrumentalidad, podríamos hacerlo desde lo vivo y la generación de formas. La vida se presenta como una apertura, un límite, en el cual lo que es llega a ser. La vida en su formación abre un espacio en el que se dan las relaciones y los procesos, los actos y los movimientos, y en los que por un momento algo permanece. Y luego muere. La vida es precisamente aquello que muere. Justo por eso no puede ser nunca materia ni comprendida como materia, sino a partir de la simultaneidad de lo sensible y lo suprasensible. Hay que pensarla desde sus límites, desde esas circunstancias que independientemente de las escalas, los niveles o las unidades la hacen ser. Estos límites pueden ser teleológicos y orientar hacia un fin, como adecuación, que se da en cada caso, atendiendo a lo que es que va siendo.