



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**UNA MORFOLOGÍA DE LOS BORDES. APROXIMACIONES
CONTEMPORÁNEAS EN ONTOLOGÍA Y ESTÉTICA PARA
PENSAR LAS RELACIONES ENTRE OBJETOS, NATURALEZA
Y SENSIBILIDAD**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
JIMENA LÓPEZ CERVANTES**

**DIRECTOR DE TESIS
Dr. José Ezcurdia Corona**



CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A los que sienten conmigo

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO 1 “LÍMITES”	16
1.1 Del problema del movimiento, el cambio y la sustancia	17
1.2 La operación de individuación	31
CAPÍTULO 2 “FORMACIONES”	46
2.1 Espacio membranal y emergencia	46
2.2 La génesis de la forma	55
3.1 Propiedad intensivas y extensivas	58
CAPÍTULO 3 “CONTACTOS”	67
3.1 La relación como término espacial	67
3.2 Del nexa mecánico, al agenciamiento maquínico	72
3.3 El medio como superficie de contacto	80
3.4 Bordes	85
CONCLUSIONES	89
BIBLIOGRAFÍA	92

“Para hacer un nuevo mundo definitivamente
se comienza con uno antiguo.
Para encontrar un mundo,
tal vez tienes que haber perdido uno.
O tal vez tienes que estar perdido.
La danza de la renovación, la danza que hizo al mundo,
Se ha bailado siempre en el filo de las cosas,
en el borde, en la orilla brumosa”
-
- Ursula K. Le Guin

*Devenir materialismo, derruir las fronteras.
“Comienza la era de los fluidos, la era de amorfo”*

INTRODUCCIÓN

En los últimos años se han presentado varios intentos por reformular ciertos marcos teóricos dentro de las disciplinas filosóficas. Ciertamente este gesto no es exclusivo de la filosofía, sino que atraviesa la producción teórica de saberes y prácticas tan variadas y bastas como la biología, la geología, las artes visuales, las ciencias de la complejidad, la arquitectura y muchas otras. En el ambiente contemporáneo de la crítica y la producción teórico-práctica se ha sembrado el germen de una nueva indagación y ahora nos toca seguir las pistas de estas nuevas rutas.

Entre los movimientos teóricos más destacados y sobretodo relevantes para esta investigación encontramos el posthumanismo,¹ que incluye a diferentes líneas teóricas como los nuevos materialismos, la teoría del actor-red, la teoría del ensamblaje, el realismo especulativo, o el materialismo vitalista,² y cuenta con autores tan diversos como Isabelle Stengers, Bruno Latour, Donna Haraway, Anna Tsing, Jane Bennett, Manuel De Landa o Brian Massumi. El posthumanismo se construye a partir de una crítica radical a dualismos como naturaleza-cultura, humano–no humano o vivo-inerte. Frente a la soberanía y subordinación de lo humano por sobre la de otras formas de existencia, se han buscado nuevas maneras de plantear un realismo no antropocéntrico, es decir, una comprensión de la realidad que no la considere sólo en términos de valores y experiencias humanas. Con lo cual podamos por un lado 1) abordar modos distintos para aproximarnos a las cosas desde las relaciones que entablamos con ellas, — relaciones no supeditadas ni a la primacía de la experiencia subjetiva, ni a la de una consideración identitaria de las cosas o hegemónica de lo humano — y por el otro 2) construir conceptos y metodologías que pongan en cuestión y problematicen los propios límites entre dichas formas.

Uno de los retos más estimulantes para la filosofía contemporánea, así como para otras prácticas³ sobre todo cuando plantean los posibles cruces entre disciplinas, es el de

¹ El término posthumanismo puede englobar una cantidad muy amplia de sentidos, la manera en la que lo voy a utilizar en esta investigación, parte principalmente del texto *Posthuman Ecologies Complexity and Process after Deleuze*, compendio editado por Rosi Braidotti y Simone Bignall que reúne una variedad de ensayos que parten del pensamiento de Deleuze y Guattari para pensar marcos más allá de la preeminencia y jerarquía de lo humano en relación con otras formas de existencia.

² Para un abordaje más completo de cada de uno de estos movimientos teóricos, recomiendo revisar el texto *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism* editado por Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman

³ Principalmente me refiero a planteamientos contemporáneos en campos como la biología, la teoría de la complejidad, la producción y crítica artística, las perspectivas de la geo-estética, la ecología política, el ecofeminismo, los estudios de género y decoloniales, entre otros.

proponer modelos que busquen salir de las explicaciones sustancialistas de la naturaleza de las cosas. Una posible vía para esto, parte de poner especial atención a las cualidades relacionales, procesuales y sensibles por las que las cosas llegan a ser lo que son — perspectiva que será trabajada en esta investigación sobre todo a partir de la siguiente pregunta: ¿Podremos hacer ontologías no esencialistas que recuperen el papel activo de la relación como configurativa del ente? — Habrá entonces que buscar maneras para desarticular los registros identitarios inherentes a los discursos contemporáneos mostrando varias cosas. Por un lado 1) la necesidad de pensar no sólo más allá del antropocentrismo y de sus consideraciones sobre el mundo en términos de espacios humanamente jerarquizados, sino de excavar entre los pilares teóricos que sostienen un proyecto político y ontológico cifrado en categorías identitarias de lo humano y lo no humano, así como de los imaginarios en los que éstos tienen lugar. 2) Que las tensiones que se gestan en medio de los pares de opuestos, posibilitan derivas de las que las cosas son capaces cuando abandonan la cerrazón de la identidad y más bien, recuperan su tendencia a la ficción.⁴ Pues cuando las cosas se alejan de sus sentidos originarios y exploran nuevas direcciones, los límites de sus formas se abren a otras relaciones e imaginarios posibles. Y finalmente 3) la necesidad de mostrar que las cosas no ocurren fuera de ensamblajes materiales que emergen de vínculos complejos y heterogéneos, que ponen en relación elementos que ya no trabajan bajo el supuesto de una separación ontológica *a priori*.

Para desentramar la lógica del binarismo antropocéntrico que rodea y acompaña a los modos de sensibilidad contemporáneos, así como a las valoraciones que hacemos acerca de los elementos del mundo con los que nos relacionamos, será necesario recuperar la discusión respecto a la naturaleza de uno de los problemas fundamentales dentro de la historia de la ontología occidental. Es decir, el problema de la individuación dentro del modelo hilemórfico, el cuál es tradicionalmente conocido por la separación que aplica a los términos de materia y forma, y que entre sus supuestos más relevantes se encuentra la existencia de un

⁴ El sentido en el que me interesa utilizar el concepto de ficción es principalmente en el que lo utiliza Mckenzie Wark cuando señala lo siguiente: “Fact and fiction, in English, would be the two things to juxtapose: a fact is true and a fiction is not. But there’s a weird way in which both words refer to similar sorts of concerns in terms of their origins and etymology: they’re both practices. Fiction comes from *factio*, *ingere*, which means to shape—clay, for example. The word “fiction” comes from making. Interestingly, so does also “fact,” or “factum,” which means event, a thing that happens. There’s a little more agency in fiction than fact, but they’re both actions, events in the world. So there exists a slippage between those two terms. Since I always like to play with language, what if rather than “fact” and “fiction,” we think about “ficting” and “facting”? What if we reengage the acting sense of those words, so as to think them as practices that do things?”

principio formal independiente que funciona como ser permanente y modelo configurativo de lo real, lo que conduce a un pensamiento sustancialista de las cosas. ¿Qué implicaciones políticas encierra una visión sustancialista de la realidad?, ¿qué puede abarcar y hacer posible el modelo hilemórfico?, ¿qué intenciones privilegia y cuáles otras tiende más bien a ocultar?, ¿cómo entender la emergencia de las cosas fuera de la dicotomía entre forma y materia? o ¿cómo trazar nuevas rutas para los conceptos que tejen esta visión del mundo, de las políticas que impone y de las sensibilidades que resisten? Estas serán algunas de las preguntas que guiarán la primera parte de esta investigación.

Habría que empezar a cuestionarnos con más fuerza desde dónde podemos las y los filósofos aportar a la discusión acerca de: las luchas por el reconocimiento de las identidades no hegemónicas, la creación de un pensamiento ecológico no esencialista ni antropocéntrico, así como de abogar por la necesidad de recuperar las potencias de lo híbrido, lo sensible y lo colectivo como estrategia de resistencia frente a la axiomática del poder heteropatriarcal, capitalista y colonialista. Hacer de la propia idea de la frontera que separa e instaura la división binaria, una experimentación respecto a los modos en los que se presenta. Si queremos salir de las lógicas binarias, ¿no valdría la pena quizá concebir dicha frontera, en vez de como aquello que separa un espacio de otro, más bien como el espacio más cercano entre uno y otro? Resignificar la potencia de la oposición, desligandola de su componente excluyente, e indagando en los movimientos que ocurren en el medio. Pues finalmente lo más rico de una oposición, es siempre aquello que ocurre en el medio.

Estas inquietudes tienen múltiples alcances, pero a mi parecer una vía necesaria y que actualmente se ha retomado por parte de los giros post humanistas y neo materialistas, es la indagación por la naturaleza de las múltiples relaciones que tienen lugar todo el tiempo en los procesos por los que atravesamos todos los seres. Pero para poder plantear estas relaciones fuera de una consideración identitaria de los elementos, habrá que someter a crítica a los presupuestos ontológicos que por muchos años han construido una ontología dualista y sustancialista. La dimensión ontológica se coloca en un lugar fundamental al momento de discutir estos problemas, pues es relevante para transformar el imaginario sobre nuestro mundo material y sus posibilidades. Como lo señalan Diana Coole y Samantha Frost:

As Stephen White points out, ontology involves not simply the abstract study of the nature of being but also the underlying beliefs about existence that shape our everyday relationships to ourselves, to

others, and to the world: Ontological commitments in this sense are thus entangled with questions of identity and history, with how we articulate the meaning of our lives, both individually and collectively. From this point of view, thinking anew about the fundamental structure of matter has far-reaching normative and existential implications”.⁵

Si bien la ontología es una de las categorías más oscuras y cargadas de sentido dentro del lenguaje filosófico, ésta no sólo implica el estudio abstracto de la naturaleza del ser, sino también de la realidad material y sensible que de allí emerge y la cual configura todo el entramado de creencias y valores con los que nos ubicamos en el mundo. Si podemos hacer un intento por pensar ontologías distintas que se esfuercen por salir de la lógica de los binarios antropocéntricos, podremos entonces, orientar las respuestas en direcciones novedosas que nos permitan plantearnos no solo respuestas distintas, sino más importante aún, nuevas preguntas. Ontologías materialistas orientadas más bien a los procesos y las relaciones situadas, a la singularidad material de los elementos que se ponen en relación. Si bien, también existe la tentativa de abandonar la necesidad de una ontología para dichos fines, creo que la cuestión sería más bien, construirla desde otro lugares, con una sensibilidad distinta, y apoyándonos en métodos y conceptos que la hagan operar con otros ritmos y densidades. En el caso de esta investigación, la intención será delinear una morfología de los límites materiales pensados a partir del concepto de *borde*, plantear una morfología de los bordes que describa el contorno de las formas y con ello, las devuelven a su dimensión material geológica, espacial y relacional.

¿Cuáles son los límites que circundan las categorías identitarias desde las que pensamos y valoramos el mundo?, ¿qué concepciones de la naturaleza, la espacialidad, la relación, el límite y la corporalidad deberíamos transformar, para dejar de pensar que es sólo desde la idea de individuos ya constituidos, cerrados y cifrados, que las relaciones en el mundo tienen lugar? Los límites de lo humano, del cuerpo, de los objetos y del organismo se han desdibujado desde hace ya varios años. Ahora nos toca buscar otras lógicas con las cuales nombrar las relaciones que los hacen posibles, políticas que hablen de aquello que no entra y escapa precisamente a esa identidad cerrada sobre sí misma, así como otras estéticas que nos permitan entender cómo experimentamos y sentimos dichas relaciones.

⁵ Diana Coole and Samantha Frost, *New Materialisms Ontology, Agency, and Politics*, edited by Duke University press Durham & London 2010, 5pp.

Tejer las rutas de una pregunta o un problema puede hacerse de múltiples formas y una de ellas es acercarse de modo genealógico. Esto quiere decir que toda la fuerza del presente emerge en la búsqueda de estos trazados porque nos tocan y nos conciernen. Las motivaciones originales de esta investigación se encuentran allí; en la exploración de marcos conceptuales distintos con los que pensar, nombrar y alcanzar problemas y preguntas que parecen superadas, pero que han incubado su germen hasta en las más sutiles esferas de nuestro presente. Para la tradición metafísica occidental, uno de los problemas fundamentales que ha atravesado durante siglos los debates filosóficos, ha sido el problema de la oposición entre unidad y multiplicidad, o bien identidad y diferencia. Ya desde la conocida disputa entre el cambio y la permanencia como atributos del ser, disputa que se manifestó en el antagonismo entre Parménides y Heráclito, y que alcanzó una síntesis o punto de fuga en el pensamiento de Aristoteles. Se puede ver en los múltiples esfuerzos por entender cómo era posible el paso del no ser al ser, finalmente una búsqueda por dar cuenta de cómo entender la generación, el cambio y la transformación de los seres en el mundo. El caso de Aristoteles es interesante, pues trata de salir de las aporías parmenídeas sin caer en el extremo del cambio absoluto. Para Aristoteles es necesario aceptar que el movimiento no solo es posible, sino que es constitutivo de la realidad, pero la cuestión será justificar que aunque las cosas cambien, habrá siempre algo que debe permanecer. Aunque nos pueda parecer intuitivo aceptar esta afirmación, lo cierto es que encierra un sin fin de presupuestos y consecuencias ontológicas que adquieren rango político en la medida en que nos hacemos conscientes de la jerarquía que existe entre lo que permanece por sobre lo que cambia. Pues, aunque para Aristoteles el ser se dice de muchas maneras⁶, al final esta multiplicidad de sentidos no está absolutamente privada de unidad, ya que existe un sentido que une y que es primero respecto de los demás, es decir, el de sustancia o entidad. Y es desde allí que se tejerá todo un sistema de valores en relación a los otros modos del ser con respecto a la dimensión primera y privilegiada de la sustancia. Lo cual conduce no sólo a una consideración binaria de lo real, sino también jerárquica. Cuando oponemos lo unitario a lo múltiple, lo universal a lo singular, la materia a la forma, lo genérico a lo específico, lo potencial a lo efectivo y un largo etcétera, estamos siendo profundamente aristotélicos.

⁶ Aristoteles, *Física*, Madrid, Gredos I 3, 186 a24-25 pp.

Una de las intenciones primordiales de esta investigación como se mencionó anteriormente, es la de ir al núcleo teórico que sostiene nuestras consideraciones contemporáneas del mundo. Por lo tanto, una intuición de fondo, es que si queremos proponer marcos conceptuales críticos frente a los desafíos que tenemos de frente, debemos comprender las bases teóricas desde donde se desprenden los modelos que fundamentan nuestra comprensión contemporánea de la realidad, no solo desde donde adquiere sentido, sino también en donde habita el germen de su transformación. La primacía de la idea de sustancia, ya sea desde su justificación, o desde su crítica, es un rasgo que ha atravesado toda la producción teórica en Occidente. Durante siglos, al ser se le consideró sustancia y fundamento sólido e ineludible de toda realidad, lo cual desembocó en una axiomática que buscó determinar a todo ente por su identidad sustancial. La sustancia entendida de este modo, será aquello que permanece a todo cambio, a toda relación de movimiento e interacción, y será primera en rango por sobre cualquier cambio o modificación. El esfuerzo por salir de una visión sustancialista de los individuos, requerirá recuperar la dimensión relacional como constitutiva de sus procesos de interacción, formación y transformación, así como la importancia del contacto, en términos de lo que ocurre en el medio de las relaciones.

Es esta la motivación que vuelve necesario revisar la configuración aristotélica del modelo hilemórfico como punto de partida para poder ensayar rutas y caminos que nos permitan explorar escalas y magnitudes distintas del ser. Para esto se recuperara la propuesta ontogenética de Gilbert Simondon, la cual será fundamental para elaborar un marco conceptual coherente para pensar una ontología materialista que recupere la dimensión sensible entre las relaciones materiales, estirar las conclusiones de la crítica al modelo sustancialista y proponer un marco conceptual que dirija las relaciones en otros términos. Simondon emprenderá una lúcida crítica al modelo hilemórfico, pues éste considera al individuo como el resultado de un encuentro entre una forma y una materia que se encuentran previamente individuadas, donde además los entes son vistos como realizaciones más o menos fieles de formas ideales que previamente los determinan. El núcleo de la crítica se encuentra en el concepto de *proceso*, ya que en los modelos esencialistas, el proceso de adquisición de la forma normalmente pasa inadvertido, pues se piensa que las esencias actúan como modelos manteniendo eternamente su identidad, mientras que las entidades particulares se conciben como meras copias de éstos, asemejándose a ellos con mayor o menor grado de

perfección. El problema básico de considerar al ser como fundamento, es que éste no adquiere forma de individuo hasta que alcanza el momento actual y por eso, unidad e identidad se aplican a la fase posterior de la individuación del ser. Al contrario de esta visión, Simondon busca captar la génesis de los individuos a través de la operación misma de individuación. Promoviendo así una visión procesual, contrapuesta a un pensamiento del fundamento y sustituyendo la idea de ontología por la de una ontogénesis. Se trata pues, de pensar las derivas de una ontogénesis relacional que de cuenta de los cambios de estado, de las transformaciones y de la relación que se juegan entre una materia como flujo energético y potencial de cambio, y una forma, como momento parcial de actualización. Es importante no olvidar nunca la densidad política y afectiva que se juega a la par de estas ideas, pues las categorías identitarias al desarticularse desde lo ontológico, también implican políticas distintas. Me parece necesario advertir que si bien, la primera mitad del proyecto alberga una densidad particular por el tipo de problemas y autores que se revisan, la intención se encuentra más bien en un sentido vital; partir de los presupuestos teóricos del modelo sustancialista, para allí, buscar cómo alejarnos de la comprensión de los individuos cifrados por una identidad y un nombre, y aventurarnos a una experiencia de agentes en relación dentro de sistemas complejos, donde los contacto disloquen la necesidad de las esencias.

Las nociones que tradicionalmente tenemos sobre el tacto, el contacto o la sensibilidad, parecen estar lejos de los *grandes* conceptos ontológicos de sustancia, identidad o unidad, aunque ya desde autores como Nietzsche, por decir lo menos, muchos esfuerzos se han hecho por liberar al ser de su condición de fundamento para permitirle otras derivas. En este caso, la deriva que me interesa explorar es la de la sensibilidad a partir de la noción de contacto. Es desde aquí que la segunda mitad de esta investigación se pone en marcha. Cuando tratamos de abandonar la noción de sustancia y nos inclinamos por el modelo relacional, la densidad de los cuerpos se nos presenta distinta. Los límites entre un cuerpo y otro se desdibujan cuando éstos se piensan como procesos abiertos en formación continua y oscilante, que desestructuran y desarticulan toda forma a priori de fundamentación. Un cuerpo deviene junto a otros cuerpos, produciendo y afirmando relaciones, encuentros y conexiones. Hay que desarticular la preexistencia del órgano sobre la sensibilidad, de la estructura sobre el flujo, y de la forma sobre la materia. Repensar el curso sensible de la corporalidad en espacios diversos que no aparecen exteriores a los cuerpos, sino, la superficie

que emerge, se configura, se informa y se despliega en cada interacción. Es aquí donde la noción de contorno se vuelve fundamental para pensar el contacto. ¿Cómo contornea un cuerpo que escapa a la esencia?, ¿dónde acaba y dónde empieza un cuerpo que no se entiende ya desde su identidad sino desde las relaciones que lo hacen posible? Podemos decir que viendo las piedras del jardín fácilmente conocemos sus límites, pero ¿qué podemos decir acaso del límite que existe entre la piedra y el musgo, o entre el árbol y su sombra?, ¿qué ocurre en el entre de la relación?; ¿cómo se abren las cosas para hacer un espacio entre ellas? Será importante entender que el espacio que se abre en el *entre* de la relación; aquello que se da entre una cosa y otra no las separa, pues el espacio es en sí mismo una relación, y esa será la tesis que buscará defenderse en la segunda mitad del proyecto.

Para esto, será necesario repensar las consideraciones heredadas de la modernidad acerca del espacio como mera extensión, y devolverle sus potencias relacionales. Pensar en un espacio donde la superficie emerge como una cualidad/conectividad en sí misma, que pone en cuestión la oposición entre lo externo y lo interno como órdenes de realidad comunicables. ¿Qué relaciones se gestan desde los espacios de superficie?, ¿en qué parte del espacio se da la relación? Estas preguntas nos plantean la necesidad de pensar acerca de ese límite común a todas las cosas, es decir, el espacio y el tiempo. ¿Cuándo dos manos se tocan, qué tan cerca pueden estar?, ¿cuál es el límite/ la medida de la cercanía? Y más importante aún, ¿cómo medimos ese límite? Entre las cosas están sus orillas, ese lugar de privilegio tectónico que vincula y excluye, que es causa y efecto a la vez. Entre las orillas donde las cosas se abren y se tocan emerge el borde como la superficie de sus contactos. Superficie intersticial de contornos permeables, proceso metabólico donde las moléculas aprendieron a fermentar, síntesis de adenosín trifosfato, membrana simbiótica, aniquilación y caricia; las formas en que puedes atravesar una ola o ella a ti. Un cuerpo ya no se define por lo que es, sino por lo que puede, y lo que puede, se cifra en las posibilidades de sus contactos. Es aquí donde interviene el concepto de *contorno de potencialidad* que nos servirá para repensar la posibilidad de un cuerpo para transformarse. Pasar del campo de la esencia, al de la interacción del contacto. Del mismo modo, un cuerpo no es ya lo que ocupa un lugar en el espacio, ni tampoco el espacio se trata de un lugar o escenario previamente constituido donde las interacciones tendrán lugar. Son las relaciones las que crean el espacio y hacen emerger el medio. No se trata de una interacción entre diferentes tipos de medios; medio físico,

biológico, u otros. Sino de una consideración distinta del medio, así como del espacio y de la propia interacción. Pensar desde y por el medio intuyendo que aquello que se encuentra en el medio de la relación, de la interacción entre el mar y la orilla, entre el cuerpo y la ola es finalmente la dimensión sensible: la sensibilidad.

El medio pensado como límite es aquello que no tiene principio ni fin, que no ha escogido entre el adentro ni el afuera. No es un punto en el espacio, ni pasado ni presente, o futuro en el tiempo. Es una superficie que emerge precisamente en el medio de las oposiciones metafísicas. La jacaranda que crece entre las grietas del pavimento es un canto de resistencia, una protesta vital contra los principios, contra la necesidad de un lugar y un orden de cosas previo que valide y justifique su existencia. Ni en el centro justificador, ni en la periferia justificada. El medio posee la tensión como su cualidad constitutiva, la búsqueda de una resolución parcial bajo la condición previa de una disparidad. Siguiendo a Deleuze, el medio tiene la cualidad rizomática de dislocar la lógica de los espacios de oposición:

Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-ser, intermezzo. El árbol es filiación, pero el rizoma tiene como tejido la conjunción ‘y... y... y...’. En esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser. ¿Adónde vais ? ¿ De dónde partís ? ¿Adónde queréis llegar? Todas estas preguntas son inútiles. Hacer tabla rasa, partir o repartir de cero, buscar un principio o un fundamento, implican una falsa concepción del viaje y del movimiento (metódico, pedagógico, iniciático, simbólico...). [...] Entre las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio⁷

Pero habrá que aprender con Simondon que tal medio es siempre un resultado parcial, contingente y provisorio que emerge de la relación entre los elementos heterogéneos de un sistema, pues tanto el medio como el individuo son resultados parciales del proceso de individuación. Es aquí que valdrá la pena recuperar el concepto Deleuze - Guattariano de agenciamiento (*agencement*), que será fundamental para aproximarnos a un pensamiento material que encuentre en estos ensamblajes heterogéneos, una manera de conceptualizar las complejas formas de interacción entre seres humanos y no-humanos, así como cuestiona las formas de organización entre los elementos, y las posibilidades de su desorganización. Esto implica trasladar nuestra discusión desde una imagen estática del individuo, a una actualización dinámica. El proceso está más cerca del contacto que de la identidad, pues trata

⁷ Deleuze y Guattari, *Mil Mesetas*, Pretextos 56-57 pp.

de nombrar las conexiones y relaciones que propician siempre las posibilidades de una nueva actualización.

Es a partir del concepto de *borde* que brotará todo el sentido de esta investigación. En términos generales, el borde se presenta como una categoría estética. El borde es la sensibilidad, aquello que se encuentra en el medio de la relación, a la manera de un rizoma, pero es además una superficie de contacto, tanto a nivel del tacto, como en un sentido físico y molecular. Hacer una morfología de los bordes implica emprender el recorrido del borde mismo. El de una lógica de los espacios que no solo actúe en la misma superficie que analiza, sino que además haga de la misma noción de superficie una experimentación constante, un espacio que no cargue el peso de la exterioridad ni se disuelva en las trampas de lo interior pensado como íntimo. Recuperar para el espacio no solo su autonomía de la dependencia del sujeto humano, sino su potencia relación y emergente como resultado del contacto. Habrá que redescubrir que el espacio y el tiempo son dimensiones dinámicas que señalan una cualidad actual de las formaciones, y no condiciones de posibilidad fijas y absolutas de las relaciones, sino resultados particulares de interacciones en un sistema de elementos de naturalezas heterogéneas que responden a condiciones energéticas y afectivas específicas.

Hacer una analítica de los conceptos de forma y materia desde sus bordes nos permitirá recuperar la dimensión sensible que sucede en el medio de las interacciones. Recuperar el medio como espacio que emerge y disloca la oposición entre órdenes de realidad, entre modos de existencia, entre el afuera y el adentro; entre el arriba y el abajo. Con ello, poner en cuestión la relación de valores que entablamos con cada uno de esos pares de binarios. Si la materia no es una sustancia desprovista de agencia que requiere el influjo trascendente de una forma, ¿cómo podemos sostener que haya una jerarquía entre unas formas y otras?, ¿cómo delinear los límites claros entre una y otra forma, como si estas fueran diseñadas por moldes eternos que informan una masa amorfa, y no más bien el resultado de complejos procesos de interacciones de elementos heterogéneos? ¿Cómo seguir sosteniendo la jerarquía ontológica que sitúa a lo humano (masculino y hegemónico) por sobre la cadena degradada de existentes, cuando se nos permite habitar el mundo de una materialidad heterogénea? He allí que el sentido de hacernos todas estas preguntas y aventurarnos a reflexionar, recaiga en la siguiente cuestión: ¿Cómo trasladar estas intuiciones desde el terreno abstracto de la ontología, a la dimensión política y estética que le es implícita? Una

reflexión teórica no tiene cabida si no suscita un movimiento del pensamiento y del cuerpo mismo, que nos invite a proponer actualizaciones distintas con incidencia en nuestro presente concreto. Se trata incluso de cuestionar la propia labor y lugar de la filosofía en la realidad contemporánea de nuestro país, haciéndole justicia al sin fin de manifestaciones que desde otros espacios están tratando de resistir a la axiomática del poder que día con día busca capturar e identificar la diferencia que escapa a la norma de la hegemonía. Usar las propias herramientas de la filosofía como instrumentos del pensamiento que no respondan a los proyectos políticos de dominación y exclusión; devolverle a la filosofía la cercanía que debe tener para con la vida, pues finalmente la creación de conceptos no nos sirve para otra cosa más que para construir caminos nuevos para transitarla.

CAPÍTULO 1 “LÍMITES”

A border, like race, is a cruel fiction
Maintained by constant policing, violence
Always threatening a new map. It takes
Time, lots of people's time, to organize
The world this way. & violence. It takes more
Violence. Violence no one can confuse for
Anything but violence. So much violence
Changes relationships, births a people
They can reason with. These people are not
Us. They underestimate the violence.
It's been awhile. We are who we are
To them, even when we don't know who we
Are to each other & culture is a
Record of us figuring that out.⁸

- Wendy Trevino

Hablar de límites es hablar del poder,

Las fronteras que dividen territorios esclavos de gobiernos que le cierran o abren el paso a unos u otros, según el color de su piel y el tipo de cambio de su moneda, no son sólo imágenes de un orden geopolítico.

Una frontera que se entiende como límite de exclusión diseña las coordenadas del espacio, y delimita la potencia de los encuentros.

Una política se define por la consideración material que asume de los cuerpos a los que pone en relación, pues su labor radica en moldear esa materia a partir de una consideración funcional y estratégica del límite.

Que tanto pueda flexionarse un cuerpo antes de romperse dependerá de la rigidez con la que se le haya enseñado a vivir su identidad. Ya sea definirse a partir de circunscribir su forma, o de transformarse atravesando entre sus bordes.

Recordemos que una frontera siempre es una línea, y que aunque las líneas puedan dividir, también pueden ser cruzadas, pues por más que se construyan muros, siempre habrá flores que crezcan en el medio.

Nos toca a nosotxs preguntarnos si aún podremos recuperar la potencia relacional de los límites e invocar una provocación contra los mandatos de solidez. Experimentar nuestra corporalidad fluida y permeable y hacer del desconocimiento de unx mismx hoy, el reto descivilizatorio.

Quizá si comenzamos a cuestionar las densidades materiales con las que aceptamos definir y delinear nuestros cuerpos, logremos acaso derruir nuestras propias fronteras, y así tal vez, dejemos de matar en nombre de una nación, y de dominar y excluir en nombre de una esencia.

⁸ Brazilian Is Not a Race #16

1.1 Del problema del movimiento, el cambio y la sustancia

Para formular una revisión crítica de los presupuestos ontológicos tradicionales que articulan los modos de subjetividad contemporáneos, lo cual nos permita reabrir las rutas de nuevas derivas ontológicas, marcos teóricos, modelos y diagramas explicativos, así como indagaciones vitales, afectivas y políticas, es que me propongo en este capítulo, tejer una ruta que vaya desde los supuestos aristotélicos tradicionales de la sustancia, la materia y la forma, hasta la crítica que Gilbert Simondon hace del modelo hilemórfico. Con esto, espero poder rastrear la potencia conceptual de los términos que enhebran la consideración sustancialista de los entes cifrada en la preeminencia de la identidad y la esencia, por sobre la de otros modos de ser, como es el caso de categorías como la cualidad, la posición o la relación. Así entonces, señalar una vía posible para salir de la lógica esencialista, binaria y jerárquica, y al mismo tiempo, comprender la naturaleza de las relaciones que entablamos con el mundo, de modos distintos. A lo largo de este primer capítulo se trabajará desde la relación que las nociones de materia y forma entablan con otros conceptos clásicos de la ontología aristotélica como son los de esencia, sustancia, accidente, acto, y potencia.

Con Aristóteles la explicación de la sustancia se apoya precisamente en la distinción entre materia y forma, lo cual se conoce como esquema hilemórfico. La materia se concibe como aquello a partir de lo cual algo se engendra y que permanece inherente a las cosas. Por su parte, la forma es más bien, el acto con el cual la cosa alcanza su culminación, aquello por lo cual la cosa se constituye en su ser perfecto, mismo por lo cual un ente es tal o cual; de tal o cual especie, clase o tipo en el orden sustancial, o de tal o cual modo de ser accidental. Es justamente en este núcleo de ideas que la crítica simondoneana cobrará lugar. Pues, para Simondon el punto clave será formular una nueva consideración acerca del ser. Un ser que no es uno, ni una sustancia y tampoco una materia pasiva a la espera de recibir alguna forma. Por lo mismo, el ser es más que la identidad y unidad consigo mismo; idea que se sustituye por la de un proceso de transformaciones continuas. Con ésto, la idea de una forma previamente individuada, estable e idéntica que posibilita la dirección y finalidad de una materialidad inerte queda superada, pues Simondon recuperará más bien la operación misma de individuación. La pregunta por la individuación nos invita necesariamente a cuestionar el modelo hilemórfico que separa y opone materia y forma. Tradicionalmente se consideró que

la materia quedaba relegada por la forma en función de su cualidad mutable, singular, perecedera y variable, lo cual condujo a un dualismo jerárquico que sobrepuso la estabilidad de la forma, por sobre el dinamismo material. La crítica a dicho gesto será el terreno desde donde partirán esfuerzos contemporáneos como los de los llamados nuevos materialismos.⁹ Para este caso en particular, me ceñiré a recuperar principalmente la crítica que Manuel de Landa enfrenta a la idea de la materia como pasividad, a partir de proponer el concepto de *morfogénesis*, con lo cual busca devolverle su agencia y desestabilizar la jerarquía impuesta por la noción tradicional de forma. Para poder entender cómo se da el tránsito entre estas consideraciones, es que me propongo empezar exponiendo de manera general la teoría del acto y la potencia en relación a los conceptos de materia y forma en función al problema del movimiento en el pensamiento de Aristóteles. Este capítulo busca ser primordialmente expositivo, pero a cuenta de señalar que una comprensión correcta de estos conceptos, nos dará herramientas teóricas para cuestionar el peso de su herencia en nuestras consideraciones y marcos actuales.

Ahora bien, como lo mencionan varios estudiosos del pensamiento aristotélico, un rasgo fundamental que debemos recordar cuando nos aproximamos a dicho autor, es el hecho de que Aristoteles está parado en el terreno de un pensamiento cambiante y escindido entre dos modos contrapuestos: por un lado, el deductivismo platónico de la singularidad a partir de la universalidad, y por el otro, el espíritu inductivo de la filosofía natural presocrática. Una de las cuestiones fundamentales a rescatar acerca de la ontología aristotélica, es que al contrario de la visión parmenídea, y posteriormente platónica, para Aristóteles el movimiento no es un rasgo ontológicamente negativo, sino que la mutabilidad y los procesos de transformación de los entes serán una dirección constante en su investigación acerca de la naturaleza. Habrá que recordar que para la ontología parmenídea, contrariamente, el movimiento si es un rasgo negativo, ya que todo cambio pertenecen al ámbito del no ser, pues el ser como concepto supremo y directriz del orden del mundo, se mantiene inmutable y

⁹ En este sentido, entiendo por “nuevos materialismos” o por el llamado giro materialista, a un conjunto de esfuerzos contemporáneos no homogéneos, que comparten entre sí la idea de pensar un realismo no antropocéntrico, a partir de restituir agencia a la materia y repensar el lugar que la perspectiva antropocéntrica juega en la construcción del mundo. Para revisar más acerca de este tema sugiero los siguientes textos: Diana Coole, Samantha Frost, *Toward a new ontology: Matter, agency and posthumanism at New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham: Duke University Press, 2010 o *WHAT IS NEW MATERIALISM?*, Christopher N. Gamble, Joshua S. Hanan & Thomas Nail

absoluto, resguardado bajo el principio de identidad. En el poema de Parménides¹⁰, se nos narra la revelación que la diosa le hace al joven sobre los atributos del ser; ni fue ni será, sino que es a la vez todo en todo momento. No acepta ser sometido ni a la generación ni a la destrucción, es decir, que es eterno, único, inmovil, continuo y carente de principio y fin. Traer esto a cuenta no es una cuestión accesoria, sino que tiene un peso fundamental. Hay que tener siempre presente que los atributos revelados por la Diosa parmenídea, serán las rutas por las que caminará la ontología y la lógica en Occidente, ya sea para seguirlas, o para oponerse a ellas. Aristóteles por su parte, se cuestiona que si lo que llamamos ser, fuera la pura y compacta presencialidad, el movimiento quedaría relegado a una mera ilusión de los sentidos y no podríamos salir de las redes del lenguaje parmenídeo.

Como se mencionó anteriormente, el estudio de la naturaleza es un rasgo fundamental del pensamiento aristotélico. Pero la *physis* griega no es el nombre de una región especial del ente, sino que designa todo cuanto existe en el universo: los astros, la materia inerte, las plantas, los animales y al ser humano. La expresión *physis ónta* es el legado de la filosofía jonia, y apunta a que las cosas provienen y se fundan en la *physis*, que es ella su entidad misma, lo que las hace estar siendo en sus más diversas mutaciones y vicisitudes. Que para ser hay que llegar a ser, y que la *physis* es la gran protagonista del devenir de lo real, de cuanto es y acontece. A partir de esta consideración, es que Aristóteles emprende sus estudios sobre la naturaleza, la cual tendrá como centro temático el estudio del movimiento, el cual tomará en todas sus formas. Uno de sus intereses primarios, es acerca de lo que él llama entes mutables. Estos entes son los que Aristóteles identificó con los seres naturales, aquellos que estudiará en la *Física* o filosofía natural. Dichos entes son mutables en el sentido de estar sometidos al cambio, incluso a las formas más extremas de éste como la generación o la destrucción. Contrario a esto, para Platón, como heredero del ser parmenídeo, el criterio de perfección de los entes, se encontraba más bien en la mayor o menor inmunidad al cambio, donde el criterio de estabilidad quedaría identificado con la triada por excelencia, Bien, Verdad y Belleza. Dentro de su esquema ontológico, se desprende una jerarquía que parte de los entes más estables “las altas ideas”, y poco a poco se va degradando hasta llegar a las realidades más mundanas y materiales que transitan en el tiempo y el espacio, aquellos entes

¹⁰*Parménides* en *Los filósofos presocráticos*, t.1. Trad. Y notas, Conrado Eggers Land, est. Introd. de Conrado Egger Land. España, Gredos, 1978. 410- 484 pp.

que se generan y se corrompen, colocándose siempre por encima los entes inmutables. Aristóteles busca por el contrario, proponer una ontología alejada del platonismo, y da prioridad más bien al criterio de separación o independencia. Cuanto más apto de subsistir por sí mismo, más alto será su rango ontológico. La oposición no se da entre lo cambiante y lo estable, sino entre lo sustancial y lo accidental. Es aquí donde aparece la idea de lo que es *por sí* y lo que es *por otro*. A la sustancia le compete ser en sí y no en otro, mientras que al accidente le compete ser en otro, es decir, ser siempre de una sustancia. Como en el clásico ejemplo del color blanco. No puede existir la blanquitud en sí misma, sino que siempre debe haber tal o cual cosa que sea blanca. Al decir “la pared es blanca”, el blanco es una condición accidental de la pared, pues podría ser de otro modo y esto no modificaría su esencia de ser pared, es decir; el ser una construcción de superficie continua y elevada. Por lo tanto, el ser esencial de la pared tiene un rango ontológico superior en tanto puede subsistir por sí mismo independientemente de los accidentes como el color, el tamaño o la textura, los cuales son ontológicamente inferiores, pues si no hay sustancia a la cual imprimirse, no existen en sí mismos.

La filosofía experimentó con Platón un cambio decisivo respecto a la investigación acerca de la naturaleza. Pues tomó más bien un enfoque esencialista de los problemas. Con él, toda una constelación de conceptos van a cobrar un nuevo significado. La *physis* presocrática antes descrita, pasará a cifrarse bajo el concepto de *eidós* a partir de la pregunta por la esencia de las cosas; aquel registro estable que le es inherente a cada cual y permanece pese a la multiplicidad de los cambios. Desviando así la primacía de la pregunta por la naturaleza, a la búsqueda del conocimiento inteligible de dichas esencias. El *eidós* aparece como la dimensión inteligible de la cosa, el movimiento por el cual se abstraen las diferencias y particularidades espacio temporales en función de la universalidad del concepto. Lo que trae consigo la necesidad no solo de homogeneizar una heterogeneidad elemental, sino una propuesta política que privilegia ciertas cualidades y no otras al momento de la abstracción general. La pregunta por la naturaleza se traduce a una pregunta por la naturaleza de la cosa; una indagación acerca de su dimensión esencial. Pero la *physis* para Aristóteles no tendrá únicamente ese sentido inteligible como en Platón, sino que la indagación gira más bien, en función de la experiencia sensible. Pues Aristóteles nunca fue del todo amigo de las formas, y

desde el principio se interesó mucho más por el dinamismo de la naturaleza que por la imperturbable identidad de las ideas consigo mismas.

Aristóteles repite constantemente a lo largo de su obra que “la naturaleza es principio de movimiento y correlativamente de reposo”, es decir, que uno de los intereses primarios de su filosofía es acerca de los procesos del cambio. Su pensamiento es primordialmente material, al menos en lo que respecta al estudio sobre los entes mutables, es decir, los que están sometidos al movimiento. Pero habrá que comprender qué es aquello que se está entendiendo por movimiento. Es importante antes de desarrollar la lógica de los conceptos aristotélicos, señalar que la idea griega del movimiento está lejos de entenderse desde las categorías modernas de fuerza, espacio y tiempo. No se trata de un cambio de la posición de un cuerpo a lo largo del tiempo, sino de la transformación; del paso de una forma a otra. Pero el movimiento no puede darse en abstracto, sino que siempre se necesita que sea algo lo que cambie, un sustrato o sustancia que soporte la adquisición de una nueva forma y se vaya privando de la forma previa, pues el movimiento es siempre movimiento de los entes, no puede tener una autonomía al margen de las cosas. El cambio puede afectar a las cosas de cuatro formas: sustancial (generación o destrucción), alteración de cualidades, variación de cantidades y desplazamiento espacial. La noción moderna que tenemos del movimiento implica que se ha operado un cambio radical de perspectivas en la consideración de la realidad física y de los objetos, pues ya no se les considera como entidades sino, como fenómenos racionalizables por su referencia a un orden categorial espacio temporal en el que se producen, y al sistema de fuerzas del cual resultan.

Para revisar el problema del movimiento en Aristoteles, se requiere acercarse a dos teorías principales: la teoría del acto y la potencia, y la de la forma y la materia. Ambas enhebran los hilos del modelo sustancialista hilemórfico. Toda investigación o análisis sobre cualquier aspecto relevante del pensamiento aristotélico remite inexorablemente a estas piezas angulares de su sistema. Para Aristoteles el cambio no adopta una estructura dual sino triádica, pues el cambio no implica únicamente el desplazamiento de un estado a otro, sino la adopción sucesiva de al menos dos estados opuestos por un sustrato que permanece a través de la sucesión de las transformaciones. Pues recordemos que el movimiento requiere siempre y ante todo un protagonista; algo que cambia.

La cuestión será explicar el funcionamiento de dichos cambios que se producen en la naturaleza. Para esto se hace uso de los conceptos de forma y materia, y acto y potencia. Ambos pares de conceptos plantean una dicotomía entre el ser efectivamente y el poder llegar a ser, respectivamente. La palabra griega para potencia es *dýnamis* (δύναμις), que tiene el significado de capacidad de hacer o padecer algo. La capacidad de producir un cambio en otra cosa se denomina “potencia activa”, mientras que la capacidad de padecer un cambio por parte de otra cosa se llama “potencia pasiva”. Pero el significado que aquí interesa es el de ser en potencia, es decir la potencia como posibilidad de llegar a ser. En lo que se refiere al acto, Aristóteles utiliza dos términos: *enérgeia* (ἐνέργεια) y *entelecheia* (ἐντελέχεια). En *enérgeia* está presente la referencia a *érgon*, que significa obra o trabajo. Así, lo que está en acto es lo que está trabajando, obrando, ejerciéndose. Y en *entelecheia* está presente la referencia al *télos*, que significa finalidad. Es pues, un movimiento que se realizó, o bien la realización de las cosas en su estado de culminación; la actualización de una finalidad.

Desde aquí podemos ver ya cómo la teoría del acto y potencia, entrará en relación con la de la forma y materia. Abriendo tres caracterizaciones fundamentales: 1) Ante el movimiento, la forma será *télos*, en su doble sentido aristotélico, como aquello que cierra el movimiento, en sentido de finalidad y como la perfección “adquirida” a la cual estaba aquel movimiento naturalmente destinado. La realización acabada que, según la filosofía aristotélica, alcanza todo ente al desarrollar plenamente sus potencialidades contenidas en su dimensión material. 2) Ante la constitución física de los cuerpos la forma es *morphé*, en oposición a la materia *hylé*, es decir la dimensión material de las cosas (la materia de la que las cosas están hechas). Finalmente la tercera caracterización de la forma, 3) cuando se le considera ante la estructura metafísica y cognitiva que surge de la pregunta por la esencia de la cosa, se entenderá más bien como *eidós*. Es la forma como *eidós* la que en su identidad inteligible nos permite conocer lo que hace a la cosa ser lo que es en tanto su esencia.

Aristóteles, entiende el *eidós* en una dimensión a la manera platónica¹¹, pero preponderantemente griega. El *eidós* es el mostrarse de algo que por otro lado, permanece oculto. El *eidós* no es simplemente el aspecto, sino el presentarse de algo en un aspecto, el salir a la luz. Es por esto quizá que dicha noción guarda conexión con lo visible. Pues desde

¹¹ La generalización más utilizada acerca de la teoría de las formas platónicas es la que se presenta en el diálogo *Fedón*

la antigüedad, y con singular importancia ya desde Aristóteles, la filosofía en Occidente concedió al sentido de la vista un lugar de privilegio epistémico con relación a los otros sentidos. Dentro de la etimología de la palabra *εἶδος* además de poderse traducir como forma o idea, como se mencionó anteriormente, también tiene la dimensión de *aspecto* y está estrechamente relacionada con otras palabras como *εἶδος* y *ἰδεῖν* (términos que se relacionan con “ver” o “visión”). Es por esto que tradicionalmente se consideró al mundo que captamos por los sentidos como mundo visible y que se desplegaron infinidad de metáforas acerca de la relación entre el conocer, el ver y la verdad; encontrando una relación directa entre ser y aparecer, considerando al ser desde la expresión de su aspecto y finalmente privilegiando la presencia como su temporalidad más verdadera. Pero es importante señalar que el sentido de la vista para la metafísica y epistemología griega, al mismo tiempo está estrechamente relacionada con el sentido del tacto, pues al final, la indagación acerca del aspecto de una cosa no está tan alejado de la pregunta por la determinación de sus límites y contornos. Como lo señala Deleuze:

El mundo óptico que promete Grecia está ya suficientemente atestiguado por la palabra de la que se sirven para hablar de la idea: *eidōs*. *Eidōs* es un término que remite a la visibilidad, a lo visible: la vista del espíritu. Pero esta vista del espíritu no es puramente óptica. Es táctilóptica. ¿Por qué? Porque la forma visible está relacionada, aunque no fuera más que indirectamente, al contorno táctil. Pero si consideran a Aristóteles, la referencia táctil del mundo óptico griego aparece con toda evidencia en una teoría muy simple que consiste en decir que la sustancia, o que las sustancias sensibles, son un compuesto de forma y de materia. Y es la forma lo esencial, y la forma está relacionada a su contorno. No es sorprendente que la experiencia práctica invocada constantemente por Aristóteles sea la del escultor.¹²

Parece que desde aquí la pregunta por la materia empezaría a cobrar otro sentido, por lo mismo, es importante señalar que la idea que Aristóteles tiene de la materia, no es la misma en todos los momentos del movimiento, pues existen otros tiempos más allá del de la pura presencia, más allá del puro presentarse del aspecto en tanto forma como *eidōs*. Primero encontramos a la materia como 1) momento potencial e indeterminado del movimiento con respecto a ese otro momento determinante y actualizante que es la forma como *télos*. A la materia y la forma como dos partes conceptuales del ente cambiante Aristóteles las llama principios del cambio. A su vez, 2) la materia se entiende tanto en el sentido del material de que algo está hecho, como en el del sujeto o sustrato. “Llamo materia al sujeto primero de cada ser, elemento inmanente y no accidental de la generación y en el que, en caso de

¹² Deleuze G., *En medio de Spinoza* Clase XI. Teoría de la individuación. “El individuo como relación y potencia y las variaciones en el concepto de límite.”

corromperse, se resuelve últimamente” (Física I, 192 a 31-33). No es un dato empírico, sino una suposición necesaria en la conceptualización del cambio. En cuanto a la forma como *morphé*, no hay que entenderlo como algo que se agregue a la materia, pues para Aristóteles, el principio formal es de algún modo tomado del propio substrato material y no proviene de una instancia ajena ni superior. Estos dos principios, materia y forma, constituyen al ente y lo conducen en su articulación de lo potencial y lo actual. Pero la conceptualización del movimiento exige además otro principio que Aristóteles llama privación, un vocablo que también es usado en los tratados de lógica con el sentido de negación. La privación es privación de forma. Lo que Aristóteles quiere decir es que, el movimiento es un llegar a ser desde lo que no es. Un llegar a ser A desde un no-A, donde el término inicial es una privación, por tanto un no-ser respecto de lo que llega a ser, y en esta posibilidad o potencialidad intrínseca consiste el modo de ser que conocemos como material. Si un ser antes no se movía y ahora se mueve, quiere decir que antes tenía la capacidad o el poder de moverse (tenía la potencia del movimiento), y cuando ya ha realizado, decimos que esa potencialidad se ha actualizado (está en acto). Si no existiera esta potencialidad, los seres permanecerían siempre inalterables, es decir, que sería imposible cualquier cambio o transformación. Finalmente, 3) la materia es también un no-ser, pero lo es en el sentido de no ser ahora lo que va a ser después con respecto al momento de la actualización de la forma, de su *entelequia*. Ya desde aquí se apunta a que, aunque la materia y la forma son ambos momentos del proceso del movimiento, no son ontológicamente equiparables, pues la materia al ser un no-ser o privación requiere de alcanzar el momento formal. No se basta a sí misma para explicar su capacidad morfológica, pues se toma a la *entelequia* como un movimiento de la materia que siempre apuntará a un fin determinado, como si ella poseyera dicha finalidad en sí misma perdiéndose todo aquello que se encuentra en medio del proceso, siendo subsumido por la finalidad que condiciona el movimiento y la mutación.

El cambio está, pues, en la transición. Pero aquí hay que mirar con cuidado para no cometer errores. Porque como la transición es siempre de algo, podría parecer que lo que cambia es pura y simplemente la cosa misma; pero el cambio sólo es atribuible a la cosa en lo que tiene de potencial. Aquí Aristóteles sigue a Platón: tenemos que suponer siempre partes conceptuales en la cosa que cambia; algo simple que no puede verse alterado. Hay que recordar que para Aristóteles la forma es también la esencia del objeto en tanto *eidós*, aquello

por lo que algo es “lo que es”. La forma y la materia constituyen una unidad indisoluble; la sustancia, la realidad individual y concreta. De modo que ninguna de ellas tiene realidad ni existencia separada de la sustancia de la que son forma y materia, respectivamente. Pero la materia no es una mera circunstancia, sino que a los entes naturales les es esencial el tenerla desde el punto de vista de su generación, de sus cambios y transformaciones; de su localización, etc. Hay que recordar que si bien la causa formal, es en la filosofía aristotélica, una categoría de determinación, la causa material es un principio de indeterminación. La materia parecería merecer el mismo rango de ser que la forma en el proceso del devenir de los seres, pero a la hora de conceptualizarlos Aristóteles nos dice en Fís. 11-1 que los *physis ónta* son preponderantemente *eidos*, forma, en cuanto principio determinante de su entidad. Es así que a pesar de considerar al movimiento como una categoría positiva del ser, aún así se marcará una jerarquía entre forma y materia. No a la manera de Platón, pero si en la supeditación de la segunda por la primera. Pues lo que hace que las cosas estén siendo lo que son, y lo que nos permite conocerlas es su *eidos*; lo que permanece. La forma no es sólo un estrato necesario del pensamiento o del proceso de intelección como en Platón, sino que es primordialmente aquello que configura en un nivel sustancial cada una de las cosas, lo que internamente las conforma, las modela y las modula como una necesidad que brota del fondo de la *physis* de cada cosa y conduce las modificaciones de su dimensión material. Es éste un enfoque desde el cual podemos entender la teoría aristotélica del movimiento. Aristóteles piensa que esa *physis* de cada cosa no es algo realmente distinto de las cosas, sino lo que internamente las constituye.

En coherencia con la teoría de las cuatro causas del ser, todo cambio se explica en razón de la causa material, que es el sustrato o sujeto que cambia, la causa formal, que es la actualidad que adquiere la materia, la causa eficiente, que es el agente que provoca el cambio, y la causa final, que es el fin por el que se produce el cambio. Es importante recordar que en la teoría aristotélica, el compuesto de materia y forma es indisoluble, de modo que no es posible separar realmente una de la otra, y que dicha separación es sólo posible para el entendimiento. Es decir, la materia y la forma sólo pueden ser pensadas como dimensiones distintas, pero en la realidad, ambas son dependientes una de la otra, pero distintas en función del momento del proceso de cambio. Ambas necesarias, pero de naturaleza ontológicamente distinta. Es desde este trasfondo conceptual que me parece importante acercarme al

pensamiento aristotélico para mostrar cómo el problema del hilemorfismo no es tan simple como asumir que existe una forma y una materia como dos estatutos diferenciados, o dos sustancias como en la modernidad se pensarán a las *res cogitans* y la *res extensa*.

Aunque la forma no es ya, a la manera de Platón, el agregado de una causa externa, sino algo que se encuentra en su misma constitución material, aún así se acepta que el momento material es privativo de forma, y por tanto, carente de la perfección que sólo se alcanzará en el cumplimiento de su finalidad actualizada. La cuestión no es sólo que haya una finalidad a la que cada cosa aspira en su esencia, sino que ésta sea genérica, pues las mutaciones y cambios en los entes están casi determinados por dicha esencia que independiente de las relaciones e interacciones, permanece inmutable y es única. Una semilla es un árbol o una planta en potencia; un niño es un hombre en potencia. Cuando nos encontramos ante el árbol o ante el hombre adulto decimos que las potencialidades de la semilla y del niño, respectivamente, “se han actualizado”. Esta visión teleológica de la evolución o el cambio en los seres fue vista como un paradigma de cambio “natural” y dirigido a un objetivo específico, pero será fuertemente cuestionada ya desde autores como Samuel Butler, o bien más recientemente desde desarrollos de la biología molecular y de las teorías embriológicas. Algo que se desarrollará con mayor cabalidad posteriormente. Pero si bien, habrá que señalar que precisamente aquí se gesta una de las potencias fundamentales de la crítica que se le hace al modelo sustancialista. Pues cuando trasladamos estos conceptos al terreno de lo práctico y lo concreto, nos damos cuenta como marcan y determinan nuestros modos de vida y las posibilidades de definirnos respecto a un sistema de valores. Cuando se naturalizan las categorías y se acepta que hay un paradigma unívoco de actualización, todo aquello que no logre alcanzar dicha idea, será visto no sólo como deficiente, sino incorrecto, y por contigüidad malo e incluso “feo”, ya que se asume que hay un orden natural de las cosas a las que todas deben tender por naturaleza. Lo cual no se queda únicamente en una disparidad y jerarquización formal, sino que recordemos que las categorías de la metafísica están inscritas en los modelos políticos, jurídicos y culturales, y que básicamente todas las políticas de discriminación y segregación, así como la búsqueda por la pureza o la homogeneización ya sea de la raza, la etnia o el género, parten de estos supuestos ontológicos. Pues al final, toda identidad no es más que un proceso de generalización colectiva, nunca neutral y siempre dirigida.

Hay que recordar que para Aristóteles el movimiento no afecta a la esencia misma de las cosas. Hay generación sustancial de los individuos e incluso cambios que transforman su propia condición como en el caso de la metamorfosis, pero no hay cambios de las esencias específicas. Las esencias del mundo son físicamente en general indestructibles, pues al encontrarse en acto puro no aceptan ni la privación ni la potencia. Hay generación y destrucción de tal o cual ente, pero no de la entidad misma. Es desde aquí que podemos ver cómo a pesar de que el pensamiento acerca del movimiento y el cambio ocupan una gran importancia en el corpus aristotélico, hay una preeminencia concedida a la noción de identidad sobre su opuesta, lo cual se trata de un rasgo definitorio y aún constitutivo del bagaje ontológico y axiológico característico de la metafísica occidental. Por ejemplo, en Aristóteles, todas las categorías se dicen en función del Ser; y la diferencia pasa en el ser entre la sustancia como sentido primero y las demás categorías que se le remiten como accidentes. No se trata sólo de que el ser se diga en muchos sentidos (Fís. 185a21), sino de que la multiplicidad es tal, que no hay ningún denominador común que los pueda unificar, ya que el ser no es un género. Las múltiples maneras de ser esto o aquello las expresó Aristóteles mediante su doctrina de las categorías. El ser no es uno sino que se despliega en la pluralidad de las categorías, pues no es lo mismo ser un animal, que ser un color, o ser el doble de algo. Categoría significa en otras palabras, predicado, es decir, lo que se afirma de algo. Aristóteles consideró que todos los predicados podrían subsumirse en diez géneros máximos o categorías¹³. Desde la perspectiva sustancialista aristotélica se concede que: De mi amigo puedo decir que es hombre, que es un animal y, finalmente, que es una entidad. Del blanco decimos que es un color y, por último, que es una cualidad. Del ser doble decimos que es una relación. Algo puede ser una entidad, una cantidad, una cualidad, una relación, un lugar, un tiempo, una posición, una posesión, un hacer o un padecer.

Entonces, si el ser tiene tantos sentidos como hay categorías, ¿no podríamos decir que es el género que las incluye a todas? No, en este punto Aristóteles es determinante afirmando que el ser no es un género. Los géneros supremos del ser son las categorías y no hay nada más allá que las unifique. Para que el ser fuera el género de las categorías, ellas deberían tener algo en común, pero ¿qué hay en común entre una cualidad, una cantidad y una

¹³ Las Categorías forman el primer tratado del conjunto del tratado de lógica de Aristóteles. Presentan a los 10 predicamentos esenciales o categorías de los cuales los relativos forman una categoría. Estas son: Sustancia, Cantidad, Cualidad, Relación, Lugar, Tiempo, Posición, Posesión, Acción, Pasión.

entidad? Son todos significados del ser pero el ser no es un género, pues los significados del ser no presentan una naturaleza común. Parece que lo que tienen en común es la referencia a una determinada realidad que es una. De ahí que usemos “ser” con tantos significados: esta rana “es” un anfibio, “es” verde, “está” aquí, “está” croando. En cada juicio “es” es el verbo que une implícitamente un predicado a un sujeto; por eso se llama ser predicativo o categórico. Pero no todos los predicados son del mismo tipo. Habrá los que son esenciales, por ejemplo, cuando decimos “esto es una rana” o “esa rana es un anfibio”, pues identificamos el aspecto esencial del sujeto, aquello que lo hace ser lo que es. Mientras que también están los predicados accidentales que no identifican al sujeto; sólo lo especifican en diversas maneras. Unos lo cualifican “la rana es verde”, otros lo cuantifican “es una y no dos ranas”, o algunos lo colocan en un lugar “la rana está en el pantano”. Todos aquellos cambios, modificaciones y variables de la sustancia “rana”, que no alcancen la dimensión esencial “el ser anfibio”, serán accidentales, pues poseerán una carencia de autonomía ontológica frente a la sustancia.

Como vemos, todos los predicados del ser se relacionan con uno, precisamente el primero de ellos, que es el de entidad. En *Metafísica* 1003b7-10 Aristóteles señala que todas las cosas se dicen en relación con la sustancia siendo, unas sus afecciones, otras son procesos hacia ella, corrupciones, privaciones o negaciones y así con todo lo demás. Cómo lo menciona Deleuze: “[...] lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido, de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El Ser es el mismo para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas. [...] así como el blanco que se refiere a intensidades diversas, pero sigue siendo esencialmente el mismo blanco”¹⁴

Desde aquí podemos notar dos cuestiones importantes. Por un lado, la diferencia se resume y subsume en la identidad, en la unicidad de la sustancia donde las propiedades particulares, con los particulares modos de ser de cada cosa, se pierden en la unidad del concepto. Da igual la complejidad que engloba una emoción, un color, una hora del día o una vida; como entes sustanciales que somos, debemos aceptar que las intensidades que modulan nuestra existencia se quedan en el registro del accidente. Por otro lado, notar que precisamente la abstracción del concepto requiere hacernos la pregunta por el qué de la cosa.

¹⁴ Deleuze G, *Diferencia y Repetición* 72 pp.

Es decir que la dimensión sustancial pierde la riqueza de todo aquello cuanto determina a la cosa en su dimensión material, singular, y cambiante. Todo aquello que se queda en el medio del ser y que responde a preguntas de otro tipo como: ¿Cómo es?, ¿cuál es su color?, o ¿dónde está? La cuestión sería entonces preguntarnos si la dimensión sustancial es suficiente para hablar de las cosas aún dentro del registro abstracto del pensamiento, y si no podríamos más bien emplear una lógica que buscará hacer visible todo ese juego de diferencias ínfimas, pero definitivas, de las el modelo hilemórfico es deficiente e incapaz de dar cuenta.

Tanto la materia como la forma están en el ente en tanto constitutivos de la sustancia. La forma como *entelequia* debe entenderse como un flujo que informa a la materia y la moldea hasta alcanzar la esencia esperada. La materia es la que porta la mayor energía, la mayor fuerza plástica, mientras que la forma es más bien fuerza limitante. En este sentido, la materia deviene, sólo en función de la forma, al modo del ejemplo del escultor que toma un montón de mármol y lo convierte en escultura, al momento de imprimirla de una forma. La cuestión será preguntarnos, por qué si las formas no tienen existencia independiente de la materia, entonces, la materia no tiene capacidad de agencia por sí misma al margen de la forma. Cuando Aristoteles introduce el componente platónico de la permanencia, es que la forma como *eidos* entrará en una relación de supeditación por sobre la materia. Pues al final del día, el cambio, en definitiva, sólo es posible porque subyace a él algo que “permanece”. Los cambios, transformaciones y contactos por los que un ente está atravesado, están subordinados a ostentar un carácter insustancial, puesto que se encuentran del lado de la privación y de la pura potencialidad, pero si no fuera por la dimensión potencial y dinámica no habría cambio alguno en la naturaleza. No habría movimiento, interacción, mutación, nacimiento o destrucción. Valdría la pena aquí preguntarnos en qué sentido es la posibilidad de la relación, la que le imprime dinamismo potencial a la materia. El principio del movimiento siguiendo al propio Aristoteles está en la materia, la forma está contenida de facto en las condiciones materiales de los entes que le permiten buscar su actualización o condensación, pero el problema viene cuando esta forma es pensada como una finalidad esencial que determina el curso de las mutaciones

Aún cuando la dimensión material de las cosas es la que las provee de su riqueza sensible es decir, las cualidades que provocan los distintos tipos de sensaciones que confluyen en ellas como el color, el sonido, el sabor, la textura, y todo aquello que se

posibilita en el plano de la relación en función de sus determinaciones materiales y sensibles, aún así, para el modelo sustancialista todas estas cualidades sólo tienen sentido porque funcionan en favor de actualizar una esencia y le son accidentales a la sustancia. La manzana es en su esencia, fruto de semillas del árbol del manzano; que sea roja, amarilla o verde no le es esencial. Si es ácida o dulce, crezca en el sur o en el norte, se simbolice como fruta del pecado o de la redención; se pudra o germine; esos son accidentes que en nada afectan ni a su género, ni a su especie. Pues al final, lo que importa es que la imagen que tenemos de ella en nuestro entendimiento inteligible; en su *eidos* y en su forma es la misma. Como si la infinidad y aleatoriedad de factores materiales implícitos no imposibilitara la regularidad de las diferencias, pues éstas seguirán pautas previsibles acerca del estado final al que las cosas aspiran a llegar. Manzanas rojas, verdes o amarillas, pero nunca manzanas con olor a duraznos, nunca manzanas pintadas como protagonistas en un bodegón. Desde aquí nos podemos preguntar si vale la pena conservar la idea de la imperturbabilidad e identidad de la esencia a la hora de dar cuenta de las cosas. ¿Podremos hacer ontologías no esencialistas que recuperen el papel activo de la relación como configurativo del ente? Preguntémosnos entonces, ¿qué significa entonces, un pensamiento que se ubique más allá de la identidad?

1.2 La operación de individuación

Para atisbar las potencias de un pensamiento que se encuentre más allá de la identidad, recuperar las ideas de Gilbert Simondon aparece como una vía fructífera por indagar, pues éste reintrodujo el problema de la individuación en el centro de las discusiones filosóficas, a partir de buscar una resignificación fuera del esquema de la metafísica de la sustancia. Pensar la realidad del ser del individuo ha sido para la ontología una cuestión fundamental, la cual terminó conduciendo al pensamiento a la necesidad de instaurar un “principio de individuación”, que buscaría responder a la interrogante de cómo dar cuenta de las características particulares que le otorgan singularidad a cada individuo. Frente a esta idea Simondon rastrea que la búsqueda del origen de la individuación atraviesa toda la historia de la filosofía, al punto de poder leerla como historia de la sucesión de principios de individuación. Por ejemplo: la *physis* de los presocráticos, el átomo de los materialistas griegos, el *eidos* platónico o la teoría *hylé morphica* aristotélica. Simondon encontrará que

todas estas propuestas comparten dos elementos fundamentales. El primer elemento, es que todas parten de la idea de individuos ya formados, ¿qué quiere decir esto? Es importante que entendamos bien este punto, pues es aquí que radica en gran medida, la importancia de la crítica simondoneana.

Como se trató de mostrar en el capítulo anterior, para la ontología sustancialista aristotélica, el ser se dice de muchos modos, ya sea como cantidad (dos o tres personas), cualidad (jóvenes, altas o viejas), acción (amar u odiar), pasión (ser amado o ser odiado), relación (mayor que, inferior a), entre otras. Es decir, que de una cosa podemos predicar una multiplicidad de modos de ser. La importancia y el rasgo distintivo recordemos, es que para Aristóteles como se mencionó anteriormente, todos estos predicados son impensables si no se le atribuyen a la categoría principal que es la sustancia. No hay manera de predicar algo que no sea predicado de algo en especial, lo cual se vuelve especialmente problemático cuando se piensa que el ser como sustancia a la que se le predicán cosas, no puede ser otra cosa más que una entidad definida por una identidad y una unidad. Es por esto que cuando se explica el proceso de generación y transformación de los seres, se necesita que exista ese algo que siempre soporte la transformación. Un principio sólido y fundamental anterior a cualquier modificación, que organice dichos cambios en torno a la propia identidad de la sustancia, y donde su explicación resida en sí mismo.

El segundo elemento que comparten, es que todos establecen que el principio de individuación debe ser anterior a la individuación misma, susceptible de explicarla de producirla y de conducirla. En el caso de Aristoteles, o bien del modelo hilemórfico, esto se puede entender desde su teoría del acto y la potencia. Pues se piensa que un ente que se genera o se transforma, participa de dos tipos de movimientos, el ser en potencia y el ser en acto. La cuestión es que la idea de potencia contiene en sí el germen de una actualización final, donde el conjunto de posibilidades y capacidades de la sustancia se preparan para llegar a ser algo que ya intrínsecamente se contiene en ella misma. Se pasa entonces de un momento 0 a un momento 1. Todo lo que se encuentre en potencia es de ese modo porque no ha alcanzado su fin y dicho fin es lo único que justifica y conduce el movimiento del ser en potencia. Es entonces que el principio de individuación se encuentra anterior al propio proceso de generación y transformación desde la idea de una forma en acto que aspira a ser actualizada. Desde allí se tratan de alcanzar todas las condiciones de su existencia a través de

principios que llevan en sí aquello que explica que el individuo sea individuo. Simondon señala que estas consideraciones del principio de individuación presentan varios problemas. Por un lado, el principio de individuación, presupone de cierto modo la existencia del individuo del que se busca dar cuenta, y con ello sólo se vuelve relevante en función del individuo ya constituido. Por otro lado, el proceso de morfogénesis pasa inadvertido. Como si se tratara simplemente de una materia que se informó con la esencia formal al momento de alcanzar su finalidad esperada. A su vez, el esquema hilemórfico excluye todas las sutiles y relevantes intensidades y modulaciones que hicieron de cada uno, un individuo singular, pues se ignoran por completo las condiciones tanto de la materia como del medio inherentes al proceso por el que un individuo adquiere forma.

Si queremos plantear una salida al esquema hilemórfico, necesitamos una consideración de la individuación que capte el ser en su centro de actividad. Pero para que la noción de individuación pueda liberarse enteramente del esquema hilemórfico, es preciso llevar a cabo un procedimiento de pensamiento que no apele a la clasificación, y que prescinda de las definiciones de esencia por inclusión o exclusión de caracteres como vimos que sucede bajo el modelo sustancialista. Pues la clasificación que limita a los seres por género común y diferencias específicas, supone la utilización del esquema hilemórfico; es la forma la que da al género su significación en relación a las especies que son materia indeterminada. A esto Simondon nos dice:

El pensamiento que podemos llamar transductivo no considera que la unidad de un ser es conferida por la forma que informa una materia, sino por un régimen definido por la operación de individuación que funda el ser de manera absoluta. Lo que produce la unidad del ser es su cohesión, no la conformidad de una forma con una materia; la unidad del ser es un régimen de actividad que atraviesa el ser, yendo de un lado al otro, convirtiendo estructura en función y función en estructura. El ser es relación, pues la relación es la resonancia interna¹⁵ del ser en relación consigo mismo, la manera en que se condiciona recíprocamente en el interior de sí mismo, desdoblándose y reconvirtiéndose en unidad.¹⁶

Aquí aparece ya una primera caracterización del modelo que Simondon propone para sustituir la primacía de la unidad e identidad de la sustancia, por la recuperación ontológica de la categoría de relación. La perspectiva relacional se volverá fundamental a partir de ahora para

¹⁵ El concepto de resonancia interna le ayuda a Simondon a reemplazar la idea de identidad de las formaciones materiales, por la de una materia que en todas sus expresiones, vibra a una determinada frecuencia, por ello podemos considerarla una materia resonante. Simondon se basa en la mecánica ondulatoria de Louis de Broglie para construir su noción de resonancia interna.

¹⁶ Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, 466 pp.

pensar el proceso de individuación, y la posible ruta de escape del modelo sustancialista. La relación aparece en Simondon como una categoría de primer orden que no necesita la identidad de la sustancia para poder ponerse en marcha. “La relación del ser consigo mismo es infinitamente más rica que la identidad; la identidad, relación pobre, es la única relación del ser consigo mismo que se puede concebir según una doctrina que considera al ser como algo que posee una sola fase; en la teoría del ser polifásico, la identidad es reemplazada por la resonancia interna que deviene, en ciertos casos, significación, y autoriza una actividad amplificante”.¹⁷ La noción de resonancia será importante para entender cómo se da la comunicación transductiva entre diferentes momentos de la operación. Como señalan Deleuze y Guattari:

Así, lo viviente tiene un medio exterior que remite a los materiales; un medio interior que remite a los elementos componentes y sustancias compuestas; un medio intermediario que remite a las membranas y límites; un medio anexionado que remite a las fuentes de energía y a las percepciones-acciones. Cada medio está codificado, y un código se define por la repetición periódica; pero cada código está en perpetuo estado de transcodificación o de transducción. La transcodificación o la transducción es la manera en que un medio sirve de base a otro, o, al contrario, se establece en otro se disipa o se constituye en el otro.¹⁸

Tomemos el ejemplo concreto de una mesa para repensar la dimensión relacional a la luz del modelo sustancial de la causa. La mesa tiene una causa material, en este caso es la madera, los tornillos si tuviera, y bueno, en la cadena de materiales, el árbol, y porque no, la mano de obra de todos aquellos implicados en su fabricación. A su vez, una causa formal, es decir la idea de la mesa, existente en la mente de un artesano, un diseñador gráfico, o una máquina que produce en serie. También se necesita una causa eficiente, lo que ha producido el objeto, ya sea el carpintero o bien, una mueblería multinacional. Finalmente una causa final, aquello para lo que fue producida la mesa en cuestión. Aquí aparecen ya muchos problemas, pues desde la visión sustancialista deberíamos previamente aceptar que como las cosas tienen una esencia para la cual fueron hechas, su identidad está definida por su finalidad. La mesa será ese mueble diseñado para poner en el centro de una habitación específica; un dispositivo de organización del espacio. A la vez, un objeto donde se colocarán ciertos elementos y se congregarán rituales particulares, como la hora del desayuno, o de la cena, es decir, un dispositivo de modulación de los comportamientos. Pues si alguien se sienta en la mesa deja de ser mesa y se vuelve banco, y entonces nos encontramos con

¹⁷ *Ibid.*, 154 pp.

¹⁸ Deleuze G. y Guattari F. *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2010. 320 pp.

problemas acerca de cómo nombrar a los objetos en función de sus usos, de sus identidades, o bien de sus soportes materiales.

Si conservamos la visión hilemórfica, necesariamente debemos aceptar que la materia y la forma se mantendrán en una relación de exterioridad temporal y espacial en el momento de la génesis del individuo. Si planteamos que el principio de individuación es algo externo al propio proceso de individuación, entonces se desprenden una serie de consecuencias teóricas y vitales respecto a los modos de existencia de los cuerpos, los espacios, las relaciones y los contactos. Instaurando así toda una política de la espacialidad, donde las posiciones y los emplazamientos estarán mediados por una idea de finalidad que condicionará los alcances que les son permitidos y limitados a cumplir. Desde la teoría hilemórfica los principios sustanciales que explican el producto de la individuación (materia y forma), son principios anteriores al producto, además de aparecer ya como previamente individuados. Así, el principio de individuación, es decir, la condición misma de posibilidad de los entes, es algo que los precede de forma temporal, y por lo mismo, el proceso de ontogénesis se sitúa siempre de manera posterior. De este modo nunca se explicara la individuación desde la operación misma, pues la operación es considerada como una cosa a explicar, y no como aquello desde donde la explicación puede ser encontrada. Como lo señala Deleuze a propósito de Simondon:

[...] cada operación se realiza entre dos umbrales, uno de los cuales constituye la materia preparada para la operación, y el otro la forma a encamar (por ejemplo, la arcilla y el molde). Eso es lo que le da al modelo hilemórfico un valor general, puesto que la forma encamada que señala el final de una operación puede servir de materia para una nueva operación, pero en un orden fijo que señala la sucesión de los umbrales.¹⁹

Por lo mismo, el problema surge cuando se trata de demostrar precisamente el hecho de que la ontogénesis pueda tener como condición primera un término primero, sobre todo cuando no se comprende que el mismo uso de un término primero implica ya un individuo, o al menos algo individualizable. De este modo se supondría además una sucesión temporal que comenzaría por el principio de individuación como condición de posibilidad constitutiva, posteriormente la operación de individuación pensada casi en términos de creación divina y finalmente la aparición del individuo ya constituido con sus características idealmente constitutivas y con sus potenciales ontológicos ya bien demarcados y listos para actualizarse.

¹⁹ Deleuze G. y Guattari F. *Mil mesetas*, *Op. cit.*, 411 pp.

Una perspectiva de búsqueda que le conceda un privilegio ontológico al individuo constituido trabajara en busca de una esencia ontológica. La esencia de lo humano, de la mujer, del latino, o bien del animal. La visión hilemórfica mantiene la idea de una inteligencia creadora de formas. La forma se piensa como el límite donde la naturaleza se detiene cuando ha alcanzado la actualización de su finalidad. El tiempo se piensa como una suerte de escalera que hay que subir para llegar a un cierto lugar o a un cierto momento de realización absoluta; un momento de actualización de los potenciales individuales de cada ser que garantiza que se ha alcanzado el límite. Este es uno de los problemas más importantes que nos deja la consideración sustancialista del individuo, pues uno de los errores que presenta el esquema hilemórfico consiste precisamente en el hecho de que no autoriza más que una sola forma para el ser individuado, mientras que el ser debe concebirse como algo que tiene varias fases, y eso autoriza que pueda contener varias formas.

La conclusión más grave y fundamental es que la tradición filosófica ha pensado entonces al ser como un individuo, y desde aquí se le han asignado y opuesto las mismas categorías bajo la idea del principio de individuación, considerando que el ser no puede librarse ni de su unidad, ni de su identidad, y todo aquello que se le oponga quedará demeritando. A esto Simondon nos dice “el individuo no es considerado como idéntico al ser; el ser es más rico, más durable, más amplio que el individuo: el individuo es individuo del ser, individuo tomado en el ser, no constituyente primero y elemental del ser; es una manera de ser, o más bien un momento de ser”²⁰. La noción de principio de individuación parece que señala en cierta medida una noción de ontogénesis invertida, pues para dar cuenta de la génesis del individuo con sus caracteres definitivos, hay que suponer antes la existencia de un término primero, un principio que lleve en sí aquello que explicará que el individuo sea individuo y que dará cuenta de su hecceidad²¹.

Pero en la naturaleza no existe el tiempo de la finalidad, la vida toda, actúa en cada momento en que es. No es necesario alcanzar un estado x para considerar que es comienzo o

²⁰ Simondon, Gilbert, *Op. cit.*, 477 pp

²¹ *Haecceitas* (del latín *haecceitas*, el cual traduce "esencia") es un término acuñado por los seguidores de Juan Duns Scoto para describir un concepto que denota las cualidades discretas, propiedades o características de una cosa que lo hace una cosa particular. *Haecceitas* es la "*estidad*" de una persona u objeto, la diferencia individualizadora que existe entre el concepto de "un hombre" (no totalmente concreto) y el concepto "Sócrates" (una persona concreta). *Haecceitas* es una traducción literal del término equivalente en griego a *ti esti* (τὸ τί ἐστι) o "lo que eso es"

fin del proceso, sino que cada una de las fases del despliegue de un potencial son igualmente reales, pues la naturaleza es capaz de admitir más de un orden de cosas. Siguiendo esta intuición, Simondon nos invita a buscar refundar la mirada sobre el ser. Distinguiéndolo del individuo y regresándole su dinamismo y pluralidad. El error sería privilegiar el término constituido, dejando a la sombra la *operación* de constitución, y dejar pasar inadvertidas las relaciones por las que cada individuo llega a ser en cada momento. El término de operación será clave para entender la propuesta simondoneana, así como las futuras aproximaciones al ser y a la relación que de allí emergen. La apuesta de Simondon aparece como una alternativa al sustancialismo de la forma como principio de unidad y modelo de los individuos. Frente a la presuposición de un principio formal a priori que explica la unidad sustancial, sensible e inteligible, Simondon ofrece una serie de rutas por medio de las cuales se intenta escapar de la comprensión del individuo como algo que está presupuesto como algo anterior a la actividad individuante. Lo primero será poner en cuestión la noción que el modelo hilemórfico tiene de la forma y la materia como principios jerarquizables al momento de explicar el ser de la sustancia. Ya no se trata de una materia como condición indeterminada e inerte de lo ente, ni de una forma como criterio de organización de dicha materia. Por el contrario, forma y materia ahora están conectadas a una comprensión del ser dentro de un sistema en tensión, y son vistas como operadores de un proceso más que como los términos previos y absolutos que dejan a la operación relegada a las sombras. La forma, en particular, deja de ser entendida como un principio de individuación que actúa sobre la materia desde fuera, y pasa a entenderse como *información*, otro concepto clave para entender la teoría de la ontogénesis simondoneana.

[...] la información es por tanto un inicio de individuación, una exigencia de individuación, nunca es algo dado; no hay unidad e identidad de la información, pues la información no es un término-, supone tensión de un sistema de ser; sólo puede ser inherente a una problemática; la información es aquello por lo que la incompatibilidad del sistema no resuelto deviene dimensión organizadora en la resolución, la información supone un cambio de fase de un sistema pues supone un primer estado preindividual que se individua según la organización descubierta; la información es la fórmula de la individuación, fórmula que no puede preexistir a esa individuación; se podría decir que la información es siempre presente, actual, pues es el sentido según el cual un sistema se individua.²²

En este nuevo contexto conceptual, la información designa la operación misma de tomar forma, la dirección irreversible en la que opera la individuación, es pues, el arribo de una singularidad que crea una comunicación entre órdenes de realidad. El principio del

²² Simondon G., *Op. cit.*, 198 pp.

individuo es el individuo mismo en su actividad, que es relacional en sí misma, como centro y mediación singular. Simondon nos dice que las cosas, en cuanto se individualizan, están necesariamente implicadas en una red de relaciones, no relaciones entre cosas propiamente dichas, sino de relaciones entre relaciones.

[...] si la relación tiene igual rango de realidad que los términos mismos, como hemos intentado mostrar en los ejemplos precedentes, debido a que la relación no es un accidente en relación con una sustancia, sino una condición constitutiva, energética y estructural, que se prolonga en la existencia de los seres constituidos, entonces las formas a priori de sensibilidad que permiten captar relaciones [...] no crean una irremediable relatividad del conocimiento. Si la relación tiene efectivamente valor de verdad, la relación en el interior del sujeto y el objeto pueden tener valor de realidad. El conocimiento verdadero es una relación, no un simple vínculo [rapport] formal, comparable a la conformidad de dos figuras entre sí. [...] el conocimiento no es una relación entre una sustancia objeto y una sustancia sujeto, sino relación entre dos relaciones una de las cuales está en el dominio del objeto y la otra en el dominio del sujeto.²³

Si el individuo es captado no como término de una relación, sino como resultado de una operación y como teatro de una actividad relacional que se perpetúa en él, se define entonces con relación al conjunto que constituye junto con su complementario, que es del mismo orden de magnitud que él y existe a su mismo nivel luego de la individuación, es decir, su medio asociado. Pero dicho medio o sistema energético constituyente, no debe ser concebido como un término nuevo que se añadiría a la forma y a la materia, sino que es la propia actividad de la relación, la realidad de la relación entre dos órdenes que comunican a través de una singularidad. Se sustituye la idea hilemórfica del molde que concibe la toma de formas como una impronta abstracta a una materia incapaz de generar sus propias potencias morfogenéticas. Se reemplaza la idea de la esencia como molde, por la de una modulación que piensa la toma de forma como relación de fuerzas y materiales. La materia no le debe nada a la forma cuando deja de esperar volverse sustancia.

Matter is never naked matter, any more than form is pure; rather, it is as a materialized form that the mold can act on matter that has been prepared, that has the capacity to conduct the worker's energy from point to point, molecule by molecule. The clay can eventually be transformed into bricks because it possesses colloidal properties that render it capable of conducting a deforming energy while maintaining the coherence of molecular chains, because it is in a sense "already in form" in the swampy earth. In such a description, the individuation of a clay brick appears as an evolving energetic system, which is very different from how hylomorphism sees it, as a relation between two terms that are alien to one another.²⁴

²³ Ibid., 89-90 pp.

²⁴ Combes Muriel, Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual, The MIT Press, 2012. 3 pp.

La materia es un hacer constante que no cede a la idea de una permanencia como captura de su potencial de individuación en una temporalidad actual y acabada. Simondon no busca la explicación de la génesis de los individuos en un principio abstracto (sustancia materia o forma), sino en el proceso mismo de ontogénesis, en la materialidad con sus efectivos, reales, y particulares procesos de individuación. El cambio fundamental de la ontología sustancialista a la ontogénesis simondoneana, será transformar la idea de individuo como entidad primera, idéntica, autónoma e indivisible, que centraliza todo el flujo de información en el momento de la actualización de una forma. Habrá desde ahora entonces que desviar la mirada hacia los factores que permiten que los procesos de individuación sean posibles.

Otro de los aspectos fundamentales de la crítica simondoneana radica en la consideración que tiene del devenir, pues nos recuerda que “La oposición entre el ser y el devenir puede sólo ser válida al interior de una cierta doctrina que suponga que el modelo mismo del ser es la sustancia”.²⁵ A lo largo de la historia de la filosofía, el individuo ha servido de “modelo del ser”. Pero para Simondon, el individuo es una “fase del ser”, no es todo el ser, sino un cierto momento o estado. Desde esta perspectiva, el ser existe por fases. Según la palabra elegida por Simondon, el ser es “polifásico”, lo que significa que tiene varias fases, las cuales se encuentran estrechamente relacionadas entre sí. Por lo tanto, se piensa en un pluralismo de las fases donde el ser incorpora informaciones sucesivas. En la ontogénesis de las fases, mientras una se alcanza las otras fases siguen latentes y al mismo tiempo, siguen siendo completamente reales en términos de cualidad y cantidad. Las fases no son marcas de una sucesión temporal sino que el devenir es entendido como un modo del ser, el modo por el que este se desfasa y se produce. El individuo es múltiple en tanto polifásico, múltiple no como si contuviera en él una pluralidad de individuos secundarios más localizados y momentáneos, sino en tanto es una solución provisoria, una fase del devenir que conducirá a nuevas operaciones. A la capacidad del ser de repartirse en fases o de desfasearse respecto de sí mismo la denomina devenir, pero es importante recordar que las fases no son las marcas de una sucesión. No hay nada preestablecido como un orden rígido de sucesión. Debido a eso, el modelo de transformación que presenta Simondon es cualquier cosa menos normativo. Y es justamente por ello que Simondon nos dice que “La noción de forma debe ser liberada del esquema hilemórfico para poder ser aplicada al ser polifásico”²⁶.

²⁵Simondon G., *Op. cit.*, 26 pp.

²⁶*Ibid.*, 473 pp.

La oposición entre ser y devenir es la herencia de una ontología del ser como sustancia individuada donde el devenir es una fuerza que altera desde fuera. Contrario a esto, Simondon destituye esta oposición, asignando al devenir la cualidad de ser una “dimensión del ser”. No se puede decir entonces, que el ser está en devenir, sino que el devenir es ontogénesis. Si nos colocamos fuera del devenir para describirlo, justamente perderíamos lo único característico del devenir que merece ser descrito. El individuo ya no sería entonces el único modelo del ser, sino una fase y, si la individuación corresponde a la aparición de fases, entonces, la realidad preindividual es el punto cero donde no existe fase alguna.

La noción de realidad preindividual será uno de los conceptos más fundamentales de la ontogénesis simondoneana, y debe entenderse como la reserva de devenir que aloja todo ente; como el albergue de sus potencialidades, y la carga energética que explicara las transformaciones. No por ello debe pensarse como una identidad o unidad previas en un sentido temporal. Lo preindividual no contiene posibilidades preformadas, por lo mismo, está mucho más cercana a lo virtual que a lo posible, pues no se trata de un entramado de intenciones y finalidades. Como lo señala Combes, la realidad preindividual es más bien, una *potencia de mutación*: “a power of mutation. In fact, the non-self-identity of being is not simply a passage from one identity to another through the negation of the prior identity. Rather, because being contains potential, and because all that is exists with a reserve of becoming, the non-self-identity of being should be called more-than-identity. In this sense, being is in excess over itself.”²⁷ La forma y la materia en tanto componentes de una sustancia responden al modelo de unidades e identidades previas, pero la operación de individuación requiere una manera de entenderse que explique el proceso no desde un lugar de previa unidad estable, sino de un sistema tenso sobresaturado que implicase un equilibrio metaestable, pues la individuación se manifiesta en un sistema que contiene potenciales y encierra una cierta incompatibilidad consigo mismo. La realidad preindividual no es una instancia a priori en términos deterministas, sino una condición energética. La forma pasa a entenderse como la actualidad estructural y funcional, y la materia como reservorio energético de potenciales.

Simondon sustituye la idea del ser estable por el concepto de metaestabilidad, aquello que permite como diferencia de potencial un cambio de fase. Objetando del mismo modo la

²⁷ Combes M. *Op. cit.*, 3pp.

unidad, pues la individuación implica una relación constituyente y plural con un medio de individuación que actúa como medio metaestable, y dicho medio no es nunca ni idéntico, ni homogéneo. La individuación no agota toda la realidad preindividual, ya que un régimen de metaestabilidad no es solamente mantenido por el individuo, sino también impulsado por él.

El individuo sería captado entonces como una realidad relativa, una cierta fase del ser que supone antes que ella una realidad preindividual, y que aún después de la individuación no existe completamente sola, pues la individuación no consume de golpe los potenciales de la realidad individual [...] La individuación debe ser considerada entonces, como una resolución parcial y relativa que se manifiesta en un sistema que contiene potenciales y encierra una cierta incompatibilidad en relación consigo mismo²⁸.

El individuo constituido reserva consigo una carga asociada de realidad preindividual, animada por todos los potenciales que la caracterizan. El principio de individuación, en el sentido estricto del término, es el sistema completo en el cual se opera la génesis del individuo. La metaestabilidad es posible mientras exista en el sistema la tensión entre lo individual y las cargas de energía potencial del orden de lo preindividual o lo virtual; es esta tensión la que propiamente configura un sistema de individuación. Antes de toda individuación, el ser puede entenderse como un sistema que contiene energía potencial. Si bien esta energía se activa dentro del sistema, se llama potencial porque requiere una transformación del sistema para estructurarse, es decir, actualizarse de acuerdo con las estructuras funcionales implícitas en dicho sistema.

La relación no puede ser jamás concebida como relación entre términos preexistentes, sino como régimen recíproco de intercambio de información y de causalidad dentro de un sistema que se individúa. La relación existe físicamente, biológicamente, psicológicamente, colectivamente como resonancia interna del ser individuado; la relación expresa la individuación, y está en el centro del ser. Para que la relación de ser a ser sea posible, hace falta una individuación que envuelva a los seres entre los cuales existe la relación: esto supone que exista en los seres individuados una cierta carga de indeterminado, es decir de realidad preindividual que ha pasado a través de la operación de individuación sin ser efectivamente individuada. A esta carga de indeterminado se la puede llamar naturaleza; [...] auténtica realidad cargada de potenciales actualmente existentes como potenciales, es decir como energía de un sistema metaestable.²⁹

Es solo por la condición metaestable del sistema que se permite el tránsito entre las fases, pues el campo preindividual es el campo intensivo de una posible individuación, donde cada una de las fases es una configuración de relaciones específicas. Todo surgimiento de un individuo desde una dimensión preindividual debe ser concebido como la resolución de una

²⁸ Simondon G., *Op. cit.*, 78 pp.

²⁹ *Ibid.*, 467 pp.

tensión entre potenciales que pertenecen a órdenes de magnitud antes separados. Siguiendo a Simondon entonces, “La individuación debe ser considerada entonces como resolución parcial y relativa que se manifiesta en un sistema que contiene potenciales y encierra una cierta incompatibilidad en relación consigo mismo, incompatibilidad compuesta por fuerzas en tensión tanto como por la imposibilidad de una interacción entre términos extremos de las dimensiones”.³⁰

Una individuación es relativa como un cambio de estructura en un sistema físico, un cierto nivel de potencial se conserva, y son aún posibles otras individuaciones. La realidad preindividual es entendida entonces como la coexistencia de órdenes heterogéneas de magnitud, y cuando una singularidad establece comunicación entre ellos resolviendo así esta disparidad se forma un sistema de individuación donde se encuentra la presencia de energía potencial. Simondon nos dice pues, que el sistema se encuentra entonces en un estado de equilibrio metaestable pues esta naturaleza preindividual restante y asociada al individuo es una fuente de estados metaestables futuros de donde podrán surgir nuevas individuaciones.

Tal individuación no es el encuentro de una forma y de una materia previas que existen como términos separados anteriormente constituidos, sino una resolución que surge en el seno de un sistema metaestable rico en potenciales: materia, y energía preexisten en el sistema. Ni la forma ni la materia bastan. El verdadero principio de individuación es mediación, que supone generalmente dualidad original de los órdenes de magnitud y ausencia inicial de comunicación interactiva entre ellos, luego comunicación entre órdenes de magnitud y estabilización.”³¹

Estas cargas preindividuales, siendo plenamente reales, son el reservorio energético que caracteriza la vitalidad a la que está sometido todo sistema en el tiempo, es decir, su posibilidad de transformación singular. Un sistema cerrado, estable, es un sistema muerto, en el sentido en que ya no cuenta con tensiones problemáticas por resolver, o si se quiere, con potenciales heterogéneos que le permitan seguir deviniendo autónomamente. El equilibrio estable en un sistema es el que se alcanza cuando todas sus transformaciones posibles fueron actualizadas, es decir, como en el caso de un principio de individuación como condición anterior que agota la realidad del individuo en el momento en que éste es engendrado. En cambio, un equilibrio metaestable no condiciona las potencialidades porque no las contiene de forma preformada.

³⁰ *Ibid.*, 26 pp.

³¹ *Ibid.*, 30 pp.

Simondon sustituye la identidad de la sustancia por la relación primera y plural. Existe una condición previa que es la existencia de una diferencia fundamental, es el estado de disimetría energética que define a todo sistema metaestable, a esta diferencia fundamental Simondon la llamará disparidad. Se trata pues de un desequilibrio potencial que nunca termina de resolverse, sino que es la posibilidad de la producción de una dimensión nueva. Deleuze recupera de Simondon esta consideración de que la individuación se da por diferenciación intensiva; los individuos son así pues, el resultado de procesos intensivos preindividuales donde existe un plano material de cantidades intensivas. El individuo se produce por modulación allí donde un campo preindividual resuelve su diferencia de intensidad inicial en disparidad. Pues, una característica del ser es precisamente su capacidad de desfasarse en relación consigo mismo y de resolverse en este desfase, fruto de una incompatibilidad inicial rica en potenciales que son fuente de futuros estados metaestables. El ser, al desfasarse da nacimiento siempre de manera simultánea a un individuo que mediatiza estos órdenes de magnitud dispares y a un medio con igual nivel de ser que el del individuo. A partir de esta sobresaturación inicial el ser homogéneo, pronto se estructura y deviene, conservando estas tensiones y potenciales en forma de una estructura, y posibilitando nuevas individuaciones. El ser está dado por completo en todas sus fases pero tiene una reserva de devir que le permite seguir desfasándose de sí mismo y transformando sus potencialidades, pues la individuación dejaría de pensarse como un resultado y pasaría a entenderse como una operación. Dentro de esta operación, se trata más bien de un ser individuado que de un individuo real, es decir un individuo individuante, un individuo individuándose. El individuo es aquel que conserva con él su sistema de individuación. Esto quiere decir, que el individuo metaestable cuenta con un exceso de preindividualidad que se presenta como problemática, como verdadera potencia de devenir.

En pocas palabras, la oposición entre los órdenes energéticos de un sistema en estado de equilibrio metaestable, produce una serie abierta de elementos intensivos, todos positivos, que nunca expresan un equilibrio final, sino un número ilimitado de estados estacionarios y metastásicos por los que tanto el sistema, como el individuo y su medio asociado atraviesan. Es por esto que es preciso considerar al ser, no como sustancia, sino como un sistema tenso, sobresaturado, por encima del nivel de la unidad. Simondon nos dice que es preciso abandonar el esquema hilemórfico para pensar la individuación; pues la verdadera

individuación no se reduce a una adquisición de forma. La operación de individuación es un fenómeno mucho más general y mucho más vasto que la simple adquisición de forma. Se puede pensar la adquisición de forma a partir de la individuación, pero no la individuación a partir del paradigma de la adquisición de forma.

El medio para Simondon no es nunca homogéneo ni uniforme, sino que está originalmente atravesado por una tensión entre dos órdenes extremos de magnitud que el individuo mediatiza cuando llega a ser, es un entorno metaestable que se modifica a la par que el individuo en un orden transductivo, pues en el centro están las relaciones, lo que posibilita también el intercambio de energía de un sistema metaestable a otro que se expresa en una formación determinada, la cual puede entenderse también como la conservación de energía efecto de las interacciones de un proceso material continuo de transformaciones. La transducción es justamente la manera en que un medio sirve de base a otro, o, al contrario, se establece en otro, se disipa o se constituye en el otro.

Desde el punto de vista de la individuación, esto querría decir, siguiendo a Simondon que específicamente la relación con el medio no podría ser considerada, antes y durante la individuación, como relación con un medio único y homogéneo, sino que el medio es él mismo sistema de individuación; agrupamiento sintético de dos o varios grados de realidad sin intercomunicación antes de la individuación.

Ahora bien, en este caso, los medios asociados están en estrecha relación con formas orgánicas. Una forma orgánica no es una simple estructura, sino una estructuración, una constitución del medio asociado. Un medio animal como la tela de araña no es menos "morfogenético" que la forma de organismo. Realmente no se puede decir que sea el medio el que determina la forma; pero, por ser más compleja, la relación de la forma con el medio no es menos decisiva. En la medida en que la forma depende de un código autónomo sólo puede constituirse en un medio asociado que entrelaza de manera compleja los caracteres energéticos, perceptivos y activos conforme a las exigencias del propio código; sólo puede desarrollarse a través de los medios intermediarios que regulan las velocidades y las tasa de sus sustancias; sólo puede concebirse en el medio de exterioridad que mide las ventajas comparadas de los medios asociados y las relaciones diferenciales de los medios intermediarios. Los medios siempre actúan, por selección, sobre organismos completos cuyas formas dependen de códigos que esos medios sancionan indirectamente.³²

Habría que pensar entonces al individuo como un entorno de individuación, entorno donde se entretajan las relaciones como espacios donde se juega el proceso de su individuación constante, pues el individuo no se puede entender aisladamente sino a partir de

³² Deleuze G. y Guattari F. *Mil mesetas*, *Op. cit.*, 58 pp.

las relaciones que lo entretejen y en las cuales se juega el devenir de su individualidad. El devenir no sería entonces una fuerza que altera desde fuera al individuo ya constituido sino una dimensión del ser por la que el ser deviene desfasándose o continuándose a sí mismo en relación con su medio asociado. Por lo tanto no es tampoco un individuo estático, sino en proceso constante de individuación. Pero hay que recordar que la individuación no es el resultado del devenir, sino el devenir mismo en tanto ambos se encuentran profundamente entramados. Y la relación a su vez, no es el resultado de una interacción entre dos o más términos ya individuados, sino que tiene rango de ser y es primera con respecto a los términos. La relación se desarrolla también al interior de una nueva individuación, pues es un aspecto de resonancia interna de un sistema de individuación. El individuo no es un término absoluto, sino un término relativo y relacional que no absorbe en sí todo el ser de la relación. “[...] la relación no brota entre dos términos que ya serían individuos; es un aspecto de la resonancia interna de un sistema de individuación; forma parte de un estado de sistema. Ese viviente que es a la vez más y menos que la unidad”.³³

Como se ha revisado hasta ahora, el pensamiento de Simondon es muy relevante para pensar una filosofía más allá de la noción de forma. La noción de forma debería tener que ver mucho más con aquella dimensión que contornea un cuerpo, aquello que se gesta en el proceso de un recorrido que no termina. Todo recorrido implica un espacio, un contacto y una transformación. Por eso mismo, la forma no puede referir ni a una esencia idéntica, ni a un estado de la materia condensado y terminado. Sino que debe recuperar su actividad en tanto proceso de formación. La ontogénesis de los individuos, es decir, el proceso por el cual los individuos llegan a ser, no puede estar separada de los flujos energéticos que enhebran lo vivo, lo humano y lo inerte en tanto realidades materiales que se implican en sistemas complejos y heterogéneos. La realidad puede entenderse no como el conjunto de sustancias que responden a una teoría de las causas que determinan sus efectos, relaciones, mutaciones y deseos, sino como una red de articulación de ensamblajes y relaciones que se extiende con y más allá de lo antropocéntrico.

El esquema hilemórfico no es solamente no adecuado para el conocimiento del principio de individuación sino que conduce además a una representación de la realidad individual que no es exacta, pues “hace del individuo el término posible de una relación,

³³ Simondon G. *Op. cit.*, 32 pp.

mientras que el individuo es, por el contrario, teatro y agente de una relación.”³⁴ Los organismos están en un estado de completa transicionalidad, pues dejan de ser individuos sustancializados y se conciben como individuos metaestables; como zonas de indeterminación ontológica. Pues no hay organismos completos y absolutos, sino transiciones individuantes. Desde este punto de vista, parece posible comprender por qué las representaciones antagonistas de lo continuo y de lo discontinuo, de la materia y de la energía, de la estructura y de la operación, sólo son utilizables bajo la forma del modelo sustancialista que define aspectos opuestos y extremos de los órdenes de realidad entre los cuales se instituye una irresoluble incompatibilidad. Pero la operación de individuación es el centro activo de esa relación; es el proceso mismo por el que el ser se desdobra dejando de lado cualquier consideración binaria de oposición y jerarquización entre pares, pues como nos recuerda Simondon lo importante para encender la relación no es la oposición entre dos órdenes, sino aquello que se encuentra en el centro. Hacer de la condición de disparidad, el motor energético de la individuación.

³⁴ Simondon, *ibid.*, 84 pp

CAPÍTULO 2 “FORMACIONES”

“Todo es mezcla de cuerpos. Los cuerpos se penetran, se fuerzan, se envenenan, se mezclan, se retiran, se refuerzan o se destruyen como el fuego penetra en el hierro y lo vuelve incandescente, como el predador devora su presa, como el enamorado penetra al amado.”

- Deleuze

2.1 Espacio membranal y emergencia

La filosofía de Simondon nos deja muchas enseñanzas, pero una fundamental será mostrarnos que un pensamiento acerca del individuo no tiene sentido si no se capta su génesis en el seno de la operación de individuación a la luz de la heterogeneidad de las relaciones que lo hacen posible, pues en la toma de forma hay una serie de interacciones entre fuerzas y materiales que son decisivas para explicar su génesis y transformación. A partir de lo que hemos revisado en el capítulo anterior, podemos aceptar que no es necesario encontrar un principio ajeno a la materia misma para dar cuenta de los modos de existencia y de sus transformaciones. La materia ha dejado de ser una sustancia disponible para la aparición de formas de organización superiores a ella misma. La morfogénesis, emerge así como el campo de estudio del nacimiento de la forma, de la forma de las montañas, los tejidos, las piedras, las plantas, las nubes, y por qué no, los afectos en tanto procesos inacabados en constante actualización, y resultantes de una variedad heterogénea de elementos en relación. En estos procesos, los individuos somos entendidos como productos no dirigidos por ninguna inteligencia puramente ideal o trascendente, sino que la materialidad constitutiva de las formaciones, es capaz de expresarse sin ayuda ni de una instancia externa, ni de una dimensión antropocéntrica, dominante y directriz.

Una comprensión de la materia de este tipo, le devuelve necesariamente su agencia en función de su capacidad morfogenética, y articula elementos suficientes para abandonar la idea de un modelo sustancialista que determina los procesos de cambio y transformación tanto del individuo como del medio. Es necesario recordar que como nos mostró Simondon, no se puede tomar al individuo separado del medio en el que éste se individua, pues entre ambos se produce el proceso de individuación, y ambos son resultantes. Tampoco debe entenderse al medio como condición a priori de posibilidad del individuo. Más bien, como

señala Sauvagnargues a propósito de Simondon: “No se puede separar al individuo de su medio, ambos resultan de esa operación de individuación que los produce juntos.”³⁵ Pues el ser deviene desfasándose o continuándose él mismo en relación con su medio asociado. Aquí la noción de sistema, entendido como sistema abierto se vuelve fundamental. La noción de sistema es uno de los conceptos más cercanos a la vida cotidiana. Siempre que tratemos de entender qué es, pensemos en algo tan simple como cuando le decimos en la calle “buenos días” a alguien, y él o ella nos contesta con un saludo, eso significa que hay allí un sistema de interacción. Señalar esto, nos podría conducir a pensar en una perspectiva que asuma que ciertos análisis socio culturales no deberían ignorar la perspectiva material de las cosas, pues ambas se conectan y se implican precisamente desde nociones como las de sistema en tanto diagrama de organización. En un sentido biológico, un sistema puede pensarse como una unidad morfológica y funcional que permite que haya interacciones entre el interior y el exterior de un espacio, de un cuerpo, o bien, entre un sistema y otro; más aún entre un elemento y otro de un sistema. Los límites entre el exterior y el interior no son límites de exclusión, sino que en el medio es precisamente dónde se encuentra la potencia de la interacción. Dichas interacciones pueden tomar la forma de información o energía de transferencia, además de poner en relación elementos heterogéneos, pues implican las capacidades de los seres para organizarse, y en función de dicha organización, crecer, metabolizar sustancias, responder a estímulos externos en mayor o menor medida, reproducirse, transformarse, enamorarse, aniquilarse o morir. Una pregunta que podríamos hacernos aquí es ¿Cómo entran en relación los elementos del sistema? Hasta ahora hemos aceptado abandonar la idea de individuos previamente constituidos que entran en relaciones de exterioridad, así como la idea de que el medio es el espacio donde las relaciones tienen lugar, al modo de una sustancia extensa que se queda al margen de la relación, y donde solo acepta la causalidad como su lógica. Contrariamente, recuperamos lo que Simondon nos dice en relación al medio asociado:

Pero el sistema energético en el cual se constituye un individuo no es más intrínseco con relación a este individuo de lo que es extrínseco; está asociado a él, es su medio asociado. El individuo, por sus condiciones energéticas de existencia, no está solamente en el interior de sus propios límites; también se constituye en el límite de sí mismo y existe en el límite de sí mismo; sale de una singularidad. La relación, para el individuo, posee valor de ser; no se puede distinguir lo intrínseco de lo extrínseco; lo que es esencial y verdaderamente el individuo es la relación activa, el intercambio entre lo intrínseco

³⁵ *Ibid.*, 32 pp

y lo extrínseco; hay extrínseco e intrínseco con relación a lo que es primero. Lo que es primero es ese sistema de resonancia interna, singular, de la relación allagmática entre dos órdenes de magnitud.³⁶

Ahora bien, antes de seguir me parece necesario señalar un punto que a partir de ahora se volverá fundamental, y es la crítica a la oposición entre el espacio interno y externo. Pues parece que sostener esta oposición nos devuelve a un binarismo espacial donde se pierden las potencias de lo que ocurre en el medio de ambos espacios, en el *limite* como superficie de contacto, donde entran en relación los elementos del sistema, y donde se encuentra la riqueza energética que conducirá el proceso y la operación de las siguientes individuaciones. Pues recordemos que lo que es esencial y verdadero es la relación activa, y la relación al no ser nunca relación entre elementos, sino relación entre relaciones, se encuentra en el medio de aquello que las hace posibles. Esta consideración nos permite ver que el entorno no es el espacio a priori sobre el que aparecen, en el sentido de fenómenos, individuos abstractos y desencarnados de su materialidad relacional con todo lo que esta implica. Sino que el espacio mismo aparece como una masa amorfa cargada de energía potencial dispuesta a actualizarse; una relación en sí misma, un campo de integración funcional en donde la norma la da la potencia del contacto, y no la regulación de la forma.

A plant, for instance, establishes communication between a cosmic order (that to which the energy of light belongs) and an inframolecular order (that of mineral salts, oxygen, etc.). But the individuation of a plant does not only give birth to the plant in question. In dephasing, being always simultaneously gives birth to an individual mediating two orders of magnitude and to a milieu at the same level of being (thus the milieu of the plant will be the earth on which it is located and the immediate environment with which it interacts)".³⁷

El proceso de individuación no se detiene en el momento en el que se alcanza un individuo como producto, en este caso la planta. Sino que, a través del proceso habrá una constante génesis de formaciones dependientes unas de otras que mutarán, se transformaran, se implicarán y se aniquilaran en relación a las condiciones materiales del sistema al cual pertenezcan (las condiciones físicas y atmosféricas del ambiente, el clima, la naturaleza mineral del suelo, las relaciones simbióticas entre organismos, e incluso las condiciones agrarias y políticas que atraviesan al territorio). Recuperado a modo de ejemplo, la noción vitivinícola de *terroir* que tomamos prestada para una descripción ontológica. El *terroir* se presenta como el diálogo que se da entre la planta, el tipo de uva, la tierra con sus minerales específicos, la ubicación, la temperatura, el modo de cultivo, así como con otros factores.

³⁶ *Ibid.*, 83pp

³⁷ Combes M. *Op. cit.*, 5 pp.

Esta noción nos ayuda a comprender una dimensión distinta del medio que no tenga como premisa la idea de una separación y exterioridad de los elementos que se ponen en relación. Valdrá la pena ya desde aquí asumir que si la noción de medio adquiere tanta relevancia en la explicación del proceso de individuación, éste no puede entenderse como un espacio previo y absoluto que contiene a los elementos y los pone en relaciones de exterioridad, por lo que necesitamos entonces una consideración distinta del espacio y de la relación. Es por esto que introduciré el concepto de *condición membranal del espacio*, con lo cual, se busca tensionar la lógica de oposición entre lo externo y lo interno dentro de los procesos relacionales. La noción de *condición membranal del espacio* busca sustituir la experiencia de oposición, por la idea de un espacio de permeabilidad que permite entender a los individuos como formaciones resultantes de interacciones heterogéneas, donde las propiedades que los constituyen no les son esenciales sino emergentes como resultado precisamente de una acción recíproca entre un medio que no es nunca absoluto ni estable. No es nunca ni un medio exterior, ni un medio intermedio, sino, un medio asociado, con sus características energéticas, y perceptivas. Donde las relaciones no se dan nunca entre términos ya previamente constituidos y donde las interacciones no se dan entre una exterioridad y una interioridad, sino en la *superficie de contacto*.

Ahora bien, aquí podemos preguntarnos por qué escoger a la membrana para explicar dicha modalidad del espacio. Una membrana crea un campo expandido de relaciones y movimientos a veces conflictivos que oscilan entre el interior y el exterior, y se emplea como objeto límite o como lugar de conexión. Pues bien, en los procesos de intercambio energético, es la membrana la portadora de las relaciones. Es importante señalar que no es posible tampoco hablar de ella en términos sustanciales ni absolutos, pues ninguna se comporta del mismo modo en todo momento. Su grado de fluidez depende de la temperatura y de su composición química. La presencia de ácidos grasos insaturados favorece la fluidez, mientras que la presencia de colesterol la endurece y reduce su permeabilidad.³⁸ Mencionar esto no es solo una suerte de manual de anatomía, sino la manera de construir metáforas que trasladen el modo de funcionamiento de la materia, hacia una comprensión diferente acerca de la espacialidad y de las categorías ontológicas que explican las relaciones. La idea de condición membranal del espacio no solo le devuelve permeabilidad al límite que existe entre el fuera y

³⁸ Javier Buceta; Elka Koroutcheva; Juan Manuel Pastor, *Temas de Biofísica*. UNED (2006). 117 pp.

el dentro, sino que además, muestra cómo el espacio no es un concepto absoluto. Por el contrario, es el resultado de las condiciones materiales de los elementos que pone en relación. Y ya sea que estos entren en relaciones de potencia o de privación, los resultados de esas interacciones no serán tampoco nunca absolutos.

El mundo del individuo sucede en sus contactos, pues el individuo se individúa y es individuado antes de toda distinción posible entre lo extrínseco y lo intrínseco. ¿Cuál es la medida de la cercanía cuando el límite deja de rendir cuentas a la forma y se difusa para seguir los rastros de la formación? Deleuze dice en *Lógica del sentido* refiriéndose a las membranas: “[...] ellas llevan los potenciales y regeneran las polaridades; ponen en contacto precisamente el espacio interior y el espacio exterior, independientemente de la distancia. El interior y el exterior, lo profundo y lo alto, sólo tienen valor biológico gracias a esta superficie topológica de contacto.”³⁹ Aquí emerge la relevancia de las membranas como superficies de contacto, pues ellas llevan los potenciales y regeneran las polaridades; ponen en contacto precisamente el espacio interior y el espacio exterior, independientemente de la estancia de lo que se relaciona. El interior y el exterior, lo profundo y lo alto, sólo tienen valor gracias a esta superficie topológica de contacto.

Se puede decir entonces que la estructura de un organismo complejo no es solamente la integración y la diferenciación; es también esta instauración de una mediación transductiva de interioridades y de exterioridades que van desde una interioridad absoluta hacia una exterioridad absoluta a través de diferentes niveles mediadores de interioridad y de exterioridad relativa; se podría clasificar a los organismos según el número de mediaciones de interioridad y de exterioridad que ponen en marcha para el cumplimiento de sus funciones.⁴⁰

La noción de condición membranal del espacio, funciona a la par de una génesis de individuos que toman las potencias de la heterogeneidad para explicarse a partir de las relaciones que lo hacen posibles. Recordemos que no hay más grado de ser en el individuo que en el medio, pues no son sustancias distintas ni modos distintos del ser.

Ahora bien, como hemos revisado, la forma no está dada de antemano, sino que es el resultado de la operación que implica una individuación. El rasgo que vamos a rescatar ahora, es la cuestión de las propiedades resultantes de dicho proceso. La idea será sostener que las propiedades no necesariamente deben ser entendidas como universales, esenciales y necesarias a las cosas, sino más bien como resultados emergentes de las relaciones que se dan

³⁹ Deleuze. *Idem*.

⁴⁰ Simondon *Op. cit.*, 336

en los procesos de génesis y transformación de los individuos dentro de un sistema de individuación. La emergencia⁴¹ o el surgimiento hace referencia a aquellas características o procesos de un sistema no reducibles a las propiedades partes constituyentes. El concepto de emergencia se relaciona estrechamente con el concepto de autoorganización, y se define en oposición a los conceptos de reduccionismo y dualismo. Por ejemplo, la defensa de las propiedades emergentes en la explicación de la génesis de los individuos, es sostenida por ciertas teorías biológicas, especialmente la biología evolutiva del desarrollo⁴² que se opone al reduccionismo genético que considera a la ontogénesis como resultado de un mapeo lineal entre genes y caracteres fenotípicos. En particular, se defiende que el desarrollo animal es resultado de la interacción no lineal entre distintos niveles organizativos (genético, celular y tisular) irreducibles entre sí. Organización que se espera, no implique una visión jerarquizada. Para decirlo con Deleuze, la idea de forma deja de entenderse como una instancia irreductible y absoluta en la dirección de génesis del individuo, y más bien se vuelve dependiente del código referido a un medio asociado.

Realmente no se puede decir que sea el medio el que determina la forma; pero, por ser más compleja, la relación de la forma con el medio no es menos decisiva. En la medida en que la forma depende de un código autónomo sólo puede constituirse en un medio asociado que entrelaza de manera compleja los caracteres energéticos, perceptivos y activos conforme a las exigencias del propio código; sólo puede desarrollarse a través de los medios intermediarios que regulan las velocidades y las tasas de sus sustancias⁴³

Pues “Los esquemas de evolución ya no obedecerían únicamente a modelos de descendencia arborescente que van del menos diferenciado al más diferenciado, sino también a un rizoma que actúa inmediatamente en lo heterogéneo y que salta de una línea ya diferenciada a otra”.⁴⁴

Este cambio de perspectiva en la comprensión de la forma, necesariamente implica pensar las propiedades de las cosas de otro modo. Tradicionalmente una propiedad ontológica se ha entendido como aquello que puede predicarse como atributo o cualidad de un sujeto.

⁴¹ El concepto de emergencia es muy discutido en ciencia y filosofía debido a su importancia para la fundamentación de las ciencias y las posibilidades de reducción entre las mismas. Resulta igualmente crucial dadas las consecuencias e implicaciones que tiene para la percepción misma del ser humano y su lugar en la naturaleza. El concepto de emergencia ha adquirido renovada fuerza a raíz del auge de las ciencias de la complejidad y desempeña un papel fundamental en la filosofía de sistemas, la filosofía de la mente y la filosofía de la biología.

⁴² El epigenetismo es la teoría embriológica según la cual el organismo no está preformado en el cigoto, sino que se desarrolla como resultado de un proceso de diferenciación a partir de un origen material relativamente homogéneo.

⁴³ Deleuze G. y Guattari F. *Mil mesetas*, *Op. cit.*, 58 pp.

⁴⁴ *Ibid.*, 16 pp.

Por ejemplo, “la sangre tiene la propiedad de ser roja”. Las propiedades son uno de los modos de relación que puede haber entre el sujeto y el predicado y puede entenderse como un modo de presentarse del ser, una cualidad o característica que se expresa de cierto modo y puede ser percibido de una manera específica. Por lo tanto, es a partir de dichas propiedades que podemos distinguir a qué tipo de formación nos referimos. Es decir, si podemos percibir cierta forma, olor, textura, color, dimensiones, densidad, etc podemos considerar a qué tipo de individuos nos referimos.

La cuestión será mostrar que las propiedades de las cosas no son esenciales, sino que son emergentes. ¿Qué quiere decir esto? Que las propiedades como extensión, masa, volumen, densidad, temperatura, etc, no pueden entenderse sin la idea de la operación del sistema de individuación desde donde estas se vuelven posibles. El olor de ciertas flores, frutas, o materiales, no es una cualidad esencial y absoluta, como si se tratara de un catálogo de perfumes en la vitrina de un dios creador que escoge y asigna cual será el modelo absoluto del aroma de cada cual. Sino que el olor del durazno por ejemplo, emerge como resultado de una serie de relaciones entre reacciones químicas entre moléculas; ácidos grasos y alcoholes, una mezcla compleja de gases, vapores y polvo, así como del sistema sensorial olfativo, y toda la memoria olfativa detonada en las interconexión cerebrales de quien percibe. Por ejemplo, la mayoría de los ésteres, aldehídos y cetonas de más de 4 átomos de carbono tienen aromas frutales. El amoníaco es producido naturalmente en el suelo por bacterias, por plantas y animales en descomposición y por desechos animales y es esencial para muchos procesos biológicos, o bien, el ácido sulfhídrico que se encuentra naturalmente en el petróleo crudo, gas natural, gases volcánicos y manantiales de aguas termales, barcos pesqueros y alcantarillados, todos estos, dadores de experiencias olfativas muy distintas.

Para el modelo sustancialista, las propiedades de un organismo le vienen ya determinadas bajo la forma que se le asigne, por el contrario, para un modelo de ontogénesis relacional, las propiedades emergen siempre de la interacción, y no le son esenciales a los individuos. Este rasgo fundamental habrá que tenerlo siempre presente. Las propiedades al ser emergentes, mutan y se transforman en y con el medio a lo largo del proceso en su génesis y en su descomposición, en la medida en que se propician contactos y se tejen relaciones de distinta naturaleza. Relaciones bioquímicas, moleculares, fisiológicas, afectivas, y un largo etcétera. Pues el rasgo distintivo de los sistemas, es precisamente como se mencionó antes, el

de conjugar elementos heterogéneos. Esto a su vez, es lo que le proporciona la riqueza a la interacción, y las posibilidades de su transformación. Pues lo viviente no sólo modifica su relación con el medio, sino que se modifica el mismo, inventando nuevas estructuras e introduciéndose él mismo en la axiomática de los problemas al nivel de lo virtual. Como lo señalan Deleuze y Guattari

La emergencia de materias de expresión (cualidades) es la que va a definir el territorio. Veamos un ejemplo como el del color, de los pájaros o los peces: el color es un estado de membrana, que remite a estados internos hormonales; pero el color sigue siendo funcional y transitorio, mientras está unido a un tipo de acción (sexualidad, agresividad, huida). Por el contrario, deviene expresivo cuando adquiere una constancia temporal y un alcance espacial que lo convierte en una marca territorial, o más bien territorializante: una firma. Lo fundamental no es saber si el color vuelve a tener funciones, o cumple otras nuevas en el seno del propio territorio. Eso es evidente, pero esa reorganización de la función implica sobre todo que la componente considerada ha devenido expresiva, y que, desde ese punto de vista, su sentido sea el de marcar un territorio. Una misma especie de pájaro puede implicar representantes coloreados o no; los coloreados tienen un territorio, mientras que los blanqueemos son gregarios.⁴⁵

La idea de forma como sustancia que subyace a todo cambio, pasa a entenderse en función de las cualidades energéticas del sistema en el cual el individuo se individúa, y de las condiciones funcionales de dicho sistema. El molde no imprime una forma abstracta a una materia también abstracta, sino que modula las propiedades de una materia siempre cargada. Pues la materia tiene esa propiedad positiva que le permite ser modulada. Se reemplaza así, la noción de molde por la de *modulación*. “La forma pura ya contiene gestos, y la materia primera es capacidad de devenir; los gestos contenidos en la forma encuentran el devenir de la materia y lo modulan”.⁴⁶ La idea de molde debería, más bien, entenderse como una suerte de presión que se ejerce sobre la materia, que detiene parcialmente el movimiento de otros factores dentro del sistema. No funciona en tanto que forma, sino en tanto que límite energético en cada momento del proceso de individuación. Pero el límite aquí no se entiende como línea divisoria entre espacios- tiempos excluidos, sino como lo más cercano entre uno y el otro. La zona de permeabilidad que les permitirá intercambiar elementos e influir energéticamente entre ellos, posibilitando así, que el proceso de individuación continúe, y la formación alcance nuevas actualizaciones. “En efecto, las cualidades expresivas o materias de expresión entran, las unas con las otras, en relaciones móviles que van a “expresar” la

⁴⁵ *Ibid.*, 321 pp.

⁴⁶ Simondon, *Op. cit.*, 52 pp.

relación del territorio que ellas trazan, con el medio interior de los impulsos, y con el medio exterior de las circunstancias”⁴⁷.

La materia no es forma en potencia, sino que la energía potencial de la materia contenida en sus propiedades es la que determina las fuerzas que operarán sobre sus posibles formaciones, de aquí que la noción de propiedad se vuelva tan fundamental. No formas estables, ideales, eternas e idénticas, sino formaciones como estados de estabilidad parcial, generados endógenamente al comportamiento de la materia. No es la forma el principio de actualización, ni la que realiza la operación de información, ni el agente que produce a un individuo. La forma como constitución propia de un individuo no es ya una configuración estática, un núcleo sustancial que le da sentido a un todo, sino la resolución presente y parcial en un flujo constante de materia en un proceso de formación y deformación, que da como resultado igualmente parcial, a un individuo y un medio; una realidad relativa, una cierta fase del ser según la condición metaestable del sistema. Una realidad relativa a ciertas fases por las que atraviesa el ser del individuo en su devenir.

[...] los grados no son de desarrollo o de perfección preexistentes, son más bien equilibrios relativos y globales: sólo son válidos en función de las ventajas que proporcionan primero a tales elementos, después a tal multiplicidad en el medio, y en función de tal variación en él. En ese sentido, los grados ya no son equiparables a una perfección creciente, a una diferenciación y complicación de las partes, sino a esas relaciones y coeficientes diferenciales tales como presión de selección, acción de catalizador, velocidad de propagación, tasa de crecimiento, de evolución, de mutación, etc.”⁴⁸

La tensión de la energía que se conserva en una formación, es la tensión de una materia indeterminada, de la propia condición virtual de la morfogénesis del espacio, de los cuerpos y de las relaciones, donde cada organismo es un punto en una red de articulaciones ordenadas en función de una *condensación funcional*. La forma ya no es el momento final del proceso de transformación, sino la conservación de energía, la transmisión de información efecto de las interacciones en un sistema material. Por ejemplo, como lo señala Manuel de Landa en su lúcido texto *Deleuze, los diagramas y la génesis de la forma*, la forma esférica de una burbuja de jabón emerge de las interacciones entre sus moléculas constitutivas, conforme ellas son contenidas energéticamente para buscar el punto en el cual la tensión de su superficie sea minimizada. En este caso, no se puede sostener que existe una esencia de la “burbujeidad” de la burbuja de jabón que se impone desde la exterioridad como una forma

⁴⁷ Deleuze G. y Guattari F. *Mil mesetas*, *Op. cit.*, 323 pp.

⁴⁸ Deleuze G. y Guattari F. *Mil mesetas*, *Op. cit.*, 55 pp.

geométrica ideal, (en este caso la forma esférica), que define el contorno de una colección inerte de moléculas.⁴⁹ La organización de la materia ya no está determinada por la idea de forma como sustancia, sino en función de las condiciones materiales y particulares de un sistema y de las relaciones materiales que se tejen en él. “Más que a una forma capaz de imponer propiedades a la materia, uno se dirige a rasgos materiales de expresión que constituyen afectos”⁵⁰. Como en el caso de las formaciones rocosas, los límites de una formación se eligen según su consistencia litológica. Es decir, que las formaciones no deben definirse por ningún criterio externo al análisis de sus características tales como composición química y mineralógica, textura o color. Pues existe una interacción de elementos geológicos, químicos, físicos, atmosféricos, etcétera, (como en el caso del ciclo de las rocas), que darán como resultado la emergencia de formaciones en una superficie terrestre.

2.2 La génesis de la forma

Podemos entender hasta ahora que se pasa del esencialismo de la forma al materialismo de la formación. Cuando se pierde la guía sustancialista de la forma, y se arriesga por la virtualidad de la formación, se abandona la idea de esencia y se consideran las fuerzas referentes, por un lado, a los contactos e interacciones en un medio lleno de factores que influyen en dicha formación, y por el otro, a una realidad preindividual con potenciales donde los modos de existencia se experimentan a sí mismos como experimentos inacabables. Pues la idea de individuo es relativa en la medida en que el proceso de individuación no termina, a menos claro, que se agote la energía potencial del universo. Para decirlo con Deleuze, explicar la realidad preindividual que contiene la energía que le permitiría al sistema alcanzar una nueva fase de su individuación, implica asimismo describir esto, como un movimiento desde lo virtual hacia lo actual y, a su vez, un movimiento en lo actual que abre al individuo y al medio a una nueva virtualidad.

La problemática naturaleza de la realidad, sólo puede ser comprendida durante el proceso de morfogénesis, es decir, antes de que la forma final se actualice, antes que la diferencia desaparezca. Pues, para algo potencial o virtual, actualizarse siempre es crear las

⁴⁹ De Landa M *Deleuze, los diagramas y la génesis de la forma*, en Revista Fractal

⁵⁰ Deleuze G. y Guattari F. *Mil mesetas*, *Op. cit.*, 409 pp.

líneas divergentes que se corresponden nuevamente. “[...] a lo virtual le corresponde la realidad de una tarea por cumplir o bien, de un problema por resolver.”⁵¹ El ser intensivo de la materia se despliega en forma de escalonamiento. El movimiento dinámico engendra la apertura a un nuevo rango de problemas virtuales en el ámbito de lo actual. No hay que olvidar que “[...] debajo de las cualidades y extensiones actuales, especies y partes, hay dinamismos espacio-temporales. Estos son los agentes actualizantes, diferenciantes.”⁵² Como en el caso del ejemplo del ciclo de las rocas, las formaciones rocosas muestran que se han dado actualizaciones extensivas de cualidades intensivas de la materia que pertenecen al rango de lo virtual. Es decir, para que haya una formación rocosa por ejemplo, ha sido necesario que una multiplicidad de factores, como la temperatura, la presión, o que los componentes químicos del magma hayan permitido su cristalización, y con ello la actualización de una virtualidad que se resuelve en la forma de una roca ígnea. Ésta, a su vez, atacada por las condiciones meteorológicas del ambiente, y los agentes erosivos como el agua, el viento o el hielo, permitirán posteriormente actualizar una formación sedimentaria.

Cada forma no es más que una modulación funcional de la materia en un medio que no está separado de ésta, sino que le es coextensivo y simultáneo ontogenéticamente. “Una *forma topológica* endógena”⁵³; un punto en el espacio de posibilidades energéticas para un agenciamiento molecular que gobierna el comportamiento colectivo de las moléculas. Desde el punto de vista morfogénético, realizar o actualizar una virtualidad no agrega nada a una forma predefinida, no se trata de un agregado de realidad, puesto que la dimensión virtual es en sí, ya completamente real. Por otra parte, la distinción entre lo virtual y lo actual no involucra semejanzas de ningún tipo, por ejemplo, en el caso de la emergencia de la forma esférica de las moléculas del jabón, lejos de constituir la identidad esencial de una estructura dada, lo virtual subvierte esa identidad, puesto que no presupone a la esfera como un resultado absoluto, sino que la dimensión virtual permite la emergencia de estructuras en extremo diferentes, como esferas y cubos, de los mismos puntos topológicos. Pues una forma topológica puede guiar el proceso que genera muchas otras formas geométricas, ya que las capacidades morfogénéticas de la materia no se agotan en una sola formación, sino que la naturaleza acepta mucho más que un orden de cosas. La creación de formas puede verse

⁵¹Deleuze G. Diferencia y repetición *Op. cit.*, 319 pp.

⁵² *Ibid.*, 322 pp.

⁵³ De Landa M *Deleuze, los diagramas y la génesis de la forma, Op. cit.*, 4 pp.

emergiendo en muchos patrones morfológicos diferentes pero específicos. Estos patrones varían, se transforman, coexisten, evolucionan, y se encuentran en todas las formas, tanto de lo vivo como de lo inerte. Por ejemplo, si en vez de moléculas de jabón tuviéramos los componentes atómicos de un cristal salino, la forma que emerge de minimizar la energía (enlazando energía en este caso), sería un cubo. Otros materiales, en cambio, producen otras formas.

Para no ir tan lejos, hay que recordar que la forma de las piedras, su topografía, su sensibilidad manifiesta y expresiva, no es más que el resultado de las maneras y fuerzas en las que el mar las ha rozado. Una forma se puede recorrer cuando se le regresa su condición material, pues no refiere únicamente a esa dimensión ideal en el entendimiento de una especie, sino a la multiplicidad de variaciones que hacen de cada una, una singularidad. Cuando la forma recupera su condición de formación, recuerda que ninguna forma puede ser realmente estable, cada trayecto, cada recorrido, cada contacto la implica. Las intensidades del contacto se condensan, se solidifican y siguen el *continuum* del tiempo como las capas de un fósil. Somos cuerpos de capas fosilizadas donde leemos la historia de las intensidades de las que emergieron nuestras formaciones. El musgo que crece sobre la piedra, la lluvia que humedece la madera, el abrazo de un amigo, el goce de un amor. Todas estas relaciones entre elementos, modelan y modulan las posibilidades de la formación actual, y modifican al tiempo que actualizan potencias preindividuales; esa reserva de devenir que impulsará una nueva actualización.

3.1 Propiedad intensivas y extensivas

El movimiento dinámico engendra la apertura a un nuevo rango de problemas virtuales en el ámbito de lo actual, y la actualización de lo virtual también produce lo virtual⁵⁴. En otras palabras, sólo cuando concebimos la relación entre lo virtual y lo actual en términos recíprocos podemos entender el rol tanto de lo virtual como de lo actual en la génesis de un individuo. Deleuze nos dirá más adelante que los procesos de actualización como el de las burbujas o cristales, se emparenta con procesos como la embriogénesis, esto es, el proceso

⁵⁴ Es importante subrayar que esta es una característica de la visión recíproca entre los conceptos de actual y virtual, pero no es la única que se ha trabajado. Para leer más al respecto, revisar el texto: Dale Clisby, *¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa de la relación entre lo virtual y lo actual*

generativo que conduce a la formación de un organismo pluricelular, vegetal o animal, a partir del cigoto. Un desarrollo desde la célula de un organismo que alcanza una completa diferenciación. En este caso, el espacio de posibilidades energéticas es más elaborado e involucra varias formas topológicas virtuales que rigen dinamismos espacio-temporales.

Como lo señala Sauvagnargues, el embrión es el primer modelo del cuerpo sin órganos, de un cuerpo no moldeado por la imagen de una organización estática, fijada alrededor del tipo de la especie o del individuo adulto.⁵⁵ Valdría la pena recuperar aquí una caracterización del CsO:

Un CsO está hecho de tal forma que sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan. Además, el CsO no es una escena, un lugar, ni tampoco un soporte en el que pasaría algo. Nada tiene que ver con un fantasma, nada hay que interpretar. El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponde a las intensidades producidas.⁵⁶

Esto quiere decir que la intensidad aparece como condición de todo proceso morfogénico. Su proceso característico es la individuación, según la cual todo individuo supone un campo puramente intensivo como elemento que lo engendra y lo sostiene. La génesis del embrión es la actualización de un campo problemático virtual, intensivo y real; una individuación por intensidades que se expresa en realidades extensivas como individuos diferenciados.

Consideramos que la diferencia de intensidad, según está implicada en el huevo, expresa primero relaciones diferenciales como materia virtual a ser actualizada. Este campo intensivo de individuación lleva a las relaciones que él expresa a encarnarse en dinamismos espacio-temporales, en especies que corresponden a estas relaciones, en partes orgánicas que corresponden a los puntos notables de esas relaciones. Es siempre la individuación la que rige la actualización [...] Los tipos se especifican en función de la intensidad individuante. Por todas partes, la intensidad es primera.⁵⁷

En la génesis de la forma no hay recursos trascendentes ni esenciales. La distinción aristotélica entre causas materiales y formales, sigue el patrón de la dualidad entre materia y forma, pues el esquema hilemórfico está basado en una forma invariable de las variables, pero olvida que los recursos involucrados en la génesis de la forma son inmanentes a la materia misma, a una materia variable por sobre lo invariante. Es en el orden de lo *larvario*, en términos de Sauvagnargues, donde el pensamiento de la especificación y de la causa final aristotélica alcanza su límite. La representación filosófica del individuo como producto

⁵⁵ Sauvagnargues Anne, *Deleuze Del Animal Al Arte*, Amorrortu Editores Buenos Aires, 2016 49 pp.

⁵⁶ Deleuze G. y Guattari F. *Mil mesetas*, *Op. cit.*, 158 pp.

⁵⁷ Deleuze G. *Diferencia y repetición* *Op. cit.*, 323 pp.

considera por un lado, a éste bajo la forma de un cuerpo adulto, formado y normalizado, pues piensa el proceso de génesis de un individuo en términos de la causa final aristotélica, es decir, de la finalidad teleológica intrínseca al movimiento y transformación del ente, que a su vez, implica la idea de una evolución en términos deterministas. Un pensamiento de este tipo, desatiende “las aventuras del embrión.” Pues se piensa que el embrión no es más que un estado inacabado de un cuerpo adulto, pero por el contrario, éste tiene la flexibilidad como pura potencia morfológica y apunta hacia donde el pensamiento de la sustancia no alcanza. Es una masa material capaz de soportar múltiples modificaciones. Un tejido informado susceptible de actualizar gran número de formas, no como un receptáculo de posibilidades prefiguradas, sino como una realidad preindividual; un total plano de consistencia. Según esta inversión, el potencial multiforme del embrión y de los diversos bosquejos que él supone, vienen antes que la determinación de su destino en la forma orgánica.

El término de intensidad nos va a servir a partir de aquí para entender de cierta manera, cómo ocurre este movimiento de lo virtual a lo actual. Detrás de cada formación hay restos de un proceso intensivo que fue parcialmente “detenido” al producir la forma extensiva. Como nos dice Manuel de Landa, “Deleuze established a genetic relation between the extensive and the intensive: the diversity of entities that we can perceive directly are entities bounded in extension, but they are generated by invisible processes governed by differences of intensity”⁵⁸. La ilusión es que sólo podemos entrar en contacto con formas completamente extensivas. Una vez que superamos esta ilusión, podemos entender lo intensivo como el determinante estructural de los objetos actualizados. La individuación es un proceso por el cual la intensidad, como el nivel de la “pura diferencia”, se vuelve explicado en las cualidades y cantidades extensivas, a través del acto de detención delineado más arriba. El individuo que es el resultado del proceso de individuación es el elemento extensivo, pero no hay que olvidar que “La individuación es lo que responde a la pregunta ¿Quién? [...] y ¿Quién? es siempre una intensidad.”⁵⁹

Deleuze concibe la diferencia no de modo negativo, como falta de semejanza, sino positivo, o bien, productivamente; como aquello que impulsa un proceso dinámico. Pues es fundamental recordar que para que se de la emergencia de una formación, hace falta que haya

⁵⁸ De landa M. *History and Science*. Londres, Atropos, 2010. 115 pp.

⁵⁹ Deleuze G. *Diferencia y repetición Op. cit.*, 368 pp.

una diferencia de potencial. Pensemos que la diferencia de intensidad expresa primeramente las relaciones diferenciales de una materia virtual a ser organizada. Las diferencias intensivas son aquellas del tipo: diferencias de temperatura, presión, velocidad, concentración química; grados de intensidad, de resistencia, de conductividad, de calentamiento, de estiramiento, de velocidad o de retraso. Éstas son claves para la explicación de la génesis de la forma tanto de cristales inorgánicos, como de las formas de plantas, animales, comportamientos, desplazamientos, migraciones, y afectos. Este campo intensivo de individuación determina las relaciones que expresaran al ser encarnadas en dinamismos espacio temporales. Deleuze nunca deja de recordarnos que la intensidad es individuante. De hecho, escribe: “El proceso esencial de las cantidades intensivas es la individuación. La intensidad es individuante, y las cantidades intensivas son factores individuantes.”⁶⁰ Aunque la experiencia nos ponga siempre ante intensidades ya desarrolladas en extensiones ya recubiertas por cualidades, debemos entender justamente como condición de la experiencia, intensidades vibrátiles implicadas en profundidad, “en un *spatium* intensivo que preexiste a toda cualidad y a toda extensión [...] Un campo de estas características constituye un entorno de individuación⁶¹. Así, este campo intensivo en el que aún no habitan sustancias individuadas sirve de condición general para la individuación. Esto nos presenta una gama mucho más amplia que la que ofrece el régimen formal aristotélico de la especificación.

Aquí habría que considerar con detenimiento la distinción entre propiedades intensivas y extensivas de la materia, para poder así entender mejor aquello que Deleuze nos dice. Las propiedades intensivas y extensivas de la materia son aquellas características que la describen, en términos de su densidad, temperatura, masa, volumen, y un largo etcétera. Las propiedades intensivas o específicas se definen como aquellas que no dependen de la cantidad de material de un cuerpo, son aquellas que dependen por el contrario, del *tipo* de materia. Este es un rasgo que habrá que tener bien en cuenta. Mientras que las propiedades extensivas o generales sí varían en función de la cantidad de materia. Por ejemplo: Tenemos una colección de tazas en nuestra alacena, unas son de cerámica, otras de vidrio, algunas otras de plástico, y cada material va a tener propiedades intensivas diferentes. Por el contrario tenemos una colección a su vez de vasos, todos de vidrio, pero unos más anchos, otros más altos, unos circulares y otros hexagonales, sus propiedades extensivas van a cambiar en tanto que las formas y

⁶⁰ *Ibid.*, 367 pp.

⁶¹ *Ibid.*, 130 pp.

tamaños al ser distintos, tienen distinta cantidad de materia, pero tendrán las mismas propiedades intensivas o específicas.

Algunas de las propiedades intensivas de la materia son: las propiedades mecánicas, que le son exclusivas a materiales sólidos (dureza, tenacidad, elasticidad, plasticidad), la densidad (cantidad de materia contenida en un volumen), las propiedades organolépticas captables por los sentidos (textura, olor, color, sabor), las propiedades térmicas (capacidad de conducir el calor o la electricidad (conductoras o aislantes), o bien la viscosidad (capacidad de resistencia y deformación que tiene un líquido al fluir). Podemos encontrar algunas otras pero por el momento sólo me ceñiré a enumerar estas. Por el contrario, algunas propiedades extensivas son: la masa (cantidad de materia contenida, cuanta más materia tiene, mayor es su masa), el volumen (medida del espacio ocupado, cuanta más materia tiene mayor es su volumen, pues ocupa un mayor espacio) y el peso, que normalmente es confundido con la masa, pero son dos propiedades distintas, el peso es la fuerza ejercida por la Tierra sobre un cuerpo, y dependerá de nuestra masa y de la aceleración gravitatoria. Mientras más masa, más peso.

Todo esto funciona para mostrar una suerte de catálogo de fuerzas insertas en los sistemas materiales. Es importante rescatar esta condición dinámica de la materia, pues la singularidad de las formaciones, sus potencias afectivas, sus derivas temporales, las posibilidades de sus relaciones y vínculos, estarán moduladas por estas propiedades. No podemos pedirle a todos las tazas de nuestra alacena que resistan de la misma manera las caídas y los choques, ni a todos los cuerpos humanos en el transporte público, disponerse de igual modo en el espacio, no podemos exigirle a todas las fragancias que nos detonen los mismos deseos, ni a todas las plantas a que se infusionen a la misma temperatura, o a todos los lugares posibles para poner una galleta, que se engrasen con la misma intensidad. O bien, tampoco podremos exigirle a todos los materiales que se deformen del mismo modo. Habrá algunos que soporten más antes de romperse; habrá unos que sirvan mejor como ejemplos materiales para la vida.

Dado que los espacios de fase y las singularidades se tornan físicamente significantes únicamente cuando entran en relación con sistemas materiales atravesados por un fuerte flujo de energía, vale la pena tomar un ejemplo de la termodinámica para explicar cómo las cualidades intensivas de la materia, como la diferencia de temperatura, nos sirven para

explicar la diferencia de intensidad. Si tenemos un contenedor separado en dos compartimentos, y después llenamos uno de los compartimentos con aire frío y el otro con aire caliente, en ese momento se crea un sistema con una condición de disparidad energética. Si abrimos una pequeña ranura en la pared que separa los compartimentos, la diferencia de intensidad causa la eclosión de un flujo espontáneo de aire que va de un lado al otro. Incluso cuando la forma que emerge es demasiado simple, es en ese sentido que las diferencias de intensidad son morfogenéticas. Tanto los ejemplos de la burbuja de jabón y el cristal salino, como los pliegues y los estiramientos a los que un embrión es sometido, son generados por principios similares.

La diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado [...] La diferencia no es el fenómeno, sino el más cercano nómeno del fenómeno [...] Todo fenómeno remite a una desigualdad que lo condiciona [...] Todo lo que pasa y aparece es correlativo de órdenes de diferencias, diferencia de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencial, diferencia de intensidad.⁶²

Son los sistemas complejos que se encuentran en estado de equilibrio metaestable, los que están atravesados continuamente por fuertes flujos de energía y materia, flujos que no permiten la cancelación de las diferencias de intensidad, por el contrario, son flujos que mantienen las diferencias impidiéndoles cancelarse a sí mismas. Solamente en las condiciones del equilibrio metaestable, aparece la variedad inmanente de formas topológicas. Sólo es en esta zona de intensidad que la morfogénesis conducida por la diferencia converge con ella misma, y la materia se vuelve un agente activo, uno que no precisa de una forma que se le imponga desde el exterior. Si volvemos al ejemplo del desarrollo del embrión podemos mencionar que ni el ADN aun cuando parece dirigir el proceso, contiene la marca absoluta para la generación de la forma final del organismo, pues la variedad de procesos materiales que ocurren en la zona de intensidades metaestables, darán que la forma sea fruto no solo de una espontaneidad material, sino de las potencias de los contactos de los que el organismo sea capaz, y los cuales nunca estarán totalmente determinados.

[...] si suponemos una población elemental o incluso molecular en un medio dado, las formas no preexisten a esa población, las formas son más bien resultados estadísticos: la población se distribuirá tanto mejor en el medio, se lo repartirá tanto más en la medida en que adquirirá formas divergentes, en la medida en que su multiplicidad se dividirá en multiplicidades de distinta naturaleza, en la medida en que sus elementos entrarán en compuestos o materias formadas distintas. En ese sentido, la embriogénesis y la filogénesis invierten sus relaciones: el embrión ya no manifiesta una forma

⁶² Deleuze G. Diferencia y repetición *Op. cit.*, Capítulo 5.

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.”⁶³

Al final, toda singularidad diferenciada está siempre precedida por un campo de individuación del que ella emerge por consolidación de sus componentes heterogéneos, en un compuesto consistente, pero, a la vez, siempre expuesto a nuevas combinaciones de composición, por la presión y la persistencia del campo preindividual que no cesa de impulsar con sus fuerzas a los individuos, impulsando siempre su potencial de transformación.

Tenemos pues, una materialidad energética en movimiento, portadora de singularidades que nos pide señalar con fuerza la siguiente cláusula: La materia no es una entidad homogénea. Antes de las unidades sustanciales como unidades separadas, viene el *continuum* del campo intensivo que les preexiste y que sobre ella insiste. La forma de las moléculas de jabón emerge de la interacción de las moléculas que la constituyen en tanto son constreñidas energéticamente. El agua a cero grados se congela y a cien grados se evapora. Las formaciones posibles del agua no dependen de un plan diseñado que nos otorgó la forma del vapor y de los hielos como existiendo desde el primer día de la creación en la mente de Dios, sino que las formaciones posibles de las moléculas de H₂O dependen de las condiciones materiales y atmosféricas, la temperatura y la presión que permiten los cambios de fase. Pues tanto las propiedades, como las formas son emergentes, no moldes estables que le asignan a la materia derivas determinantes de sus contornos y posibilidades de transformación. La materia dispone de recursos inmanentes, o más bien dicho, virtuales e intensivos, para crear estructuras de distintas clases, geológicas, biológicas, culturales, afectivas y un largo etcétera. La individuación física, biológica, o psíquica, se presentan como modos en que la energía potencial se resuelve, y no puntos de partida absolutos. Las formaciones no son más que aspectos actuales en un proceso de constante morfogénesis y transformación.

La crítica del esquema hilemórfico se basa en la existencia, entre forma y materia, de una zona de dimensión media e intermediaria, energética y molecular; todo un espacio propio que expresa su materialidad a través de la materia misma. Se trata pues de un flujo de materia; de un filum maquínico. Deleuze y Guattari lo explican de la siguiente forma:

La metalurgia es la conciencia o el pensamiento de la materia-flujo, y el metal el correlato de esa conciencia. Como lo expresa el panmetalismo, existe coextensividad del metal a toda la materia, y de

⁶³Deleuze G. y Guattari F. *Mil mesetas*, *Op. cit.*, 55 pp.

toda la materia a la metalurgia. Hasta las aguas, las hierbas y las maderas, los animales, están poblados de sales o de elementos minerales. No todo es metal, pero hay metal por todas partes. El metal es el conductor de toda la materia. El filum maquínico es metalúrgico o al menos tiene una cabeza metálica, su cabeza buscadora, itinerante. Y el pensamiento no nace tanto con la piedra como con el metal: la metalurgia es la ciencia menor en persona, la ciencia "difusa" o la fenomenología de la materia. [...] El metal no es ni una cosa ni un organismo, es un cuerpo sin órganos. [...] La relación de la metalurgia con la alquimia no se basa, como lo creía Jung, en el valor simbólico del metal y su correspondencia con un alma orgánica, sino en la potencia inmanente de corporeidad en toda la materia, y en el espíritu de cuerpo que la acompaña⁶⁴.

¿Qué consecuencias podemos extraer de este pasaje? Por un lado, nos señala la interconectividad de elementos heterogéneos que constituyen a la materia y no pueden reducirse a la suma de sus partes, porque la materia no es una entidad, sino un flujo energético que conlleva o no la actualización de formaciones. Formaciones que entablan lazos consanguíneos, y a la vez diferenciales. Pero por otro lado, nos permite señalar que las formaciones materiales específicas, tienen potencias que se expresan de modos singulares. En este caso, específicamente con el metal. Se dice "el pensamiento no nace tanto con la piedra como con el metal". Esto además me parece un gesto de gran potencia, pues si bien, la noción tradicional que tenemos en Occidente de la forma, es herencia del pensamiento que aprendió que la adquisición de forma está ligada a la mano del escultor que moldea la piedra. Esto le asigna a las potencias materiales de la piedra conclusiones teóricas específicas. Si no hubiéramos tenido un desarrollo tecnológico temprano de la piedra, o bien, si el fuego mismo no se hubiera descubierto por el frotamiento entre dos piedras, la historia de los materiales habría tenido quizás otras derivas. Tal vez incluso, el modelo hilemórfico no habría llegado hasta nuestros días con el peso con el que lo hizo. Cuando descubrimos las potencias técnicas de la arcilla, encontramos con ello, la posibilidad de aprender a relacionarnos con ella en función de sus determinaciones materiales, lo cual generó una relación recíproca. Por un lado, se privilegiaron ciertos valores y no otros en función de sus condiciones materiales, por el otro, la misma consolidación de valores morales y sociales, surge como extensión de dichas determinaciones materiales. Por ejemplo en el caso de la arcilla, de ésta podemos predicar dos versiones distintas. Por un lado, la arcilla adquiere plasticidad al ser mezclada con agua. Por el otro, adquiere sonoridad y dureza al calentarla por encima de los 800°. Dos visiones de una materia, dos caminos para fundar un mundo. Descubrimos que la interacción entre ciertos materiales y condiciones específicas del medio como la temperatura por ejemplo, hacían que los materiales cambiarán en su forma y composición. Y de entre varios intentos, mezclas,

⁶⁴ *Ibid.*, 457 pp.

experimentaciones y accidentes, se decidió que el valor de la utilidad de la solidez sería no sólo la determinación más valorada de la materia, sino el modelo a seguir en la consideración del mundo natural y moral.

Como vimos, la materia está compuesta de elementos químicos que al modificarse por ejemplo en temperatura, el sistema donde se encuentran cambia y modifica sus reacciones y relaciones. No hay que olvidar que la arcilla no deviene dura únicamente por la decisiones de una mano antropomórfica que decidió el destino de una civilización, sino que las propiedades mismas de la materia con sus reservorio energético causaron que ésta pudiera alcanzar la condición de un material rígido. Si la historia del mundo material hubiera sido otra y las potencialidades materiales del medio y de los individuos implicados hubieran sido otras, quizás actualmente habríamos, no sólo aprendido a beber agua de otros modos, sino que la historia de nuestros sistemas axiológicos, incluidos el económico, el moral y el epistémico, podrían ser distintos. Los materiales no están exentos de tejer lazos que parten de la materia al símbolo, al concepto, a la norma y viceversa. Este es quizás un gesto que nos acerca a las intuiciones de Michel Serres cuando nos habla de la mecánica de los sólidos “Sólo se trata de sólidos, y el mayor teorema de geometría cartesiana sigue siendo hoy el descubrimiento del invariante topológico de los sólidos regulares del espacio, mediante el recuento de sus bordes: vértices, aristas, caras. La mente es mente de los sólidos, los sentidos son sentidos de los líquidos, la imaginación compone los bordes sin conformidad, la mente, los sentidos y la imaginación permanecen dirigidos hacia el trazado de los límites”⁶⁵. Una consideración del mundo en términos sólidos, no es solo un proyecto teórico abstracto, sino que está atravesado por toda una política y una estética de la materia.

Como lo hemos revisado, Deleuze propone una ontología que tiene en la intensidad uno de sus ejes fundamentales. “Todo lo que pasa y aparece es correlativo de órdenes de diferencias, diferencia de nivel, de temperatura, de presión, de tensión, de potencial, diferencia de intensidad”⁶⁶ Los conceptos son exactamente como los sonidos, los colores o las imágenes: intensidades que nos convienen o no, que nos pasan o no pasan. Es a partir de la noción de diferencia de intensidad que entendemos que la forma jamás está dada como una

⁶⁵ Serres Michel, *El paso del noroeste* Hermes V Serie CIENCIA EDITORIAL DEBATE Primera edición 1991. 111 pp.

⁶⁶ Deleuze G. Diferencia y repetición *Op. cit.*, 333 pp.

cuales una, sino siempre como variación cuantitativa y continua en la medida en que varía por grados. Esta diferencia de intensidad expresa relaciones diferenciales como una materia virtual con potenciales de actualización.⁶⁷ El curso de una vida pensada como la travesía de intensidades que modulan las relaciones en las que nos vemos implicados, nos permite recuperar la dimensión sensible de la relación, la importancia del contacto, y así la idea de una especialidad distinta que no encarcele, ni condicione cuerpos cerrados en una mecánica de causal de la solidez.

⁶⁷Deleuze G. Diferencia y repetición *Op. cit.*, 323 pp.

CAPÍTULO 3: “CONTACTOS”

Otras veces, con Heisenberg,
nos basta saber que el espacio es azul
y los pájaros vuelan por él.
- SG

“Nadie sabe lo que puede un encuentro”

3.1 La relación como término espacial

En los capítulos anteriores se trató de mostrar cómo con la teoría de la ontogénesis simondoneana, la identidad se sustituye por la relación primera y plural capaz de dar cuenta del proceso de morfogénesis de los individuos. Así, la relación adquiere un rango ontológico de primer orden, pero no por ser equiparable al ser como término primero y dominante, sino que la relación, pensada fuera de la lógica de la identidad sustancial, es fundamental para lograr una explicación distinta de los procesos de interacción, cambio y transformación de los entes. Una explicación que salga de los modelos de esencia y finalidad.

Como vimos anteriormente con Aristóteles, la relación es considerada propiamente como una categoría. Por lo tanto, como toda categoría, se da en la sustancia de modo accidental, pues es algo que se predica de ella, y por lo mismo, recibirá su estatuto en función del valor de la modificación o alteración de la sustancia. En una visión del mundo de este tipo, la relación en tanto categoría metafísica, siempre parece verse subordinada como una cuestión deficiente, accesoria, exterior, o de segundo orden; como un movimiento accidental a la sombra de la identidad de la cosa en la que se apoya, y de la cual depende.

La categoría de relación se constituye como problema desde el momento en el que se intenta discernir su estatuto ontológico. Si aceptamos que la sustancia siempre es aquello que subyace al cambio, y mantiene una relación inmediata consigo misma, a partir del presupuesto de identidad, basado en el principio de no contradicción, y en la correspondiente noción de unidad idéntica de la sustancia/sujeto, entonces, las relaciones en las que se ve implicada sólo podrán modificarla de manera accidental. El reconocimiento de la subordinación de relación por parte de la categoría de sustancia, nos invita a advertir otros modelos que se construyan a partir de una consideración distinta de la relación.

Como lo revisamos en el capítulo anterior, la emergencia de las formas, es el resultado de la interacción entre una multiplicidad de elementos: las propiedades materiales, la carga preindividual, las condiciones específicas del medio asociado, entre otros. Todos estos factores al confluír en un cuerpo, generan disposiciones específicas que delinean una suerte de lo que quisiera nombrar como *contorno de potencialidad*. Es decir, que a lo largo del proceso por el que cada individuo atraviesa, la confluencia de estos factores dará como resultado una serie de capacidades de las que cada cuerpo dispondrá para entablar relaciones en función de dichas modulaciones materiales, capacidades que no le son esenciales, sino que siempre lo conectan con las circunstancias de su medio de individuación. La posibilidad de que cada cuerpo dispondrá para entablar relaciones, no estarán delineada por una esencia absoluta que trazara límites cerrados entre un cuerpo y otro. Sino que el *contorno de potencialidad* nos habla de cuerpos con orillas de proximidad que contienen en sus límites, la tensión de una materia indeterminada, y la condición posible de la propia morfogénesis del espacio, de los cuerpos y de las relaciones. Tanto el individuo como la relación emergen mutando de naturaleza y transformándose a lo largo del proceso. Por ejemplo, no todos los cuerpos entran en contactos del mismo tipo. Algunos cuerpos tienen la capacidad de alcanzar ciertas temperaturas, o de desprender ciertas sustancias químicas, o bien, de vincularse en el espacio a partir de ciertas propiedades, lo cual modulara del mismo modo la disposición de los encuentros. Habrá cuerpos más tentados a acercarse a los que emanen ciertos aromas, o posean ciertos tonos, texturas, o induzcan ciertos ritmos, velocidades o intensidades en sus movimientos. No se trata de que estas condiciones sean determinantes en los encuentros; no se trata de que no todos los contactos sean posibles, sino que no todos serán del mismo tipo ni generarán la misma intensidad en la relación. Deleuze ejemplifica este punto recuperando a Spinoza y a Von Uexküll a partir de la etología⁶⁸. “[...] si se evitaba definir un cuerpo por sus órganos y sus funciones, también hay que evitar definirlo por caracteres Especie o Género: se intenta contar sus afectos. A ese estudio se llama etología.”⁶⁹ Esto quiere decir que nos alejamos del modelo sustancialista, pues no podemos seguir limitando las relaciones de las que un cuerpo es capaz sólo en términos de la esencia que lo determina en función de un nombre, una especie, o una ubicación espacio temporal.

⁶⁸ La etología si bien puede entenderse como la rama de la biología y de la psicología experimental que estudia el comportamiento de los animales en sus medios naturales, en este caso estoy tomando la definición que utiliza Deleuze en relación al análisis de la ética como etología; como el estudio de las maneras de ser de un individuo.

⁶⁹ *Ibid.*, 256 pp.

Y es que los cuerpos no se definen por su género o por su especie, por sus órganos y sus funciones, sino por lo que pueden, por los afectos de que son capaces, tanto en pasión como en acción. Así pues, no habréis definido un animal en tanto que no hayáis elaborado la lista de sus afectos. [...] Un lejano sucesor de Spinoza dirá: mirad la garrapata, admirar esa bestia que se define por tres afectos, los únicos de los que es capaz en función de las relaciones de que está compuesta, un mundo tripolar, ¡eso es todo! Si la luz le afecta, se sube hasta la punta de una rama. Si el olor de un mamífero le afecta, se deja caer sobre él. Si los pelos le molestan, busca un lugar desprovisto de ellos para hundirse bajo la piel y chupar la sangre caliente. Ciega y sorda en ese inmenso bosque, la garrapata sólo tiene tres afectos, y el resto del tiempo puede dormir durante años mientras espera el encuentro⁷⁰.

Una de las maneras de explicar la noción de *contorno de potencialidad*, es desde la teoría de la morfogénesis, como se ha tratado de enunciar, pero podemos hacerlo también, a partir de la etología. A este respecto Spinoza nos deja grandes enseñanzas cuando muestra que a cada relación de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, que agrupa una infinidad de partes, corresponde un grado de potencia. A las relaciones que componen un individuo, que lo descomponen o lo modifican, corresponden intensidades que lo afectan, aumentan o disminuyen su potencia de acción, que proceden de las partes exteriores o de sus propias partes, es decir, en función de las condiciones materiales de su medio asociado.

[...] Una vez que la hembra se hubo apareado, utiliza sus ocho piernas ya completas para treparse a la rama de un arbusto cualquiera con el fin de alcanzar suficiente altura como para dejarse caer sobre mamíferos pequeños que caminen por debajo, o bien dejarse arrastrar por animales de mayor porte. Careciendo de ojos, el animal encuentra su camino hacia su torre de guardia mediante una fotosensibilidad general de su piel. Para detectar la proximidad de su presa, nuestro salteador de caminos, ciego y sordo, se encomienda a su sentido del olfato. El aroma del ácido butírico emanado por las glándulas cutáneas de todos los mamíferos da a la garrapata la señal de abandonar su puesto de guardia y precipitarse. De haber caído sobre algo cálido, lo que le será confirmado por su refinado sentido térmico, habrá alcanzado su presa, tras lo cual solo requiere encontrar un área con la menor cantidad posible de pelo donde perforar la epidermis introduciendo toda su cabeza. Una vez allí, bombea lentamente un flujo de sangre caliente hacia su organismo.⁷¹

El mundo circundante de una garrapata se abre según el contorno de potencialidad que sus límites le permitan, un límite en tanto fotosensibilidad, sentido olfativo y sentido térmico. Y aquí volvemos a la idea del límite. Se trata de un límite que produce y está producido al mismo tiempo entre interioridad y exterioridad, entre unas modulaciones de la materia, y otras fuera de toda geometría euclidiana de puntos y líneas, centros y distancias. Las relaciones no son conceptos abstractos que interactúan en una exterioridad, como fuerzas de una mecánica de cuerpos, sino que son el tejido vital y transindividual que enhebra la materia con la energía, la vida con lo inerte, la garrapata con el mamífero, el día con la noche, el amor

⁷⁰ Deleuze G & Claire Pamet, *Dialogos* Valencia: Pre-Textos, 1989 70 pp.

⁷¹ Deleuze G. y Guattari F. *Mil mesetas*, *Op. cit.*, 311 pp.

con la verdad, o el deseo con la falta. Cada cosa no es solamente aquello que es, sino algo que enlaza con, o remite a, una dimensión susceptible de otorgar dinamismo a la actualización. No diríamos entonces que las direcciones a las que apuntan nuestras relaciones parten de un a priori de identidad, ni de una pura causalidad azarosa, sino que son resultados parciales de insistencias de la materia por entablar vínculos que hagan emerger una nueva actualización desde lo virtual. Un cuerpo se define más por las potencialidades de sus contornos que por la identidad de su esencia.

Desde aquí parece prudente toparnos con las siguientes interrogantes: Si asumimos a partir de lo revisado en los capítulos anteriores, que un individuo no puede ser explicado fuera del sistema en el cual se individua, y que uno de los componentes fundamentales de los sistemas materiales es la heterogeneidad de sus elementos, entonces, por un lado, ¿por qué seguimos conservando la idea de que las relaciones se dan entre individuos homogéneos y previamente constituidos, si aceptamos la primera condición de la individuación? En segundo lugar, ¿qué consideración acerca del individuo y de la relación deberíamos reformular, para pensar cómo entran en relación elementos heterogéneos fuera de la vía de la identidad esencial? Y finalmente, ¿un cambio en el estatuto ontológico de la relación no implicaría a su vez una consideración distinta también del medio en donde ocurren los vínculos, es decir, una consideración distinta del espacio, que dé cuenta de la posibilidad de entender la relación como un proceso entre elementos emergentes?

Para poder dar el salto a lo que vendrá a continuación, me parece que valdría la pena recapitular ciertos puntos trabajados hasta el momento. Por un lado, la relación no se da entre individuos previamente constituidos y homogéneos, sino que éstos se explican más bien a través de las relaciones de múltiples naturalezas, que los atraviesan, los producen, y dentro de las que ambos se modifican. En segundo lugar, la relación no es, a la manera del *Ser*, una categoría estable e idéntica, que modifica desde fuera el proceso de vinculación y producción de los elementos implicados, pues no es un principio directriz que ordena con soberanía. De igual modo, no conlleva el mismo problema que en el caso del modelo hilemórfico, pues, la relación está siempre en proceso, no queda subsumida ni en una condición previa, absoluta e idéntica, ni proyectada en un desarrollo por finalidad. En último lugar, así como los individuos emergen como resultados parciales, igualmente, la relación se da por la emergencia de los contactos entre las condiciones intensivas y extensivas de la materia, así

como de las codificaciones afectivas dispuestas en cada cuerpo en relación. Así, la posibilidad de los nexos la da la virtualidad del contacto entre elementos heterogéneos, y no la regulación de la forma. La relación no dirige la organización, sino que se encuentra siempre en el entre de la materia desde la forma de un contacto.

Algunas de las preguntas que guiarán el transcurso de este capítulo serán primordialmente las siguientes: ¿podemos seguir sosteniendo que el espacio es una condición previa y ya formada que posibilita la relación entre los cuerpos?, ¿cómo hacer del espacio ya no un receptáculo de formas, sino una potencia relacional?, ¿qué tipo de vínculos se abren entre cuerpos que emergen en la misma relación?, ¿qué noción del espacio debemos construir para poder pensar la relación en términos ya no de individuos cerrados en sí mismos, atravesados por el dualismo sustancial, sino cuerpos como interfases de contactos? Si introducimos el componente sensible del contacto en nuestro entendimiento de la relación, ¿podemos acaso abandonar la necesidad de la identidad previa de los elementos que entran en relación?, ¿la experiencia de la relación adquiere acaso una densidad distinta? Será pues, a partir de la noción de contacto que la relación aparece como un problema espacial, y del mismo modo, recupera su dimensión sensible.

Si como queremos proponer, las relaciones no interactúan en una exterioridad, como fuerzas de una mecánica de cuerpos, será necesario, por un lado, pensar vínculos de otra naturaleza, y por el otro, ejercer una sensibilidad que nos permite captar relaciones, conocer relacionándose, pensar desde las relaciones de relaciones y no acerca de las relaciones entre cosas. La intuición a seguir, será que si hemos hecho de la relación una categoría espacial, entonces la investigación respecto a la naturaleza de esos otros vínculos deberá hacerse al modo en que uno explora un espacio. Emergiendo así, una comprensión topográfica de la relación. Por lo tanto, si queremos hacer el recorrido de un espacio que nos permita topografiar las relaciones, debemos, del mismo modo, hacer una morfología de los espacios.

3.2 Del nexo mecánico, al agenciamiento maquínico

El espacio se ha pensado de muchas maneras, pero predominantemente como algo que tiende hacia lo homogéneo, lo regular y lo uniforme. Su homogeneidad y uniformidad, conllevan la asunción de que éste es también cuantificable y mensurable. Contrario a esto, la apuesta será preguntarnos si el espacio tiene necesariamente que ver con la extensión y la medida. Con Simondon, podemos afirmar una solidaridad conceptual entre el dualismo cartesiano y el hilemórfico y una invitación a alejarnos de ambos al mismo tiempo. Y en esta dirección, entender la exigencia conceptual a la hora de concebir una superficie más allá de saber si es extensa o inextensa. Es importante señalar que las determinaciones ontológicas que le asignamos al espacio y tiempo, no son neutrales, sino que están cargadas de valores como cualquier otra categoría metafísica. Y llevan consigo como ya nos mostró Kant, toda una política de la organización de aquello que podemos experimentar. Los modos en que organizamos a los cuerpos, ya sea por sucesión y contigüidad, ya sea por jerarquía y causalidad, implican una política de la sensibilidad con una noción del espacio bien definida. Que podamos distinguir entre un arriba o un abajo, o entre un detrás y un delante, no es sólo gracias a nuestra arquitectónica trascendentales, sino que estos ordenamientos espacio temporales están ya atravesados por policías de la sensibilidad que privilegian ciertos modelos y esconden otros. Modelos que finalmente pondremos en práctica al momento de relacionar, categorizar y clasificar.

Las consideraciones espaciales heredadas de la modernidad, que tenía como centro el paradigma de una mecánica de sólidos en un espacio euclídeo tridimensional, gestaron las bases teóricas de muchas de las teorías desarrolladas hasta bien entrado el siglo XIX. Del mismo modo, precisamente si no hubiera habido un cambio en el modelo de la analítica de los espacios en ese siglo, impulsado por la reflexión crítica acerca del espacio de la mecánica cuántica y también en arte, principalmente desde la arquitectura. Entonces, teorías como la ontogénesis procesual simondoneana no habrían sido pensables. En la modernidad con Descartes aprendimos que la materia está vinculada a la espacialidad en tanto *res extensa*. Pero dentro de la consideración moderna de la materia, a ésta no se le concede aún ninguna fuerza ínsita, poder creador ni mucho menos capacidad morfogénica. La materia queda separada como pura extensión, y se ve supeditada a obedecer las leyes del movimiento mecánico, donde Dios conserva la misma cantidad de movimiento y materia desde su

creación. En la ontología cartesiana el atributo principal de las sustancias se encuentra en aquello que constituye su naturaleza o esencia. En el caso de la sustancia corpórea, esto será la extensión entendida en sus cualidades de largo, ancho y profundidad. La extensión es el modo esencial del cual dependen todos los demás atributos de la sustancia corpórea. Si la sustancia corpórea, tiene como modo principal la extensión, entonces habrá que identificar la extensión con la materia y con el espacio. Es así que en la modernidad, tanto la materia como el espacio, quedaron asignados al ámbito de lo inerte, lo cual generó una multiplicidad de presupuestos teóricos, que se extrapolaron a consideraciones éticas y proyectos políticos que llegarán hasta nuestros días, ilustrados por decir lo menos, en el tradicional dualismo entre sujeto y objeto, o bien entre naturaleza y cultura. Como lo señala Marie Bardet en su libro *Perder la cara*⁷² “De hecho, la oposición cuerpo/mente, consolidada ontológicamente para Occidente en la filosofía cartesiana, ha hecho (y continúa haciendo) sentir todo el peso que su modernidad hizo sufrir a las maneras de (hacer) vivir, de (hacer) morir, conocer, enseñar, moverse, habitar reunirse, de hacer juntxs...”⁷³

Es importante señalar, que además de la cualidad extensiva que el espacio ganó en la modernidad. A partir de Newton la prioridad de la noción de ley quedó establecida para dar cuenta de los fenómenos físicos. Lo cual será un cambio fundamental en la comprensión ontológica y espacial del mundo. La primacía de la ley por sobre la causa entendida, al modo aristotélico, se encuentra a su vez, acompañada por una comprensión radicalmente distinta de los conceptos de espacio y tiempo. Newton afirma: “El tiempo es absoluto, verdadero y matemático en sí y por su naturaleza, y sin relación a algo externo, fluye uniformemente [...] El espacio absoluto, tomado en su naturaleza, sin relación a nada externo, permanece siempre similar e inmóvil”.⁷⁴ En este contexto, las causas de los movimientos son las interacciones y los estados anteriores de cada uno de los cuerpos: fuerzas, masas, velocidades. La mecánica aparece como un sistema muerto, como sistema de conexiones progresivas y lineales entre cuerpos dependientes del influjo de leyes exteriores a ellos. El problema de la modernidad es querer significar movimientos desde un eje vertical y preciso que engendra estructuras estables que son anteriores a las relaciones. ¿Dónde quedan los vínculos y las relaciones, si son subsumidas a un origen y proyectadas en relación a un fin, donde lo que ocurre en el

⁷² Bardet Marie, *Perder la cara*, Ed. Cactus, Buenos Aires, 2021

⁷³ *Ibid.*, 27 pp.

⁷⁴ Newton, I. 2011. *Principios matemáticos de filosofía natural*. Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Escohotado. Madrid: Tecnos. 32 - 33 pp.

presente nunca es suficiente para explicar sus movimientos? Para la comprensión mecánica, los cuerpos son piezas de una máquina, y sus vínculos se pueden entender según la disposición y la forma de sus partes y sus movimientos, los cuales responderán del mismo modo siempre que estén sometidos al influjo de la ley física; cuerpos y espacios homogéneos en condiciones estables.

La materia, para los modernos, por lo tanto no podía moverse a sí misma, sino que era movida por algo más. Dios crea la naturaleza y luego la impregna de fuerza (las leyes de la naturaleza) que como un reloj se despliega de forma autónoma, según la transferencia del movimiento tensional impuesto por estos principios muy simples. El movimiento empieza a ser pensado como el abandono o adquisición de un lugar a otro; cuerpos que ocupan un lugar que los contiene como un afuera que determina sus interacciones a partir de leyes dentro de una maquinaria perfecta que les dicta finalidad a sus potencias y encuentros. Es por esto que el espacio moderno no puede pensar verdaderamente la relación. Únicamente pueden rastrear el nexo mecánico que se extiende de un cuerpo a otro. Solo puntos en un plano de funciones contiguas que escapan a las potencias de la incertidumbre.

La comprensión del espacio a partir del arribo del paradigma de la mecánica cuántica, introdujo toda una constelación de preguntas y derivas para repensar los modos de acontecer de los fenómenos físicos. De entre ellos, pienso rescatar un punto que parece fundamental para reconstruir otro tipo de vínculos con el espacio, más allá de la extensión del receptáculo inerte de formas igualmente inertes. En 1915 Einstein con su idea de conectar la gravedad con la geometría, cambió drásticamente el concepto de interacción gravitatoria. Mostró entre otras cosas, que la gravedad no es una fuerza, sino más bien el resultado de una curvatura del espacio-tiempo producida por la masa de los objetos. Dentro de este marco teórico, la gravedad no es una fuerza que atrae y repele a unos objetos con otros, sino más bien un efecto de cómo la masa de los objetos curva el espacio-tiempo. La teoría de la relatividad general de Einstein tiene una importancia vital por muchas razones, entre ellas, el hecho de mostrar que el espacio-tiempo no es un *milieu* indiferente, no es un contenedor dado en el que se alojan los cuerpos, y se presentan los fenómenos. En otras palabras, el espacio-tiempo no es algo en lo que están contenidas las entidades dispuestas a afectarse bajo las leyes de la causalidad. Más bien, el espacio-tiempo surge en relación con la masa de los objetos, no preexiste a las cosas, sino que surge de las cosas. En segunda, Einstein demuestra que el

espacio-tiempo no es homogéneo, pues no es puramente extensivo, preextensivo. Sino, un espacio de coexistencia, articulado por un sistema de diferencias donde las relaciones se constituyen y determinan de modo recíproco. Las relaciones son precisamente conexiones ideales no localizables; un todo heterogéneo, un plano de consistencia como modo de la conectividad. Como lo señala Levi Bryan:

With Einstein, onto-cartography argues that the gravity of things and signs produce spatio-temporal paths along which entities are both afforded certain possibilities of movement and becoming and where their possibilities of movement and becoming are constrained. Further, with Einstein, onto-cartography rejects the notion that there is one space-time that contains all entities, instead arguing that there are a variety of space-times arising from the gravity exercised by entities in a milieu or situation⁷⁵.

El cambio de paradigma que posibilitaron los teoremas de la física de partículas y de la mecánica cuántica, nos muestran que seguir sosteniendo en las disciplinas filosóficas una consideración extensiva y homogénea del espacio, nos aleja de atisbar la posibilidad de formular vínculos de otros tipos entre las cosas. Pues, como se ha tratado de hacer hincapié a lo largo de esta investigación, ni los conceptos más abstractos como sustancia, tiempo o espacio, están separados de nuestras prácticas vitales y políticas. Una consideración emergente del espacio nos hace señalar con fuerza la siguiente consigna: ¡Son las relaciones las que crean el espacio! El espacio aparece como un campo de intervención, como una relación en sí misma que posibilita ser habitado y recorrido en tanto proceso dinámico y singular. Se trata de espacios diversos que no aparecen exteriores a los cuerpos, sino, la superficie que emerge, se configura, se informa y se despliega en cada interacción. Es precisamente por esto que la relación es una categoría espacial, y que los vínculos pueden pensarse en su carácter de relación topológica. La relación topológica deviene topográfica cuando reconstruye el enlace con las fuerzas del espacio mismo, de un espacio que emerge de la propia interacción de sus fuerzas intensivas que se exteriorizan en cuerpos con *contornos de potencialidad*.

Es importante señalar que en el caso de los nexos mecánicos, las relaciones actúan en una exterioridad, en tanto la materia está desprovista de cualquier agencia y dinamismo, pero

⁷⁵ Bryant Levi R., *The Gravity of Things: An Introduction To Onto-Cartography*, Collin College University of Dundee September 2012 6 pp.

no debe confundirse con la idea de que las relaciones son exteriores a sus términos, pues ambos presupuestos tienen consideraciones muy distintas acerca de la especialidad. Si decimos que las relaciones no actúan en una exterioridad, queremos decir que el espacio no existe como previa posibilidad de la relación, y que los cuerpos no están previamente constituidos y dispuestos a ponerse en relación al modo del modelo sustancialista. Por otro lado, cuando hablamos de la exterioridad de las relaciones, queremos decir que las relaciones no son esenciales a los términos, los términos pueden tener múltiples relaciones a la vez porque no tienen una naturaleza ni directriz única. Pueden estar al mismo tiempo en varios sistemas de relaciones, y pueden cambiar algunas de sus relaciones sin cambiarlas todas.

Como acabamos de mostrar, el punto de hacer que las relaciones se escapen de sus términos y del conjunto de sus términos. Salvar tanto la existencia de relaciones externas a los términos, como la independencia de los términos entre ellos, y principalmente la independencia de las relaciones y de los términos frente a la idea de una totalidad, es por su enorme alcance político. La posibilidad o la imposibilidad de una política que busque desarticular la lógica de las identidades, se juega según la existencia de relaciones externas a los términos, relaciones con rango de ser independientes del ser pensado como sustancia. La posibilidad de una estética que recupere la relación sensible como relación originaria por excelencia, que nos recuerde que un cuerpo se define más por su potencia táctil, que por las condiciones que constriñen los alcances de sus caricias. Si ni siquiera el espacio y el tiempo como categorías que organizan el mundo pueden darse en términos absolutos ni homogéneos, ¿por qué seguir sosteniendo un pensamiento jerarquizado y esencialista en nuestra axiomática de vida? Recordemos pues, que “Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede, es decir, cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos, con los afectos de otro cuerpo, ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente.”⁷⁶ Las interrogantes del tipo, ¿quién soy? ¿qué es esto? se desplazan más bien al ámbito del ¿Cómo me muevo?, ¿por qué ejerzo una acción?, ¿cuál es el alcance y la densidad de mis encuentros?, ¿cómo se dispone mi cuerpo en un espacio? Como lo señala Deleuze:

Spinoza pregunta: ¿qué puede un cuerpo? Se llamará *latitud* de un cuerpo a los afectos de los que es capaz según tal grado de potencia, o más bien según los límites de ese grado. *La latitud está compuesta de partes intensivas bajo una capacidad, de la misma manera que la longitud está*

⁷⁶ Deleuze G. y Guattari F. *Mil mesetas*, *Op. cit.*, 261 pp.

compuesta de partes extensivas bajo una relación. Del mismo modo que se evitaba definir un cuerpo por sus órganos y sus funciones, también hay que evitar definirlo por caracteres Especie o Género: se intenta contar sus afectos. A ese estudio se llama "etología", y en ese sentido Spinoza escribe una verdadera Ética. Hay más diferencias entre un caballo de carrera y un caballo de labranza que entre un caballo de labranza que un buey⁷⁷.

Las relaciones no tienen una naturaleza específica y dominante, no existe una relación de orden privilegiado dentro de un ordenamiento jerarquizado de la naturaleza. No basta sólo con crear una lógica de las relaciones, sino que habrá que desligarse de su subordinación al verbo ser. Cuando dos cuerpos entran en relación, un cuchillo que corta una manzana, los pies que pisan el suelo húmedo, la simbiosis entre un alga y un hongo; la bala que atraviesa el pecho. El primer cuerpo produce sobre el segundo no una propiedad nueva, sino un nuevo atributo, el de ser cortado, pisado o atravesado. El atributo no funciona a la manera de la propiedad, en la medida en que, al expresarse por un verbo, abandona la densidad del ser y se convierte en una manera de ser.

Lo que hay en los cuerpos, en la profundidad de los cuerpos, son mezclas: un cuerpo penetra a otro y coexiste con él en todas sus partes, como una gota de vino en el mar o el fuego en el hierro. Un cuerpo se retira de otro, como el líquido de un vaso. Las mezclas en general determinan estados de cosas cuantitativos y cualitativos: las dimensiones de un conjunto, o el rojo del hierro, lo verde de un árbol. Pero lo que queremos decir mediante "crecer", "disminuir", "enrojecer", "verdear", "cortar", "ser cortado", etc., es de una clase completamente diferente: no son en absoluto estados de cosas o mezclas en el fondo de los cuerpos, sino acontecimientos incorporales en la superficie, que son resultado de estas mezclas. El árbol verdea.⁷⁸

"Un cuerpo no se define por la forma que lo determina, ni como una sustancia o un sujeto determinados, ni por los órganos que posee o las funciones que ejerce." El individuo no es sustancia, es relación nos dice Deleuze:

Si es relación, no es sustancia, porque la sustancia concierne a un término y no a una relación. La sustancia, como dicen en la Edad Media, es *terminis*. Es un término. Si es potencia, tampoco es sustancia, pues lo que es sustancia fundamentalmente es la forma. Es la forma la que es llamada "sustancial". Y en fin, si es grado, tampoco es sustancia, ya que todo grado remite a una cualidad que la sustancia gradúa. Todo grado es grado de una cualidad. Ahora bien, lo que determina una sustancia es una cualidad, pero el grado de una cualidad no es sustancia. Ven que todo esto gira alrededor de la misma intuición del individuo como no siendo sustancia.⁷⁹

Las relaciones podrían considerarse con Deleuze, como flotantes, variadas o fluidas, y esto nos hace salir del universo de la totalidad y entrar en el mundo del pluralismo y de la singularidad, donde las conjunciones y las disyunciones entre las cosas son, en cada caso,

⁷⁷ *Ídem.*

⁷⁸ Deleuze G. *Lógica del sentido*, Madrid, ed. Paidós 2005. 10 pp.

⁷⁹ Deleuze G. *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus 256 pp.

contingentes, específicas, particulares y no remiten a ninguna esencia, sustancia o estructura profunda que las funde. Las relaciones no son simplemente ordenamientos de elementos ya constituidos, sino individuaciones concretas y válidas por sí mismas que dirigen la metamorfosis de las cosas, de los espacios, de los deseos y de las propias relaciones.

Deleuze describirá un tipo de vínculo fundamental para terminar de entender cómo es que el espacio siempre co- funciona con otros elementos, pues si aceptamos la tesis antes planteada de la emergencia de la relación en tanto término espacial, abandonamos finalmente al espacio como receptáculo vacío, y aceptamos que si no hay relación no hay espacio. Por lo tanto, para explicar ese co- funcionamiento entre elementos, introduciré el concepto de vínculo de vecindad para explicar cómo es que elementos heterogéneos pueden entrar en relación fuera de la lógica de la identidad sustancial. Es a partir del concepto Deleuze-Guattariano de agenciamiento (*agencement*) que el vínculo de vecindad cobra sentido.

Un agenciamiento es una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos, a través de edades, de sexos y de reinos - a través de diferentes naturalezas. La única unidad del agenciamiento es de co-funcionamiento: una simbiosis, una «simpatía». Lo importante no son las filiaciones, sino, las alianzas y las aleaciones; ni tampoco las herencias o las descendencias, sino los contagios, las epidemias, el viento. Los brujos lo saben muy bien. Un animal se define menos por su género o su especie, por sus órganos y sus funciones, que por los agenciamientos de los que forma parte.⁸⁰

A diferencia de las sustancias o esencias, los agenciamientos no son nunca simples, sino siempre complejos y compuestos. Al mismo tiempo son totalidades cuyas partes son heterogéneas e independientes entre sí, pues éstas tienen diferencias intensivas. Este rasgo me parece el más fundamental a señalar, pues la independencia de las partes hace que ninguna de ellas pueda ser reducida a una totalidad del conjunto, en tanto la suma de todas las partes que diera como resultado una entidad resultante donde cada una queda subsumida. Un agenciamiento no puede nombrarse del mismo modo que se nombra una entidad. Los elementos de un agenciamiento establecen relaciones de exterioridad entre sí, afectando y siendo afectadas, pero también siendo capaces de establecer otras relaciones. Son propiedades emergentes que permiten poner en relación fuera de la identidad de un todo, y de cada una de las partes que lo conforman. Más bien, hacen aumentar la potencia de cada uno de los elementos desde su propia singularidad relacional. “Un agenciamiento es precisamente

⁸⁰ Deleuze G & Claire Pamet, *Dialogos Op. cit.*, 79 pp.

ese aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumentan sus conexiones.”⁸¹ No hay que olvidar que esa conexión de heterogéneos que implica un agenciamiento, se produce en el acontecimiento del encuentro siempre bajo la forma de un contacto. Agenciar es estar en el medio, transitar el medio que disloca la identidad de los principios y con ello el peso de los binarios. El medio libera a la relación de su localización y le permite dislocar los espacios. “El medio no es una media, sino, al contrario, el sitio por el que las cosas adquieren velocidad. Entre las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio.”⁸² El medio es precisamente aquello que nos permite no pensar desde un principio y hacia un fin. El medio es maleable, inestable, poroso, flexible; es una palpitación constante que insiste en y tiende a la extensión pero cuyas direcciones provienen por intensidades. Un intercambio constante que no cesa de recomponer la naturaleza de las relaciones. Un agenciamiento es una continuidad intensiva que mantiene unidos elementos heterogéneos: un sonido, un color, un gesto, una posición, una inconsistencia más cercana a la modulación. Una estación del año, un invierno, un verano, una hora del día, una fecha, un lugar, tienen una individuación, pues son haecceidades, en el sentido de que en ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y de ser afectado. La cuestión ahora será precisamente pensar cómo se abren las cosas para generar un espacio entre ellas.

⁸¹ Deleuze G. y Guattari F. *Mil mesetas*, *Op. cit.*, 27 pp.

⁸² *Ibid.*, 29 pp.

3.3 El medio como superficie de contacto

“Las relaciones están en el medio y existen como tales.
Esta exterioridad de las relaciones no es un principio,
es una protesta vital contra los principios.”
- Gille Deleuze

“Cada sujeto teje relaciones, como hilos de una araña,
sobre determinadas propiedades de las cosas,
entrelazandolas hasta configurar una sólida red
que será portadora de su existencia”
- Jakob von Uexküll

La superficie se presenta como el lugar donde ocurre el anudamiento tensional entre los contactos. Aquella zona donde se concentra toda la energía del encuentro; toda la potencia de los contornos. Se trata pues, de una superficie intensiva, que aún siendo intensiva, puede recorrerse a través del trayecto entre cada sensación y cada textura, donde los cuerpos emergen como territorios de orillas que se recorren una y otra vez. La superficie emerge desde sus accidentes topográficos los cuales nos cuentan, a partir de la densidad y forma de sus capas, acerca de las fuerzas con las que cada cuerpo, se tocó, se penetró o se aniquiló al momento del encuentro.

Cuando el medio se entiende como superficie de contacto, deja de asumir una disposición absoluta de los términos, dentro y fuera. Esta lógica se resquebraja porque la naturaleza tiene una potencia transindividual, que no está ligada al individuo mismo, estático y prefigurado, sino que es inmanente al trazado topológico de un territorio. Son precisamente las características emergentes del territorio, las que dispondrán la organización de los cuerpos, y con ello, de las relaciones y los contactos. “Hay territorio desde el momento en que hay expresividad de ritmo. La emergencia de materias de expresión (cualidades) es la que va a definir el territorio”.⁸³ “[...] un Territorio, que no es un medio, ni siquiera un medio suplementario, ni un ritmo o paso entre medios. De hecho, el territorio es un acto, que afecta a los medios y a los ritmos, que los "territorializa". El territorio es el producto de una territorialización de los medios y de los ritmos”.⁸⁴ La medida es sustancial y dogmática, pero el ritmo no actúa en un espacio- tiempo homogéneo, sino entre alianzas de heterogéneos. Uno lleva a cabo una acción en un medio cuando este se entiende como algo que existe

⁸³ *Ibid.*, 321 pp.

⁸⁴ *Ibid.*, 340 pp.

independientemente. Pero dejarse atravesar por un ritmo, es habitar el entre del propio medio, como quien se para entre la corriente, o quien se queda viendo un atardecer hasta que el sol se termina de esconder.

Recordemos la enseñanza de Simondon: la génesis del medio asociado es el resultado de la misma individuación que ha dado origen al individuo. Sin individuo no es posible hablar de medio asociado, ni a la inversa. No se trata de una cierta interacción entre un ser vivo con un entorno, pues el individuo no está simplemente situado en un lugar, hallándose previa y totalmente individuado, ni el entorno existiendo previamente a la individuación. Sino que es necesario entender individuo y medio asociado como una co-creación simultánea. Precisamente la co-creación del medio asociado, practica el mismo movimiento que la co-funcionalidad del espacio. Siempre se está en relación con algo; nada puede entenderse si no es desde los agenciamientos de los que forma parte, y de los elementos con los que entabla vínculos de vecindad. El entorno de un punto es un conjunto que contiene al punto y a un conjunto de los puntos más próximos a él.

La idea de vecindad nos permite considerar a cada cuerpo como un agente sincronizado con su medio. Un medio que no es nunca propio, sino que siempre se está co produciendo con otros, y emerge como una suerte de superficie vinculante en donde se realizan alianzas de múltiples naturalezas. “El devenir no produce nada por filiación, cualquier filiación sería imaginaria. El devenir siempre es de otro orden que el de la filiación. El devenir es del orden de la alianza. Si la evolución implica verdaderos devenires es en el vasto dominio de las simbiosis que pone en juego seres de escalas y reinos completamente diferentes, sin ninguna filiación posible”.⁸⁵ La naturaleza no conoce de fronteras, conoce de vecindarios. Allí en el jardín de los polinizadores, la potencia de la germinación transgrede.

El vínculo de vecindad puede explicarse con la metáfora del vecindario de los polinizadores, pues la potencia de la germinación transgrede la identidad de la especie como en las relaciones entre insectos y plantas que polinizan, pues se trata de especies heterogéneas que interactúan en exterioridad, y su relación no es necesaria y absoluta sino sólo emergente; una relación que no define la propia identidad de los simbiosis. La flor le confía al insecto la tarea de dirigir la metamorfosis de su especie. La elección de los insectos según qué flor debe

⁸⁵*Ibid.*, 245 pp.

acoplarse a otra se funda finalmente en una cuestión del gusto, según el dulzor de la flor. No se trata de una elección dirigida por mero utilitarismo interespecie según el plan de la naturaleza, sino que acontece en la sensibilidad de una especie que decide el desarrollo transformativo de otras. Entre la abeja y la flor se crea una zona de cruce y disolución entre lo vegetal y lo animal, una región de encuentro e intercambio recíproco.

La idea de la materia que emerge aquí, lejos está ya de ser el de una materia inerte, sino que nos recuerda que la emergencia de las formas es también la emergencia de ciertas propiedades con las que entablamos relaciones de afectividad. El espacio y la formación pueden aparecer bajo la forma de un sabor, un olor, un sonido, o una experiencia sinestésica. Y es precisamente esa dimensión, la que nos vincula a la materia desde la sensibilidad. Se trata pues, de desarticular la preexistencia del órgano sobre la sensibilidad, de repensar el curso sensible de la corporalidad en espacios diversos que no aparecen exteriores a los cuerpos, sino superficies que expresan toda la potencia sensible que a la materia le confiere. Los modos de existencia no están dados, se crean como experimentos materiales que se desgastan, se vinculan, se potencian o se aniquilan. Habrá entonces que ejercer una sensibilidad que permite captar relaciones, conocer relacionándose, pensar desde las relaciones de relaciones y no las relaciones entre cosas.

El medio gesta la potencia de la transgresión al albergar el vínculo de vecindad heterogénea. No se trata de un medio ambiente colectivo, como referente universal y verdadero al que todas las experiencias pueden referir unívocamente. No existe una separación real entre los “reinos”, entre lo vivo y lo inerte, entre el alga y el hongo; entre la flor y el fruto. Si los límites entre los individuos los mantuvieran cerrados sobre sí mismos bajo la identidad de una especie, solo encontraríamos un mundo de clasificaciones, a la manera de un libro de historia natural. Clasificaciones que pueden permitirse entrar en el juego de la categorización y la organización por jerarquía. Pero si rescatamos lo hasta ahora visto, los individuos no pueden considerarse aislados de sus relaciones emergentes, múltiples y heterogéneas. El mundo más que presentar reinos bien delimitados, jerárquicos, unos sobre otros, presenta más bien ensamblajes colectivos, diversos y ricos en potencial. Entre lo humano y lo no humano, lo orgánico e inorgánico, lo vivo y lo inherente, lo que encontramos más bien, es una profunda interconexión que empuja cada vez con más fuerza clamar por las potencias de lo híbrido. No más naturalezas esenciales, nombres, demarcaciones espaciales,

posibilidades de acción y de reacción, sino una nueva indagación acerca de la potencia de las relaciones que los hacen ser, en cada caso, siempre otros. Esas singularidades potenciales aparecen en la superficie. Todo ocurre en la superficie; en una que no se desarrolla sino por los bordes.

El mundo no puede aparecerse a todos del mismo modo, pues nuestros contornos de potencialidad no nos disponen espacialmente de igual manera. Basta pensar que cuando vemos volar en nuestra cercanía a cualquier insecto o animal, damos por descontado que él percibe las mismas cosas que nosotros percibimos, o que efectúa sus movimientos sobre la base de una misma organización espacial. Von Uexküll nos dice, “[...] si nos encontramos por ejemplo en un prado, todo aquello que para nosotros lo conforma, como las flores, los árboles y los olores, es percibido por un animal seguramente de un modo diferente, o bien, y esto es aún más interesante, directamente no es percibido en absoluto”⁸⁶.

El mundo está hecho de relaciones de relaciones. Y conocer algo es, precisamente, entrar en relación en el mismo sentido radical de la palabra. Para Uexküll el mundo circundante del animal no existe independientemente de dichas relaciones. No podemos hablar de algo así como un mundo objetivo, independiente y común para todos los seres. La ilusión de un espacio-tiempo envolvente de todo lo real, se quiebra ante la multiplicación de universos materiales y sensibles. No hay mejor modo de comenzar tal paseo que durante un día soleado en un prado lleno de flores, atravesado por el zumbido de los escarabajos y el aleteo de las mariposas. Ahora, imaginemos en torno a cada uno de los animales que habitan el prado una burbuja que representa su mundo circundante y contiene todos los signos accesibles al animal. Nosotros mismos ingresemos a una burbuja semejante. Muchas características como la dimensión espacial de profundidad, el color o el olor de las flores desaparecen por completo, otros pierden su relación mutua, y se tejen nuevas conexiones. Un nuevo mundo surge en cada burbuja. Porque el medio y el individuo son ambos resultado de su sistema de individuación. Simondon nos dice:

Lo vivo vive en el límite de sí mismo, sobre su límite...La polaridad característica de la vida se encuentra en el nivel de la membrana; es en ese lugar donde la vida existe de manera esencial, como un aspecto de una topología dinámica que mantiene, ella misma, la metaestabilidad por la cual existe... Todo el contenido del espacio interior está topológicamente en contacto con el contenido del espacio exterior sobre los límites de lo vivo; en efecto, no hay distancias en topología; toda la masa de

⁸⁶ Uexküll Jakob Von, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, ed Cactus, Buenos Aires 54 pp.

materia viva que está en el espacio interior está activamente presente en el mundo exterior sobre el límite de lo vivo...⁸⁷

En ese sentido podemos definir al individuo como un ser limitado, pero a condición de entender por ello, que un ser limitado, es un ser polarizante, que posee un dinamismo indefinido de crecimiento en relación con un medio donde el carácter de exterioridad o interioridad de las condiciones está modificado por la génesis misma del individuo. Somos seres limitados sólo a condición de entender que el límite, es lo que nos mantiene más cerca de la superficie de contacto, en tanto nos vinculamos desde nuestros *contornos de potencialidad*. Por lo mismo, para pensar contactos de este tipo, se necesita una nueva consideración acerca del contorno. Así, la experiencia del límite como límite de afección o superficie de contacto, puede dejar de ser la experiencia de una frontera que separa imponiendo un dentro y un fuera, como dominios cerrados y definitivos del ser, pues como Simondon nos dice “El límite y por consecuencia la relación del individuo no es jamás una frontera; forma parte del ser mismo”⁸⁸.

El mundo del individuo sucede en sus contactos, pues el individuo se individua y es individuado antes de toda distinción posible entre lo extrínseco y lo intrínseco. ¿Cuál es la medida de la cercanía cuando el límite deja de rendir cuentas a la forma y se difusa para seguir los rastros de la formación? Deleuze dice en *Lógica del sentido* refiriéndose a las membranas: “ellas llevan los potenciales y regeneran las polaridades; ponen en contacto precisamente el espacio interior y el espacio exterior, independientemente de la distancia. El interior y el exterior, lo profundo y lo alto, sólo tienen valor biológico gracias a esta superficie topológica de contacto.”⁸⁹ Aquí surge otra conexión conceptual, ya que la superficie de contacto emerge bajo su caracterización de *espacio membranal*. Pues son las superficies, las que llevan los potenciales, regeneran las polaridades y ponen en contacto precisamente el espacio interior y el espacio exterior, independientemente de cualquier intento de identidad. El interior y el exterior, lo profundo y lo alto, sólo tienen valor gracias a esta superficie topológica de contacto.

Se puede decir entonces que la estructura de un organismo complejo no es solamente la integración y la diferenciación; es también esta instauración de una mediación transductiva de interioridades y de exterioridades que van desde una interioridad absoluta hacia una exterioridad absoluta a través de

⁸⁷ Deleuze G, *Lógica del sentido*, Op. cit., 79 pp.

⁸⁸ Simondon, *Op. cit.* 398 pp.

⁸⁹ Deleuze G, *Lógica del sentido*, *Op. cit.*, 76 pp.

diferentes niveles mediadores de interioridad y de exterioridad relativa; se podría clasificar a los organismos según el número de mediaciones de interioridad y de exterioridad que ponen en marcha para el cumplimiento de sus funciones.⁹⁰

Relaciones como flujos que envuelven, hacen emerger, destruyen y permiten interacciones entre las más remotas existencias. Desviar la pregunta por ¿cómo es posible que un sujeto siga siendo el mismo a pesar del cambio?, para preguntarnos más bien qué es lo que hace que cada contacto e interacción sea distinta. Preguntarnos si vale siquiera la pena pensar una realidad basada en el principio de no contradicción, y qué ventajas políticas hay en reconocernos en nuestras condiciones metamórficas y mutables. De acuerdo con esto, más que unidades sustanciales, los cuerpos se entienden como compuestos que se exponen, por su propia naturaleza y la del mundo, a la actividad compositiva que no cesa de presionar por su recomposición.

3.4 Bordes

*La hoja no ha dejado de ser verde
Solo que ahora aprendió a crujiar.*

Hemos llegado finalmente al último capítulo de este recorrido morfológico. Capítulo dónde se explorará la naturaleza del concepto que le da nombre y dirección a esta investigación. El borde comúnmente es pensado, ya sea como límite, o como frontera. Incluso algunas veces, se le nombra como umbral. ¿Pero qué es lo que aquí se está entendiendo por *borde*? Primero que nada, me gustaría señalar que el borde es, primeramente, una categoría estética. ¿Qué quiere decir esto? Las veces que se me ha pedido explicar qué quiero decir con este concepto, suelo utilizar un movimiento corporal para mostrar cómo funciona. Cuando dos manos se juntan, o cuando una mano toca una superficie, ese espacio que se encuentra en el medio del contacto es precisamente “el borde”. El borde no es el límite, sino lo más próximo entre un cuerpo y otro. Describirlo de modo escrito deja de lado la sensibilidad intuitiva que le pertenece, lo dota de tanta potencia y lo hace evidente y autorreferencial. Es principalmente por esta razón que considero que estamos hablando de una categoría estética. Pues la estética no tiene porque referirse únicamente al pensamiento en torno al arte y a la belleza, éste es

⁹⁰Simondon, *Op. cit.* 336 pp.

sólo uno de los modos en los que lo estético se presenta. Pero de igual forma, lo estético expresa una dimensión más originaria que es la de lo sensible, y es justo allí, en donde el borde se cifra.

La piel dispone de una energía potencial vital propiamente superficial. No consiste en intentar revelar lo profundo, sino en producir y ser producida a través de la dinámica de sus intercambios, pues recordemos que al final, todo lo profundo ama la superficie. El borde es la superficie de un vínculo tectónico, de un toque transindividual. La experiencia de no estar ni en un lado ni en el otro, sino en el medio. Para reconstruir los vínculos sensibles, es necesario abandonar un mundo de cuerpos sólidos con contornos cerrados, y más bien, habitar desde contornos permeables que nos recuerden la condición compostable de nuestros cuerpos. Los cuerpos son permeables, así como la piel es sensible a la caricia. Las manos nunca se reconocen más allá de aquello que han tocado. Hay por lo mismo que recuperar la condición háptica del espacio a través de la piel como superficie de contacto, recordando que la piel es aquello que nos conecta con todo en tanto dimensión liminal. Lo liminal es la dimensión sensible que hace co- funcionar un espacio desde la forma de un contacto.

No hay idea, teoría, modo de contar, de leer, escribir, amar u odiar, que no pase por una experiencia del espacio desde la sensibilidad de la piel, y en general de una experiencia desde los sentidos. A partir de cómo se cifra el mundo en relación a las potencias perceptivas de cada uno, y de la manera en cómo éstos nos vinculen con el mundo. El *cogito* cartesiano no sería más que el efecto de una forma muy específica de caracterizar la piel, de habitarla; de sentirla. ya sea, porosa, cálida, herida, elástica, gruesa o frágil. Los principios sustanciales no son abstracciones de la mente, sino codificaciones sensibles de la experiencia. Es por esto que la relación sensible, es la relación originaria por excelencia.

Y, así como los acontecimientos no ocupan la superficie sino que aparecen en ella, la energía superficial no está localizada en la superficie, sino ligada a su formación, transformación y deformación. Pues recordemos que dondequiera que uno encuentre una frontera extensiva, en este caso la piel que define el límite extensivo de nuestros cuerpos. Allí hay siempre un proceso conducido por diferencias intensivas que produjeron tal límite, y que conservan la potencia de su reconfiguración. Un proceso dinámico siempre en, sobre y a través de los bordes al llamado del desborde. Basta subir la lumbre al fuego para modular la

intensidad de las burbujas. En la experiencia sensible del contacto se expanden las sensaciones y las imágenes de una piel como límite, como intercambio de roces, empujes, deslices; en fin, de contactos e intercambios. La piel entra en contacto y se modifica, cambia de temperatura, color, textura, dirección y hasta de densidad, pues delimita el adentro del afuera tanto como es producida por toda esa serie de intercambios entre afueras y adentros. “El mundo, bajo nuestros pies, ante nuestros ojos, entre nuestras manos, pierde sus límites y su finitud, no porque, de golpe, se vuelve inmenso en su amplio horizonte, sino porque, localmente, cede, se fractura, se frange, se vuelve disparatadamente lacunario”⁹¹

Podemos aquí recuperar la intuición originaria, de que el espacio no tiene siempre que ver con la medida y la extensión, sino con un espacio más bien intensivo. Deleuze construye el concepto de espacio liso a partir de esta idea:

El espacio liso es precisamente el de la más pequeña desviación: sólo tiene homogeneidad entre puntos infinitamente próximos, y la conexión de los entornos se produce independientemente de una determinada vía. Es un espacio de contacto, de pequeñas acciones de contacto, táctil o manual, más bien que visual como en el caso del espacio estriado de Euclides. El espacio liso es un campo sin conductos ni canales. Un campo, un espacio liso heterogéneo, va unido a un tipo muy particular de multiplicidades: las multiplicidades no métricas, acentradas, rizomáticas, que ocupan el espacio sin "medirlo", y que sólo se pueden “explorar caminando sobre ellas”. No responden a la condición visual de poder ser observadas desde un punto del espacio exterior a ellas: por ejemplo, el sistema de los sonidos, o incluso el de los colores, por oposición al espacio euclidiano.⁹²

El espacio liso no tiene que ver con la medida, pues lo liso es amorfo, informal, sin escala, adimensional, sin centro, e infinito. El mar, la estepa, el desierto o los polos glaciares, son espacios lisos, y están ocupados por las intensidades, los vientos y los ruidos, las fuerzas y las cualidades sinestésicas. A su vez, el espacio estriado es extensivo, y está dominado por cualidades visibles y mensurables. La relación no se da desde la forma extensiva de los elementos, sino a través de todo lo que acontece en el espacio intensivo que produce los espacios singulares experimentados. Tocar, oler, sentir, amar, odiar, es encontrarse en una relación entre relaciones

El espacio liso está ocupado por acontecimientos o haecceidades, mucho más que por cosas formadas o percibidas. Es un espacio de afectos más que de propiedades. Es una percepción háptica más bien que óptica. Mientras que en el estriado las formas organizan una materia, en el liso los materiales señalan fuerzas o le sirven de síntomas. Es un espacio intensivo más bien que extensivo, de distancias y no de medidas. *Spatium* intenso en lugar de *Extensio*. Cuerpo sin órganos en lugar de organismo y de organización. En él, la percepción está hecha de síntomas y de evaluaciones más bien

⁹¹ Serres Michel, *El paso del noroeste Hermes V. Op. Cit.*, 103 pp.

⁹² Deleuze G. y Guattari F. *Mil mesetas, Op. cit.*, 376 pp.

que de medidas y de propiedades. Por eso el espacio Uso está ocupado por las intensidades, los vientos y los ruidos, las fuerzas y las cualidades táctiles y sonoras, como en el desierto, la estepa o los hielos.⁹³

La idea de un espacio háptico abre los juegos de recomposición de los contactos, recomposición que nos devuelve las alianzas con las fuerzas de un espacio, y que no se limitan a su condición extensiva y sólida. Desdibujar los contornos solidificados de un cuerpo, devolverle su permeabilidad, su potencialidad incita, aprender a leer en las propiedades de la materia, la posibilidad de liberarla de su encadenamiento puramente formal. Recordar que ni el color, ni el aroma, ni la emoción necesitan a la forma para generar encuentros, y nadie sabe lo que puede un encuentro. Si nos queda algo aún en que confiar que sea en la potencia morfogénica del encuentro, de uno que desborde la soberanía de la identidad y nos permita construir, destruir o bien, crear incluso palabras nuevas para nombrar alianzas de otra naturaleza, de cuerpos que resisten compartiendo sus potencias de afección, donde la fuerza de lo transpersonal rompa la ilusión de los límites y nos invita a recordar que ninguna forma es estable, que toda línea de división y exclusión es atravesable, y que el verdadero acto transgresivo comienza por desdibujar la solidez de nuestros propios contornos.

⁹³ *Ibid.*, 487 pp.

CONCLUSIONES

Esta investigación es el resultado de una búsqueda por desaprender. Así como señala el primer epígrafe. “Para encontrar un mundo, tal vez tienes que haber perdido uno”. Y es precisamente desde el sentimiento irreconciliable con el presente que habito, que me propongo aprender a des aprenderlo. La filosofía se alza desde dos trincheras opuestas pero igual de peligrosas. Por un lado, la suprema soberanía sobre el conocimiento de los principios elementales de la realidad, y por el otro, la total indiferencia frente a las situaciones más cotidianas. Es importante aquí señalar la insistencia de que esta oposición no es azarosa, sino que parece recordar a la metáfora de aquel que lanza la piedra y esconde la mano. Pues finalmente, para bien o para mal, la labor de la filosofía aunque nunca anticipa nada, si busca tratar de dar sentido y explicación. Los conceptos más abstractos están fuertemente enhebrados en cada cosa cotidiana que hacemos, nuestro modo de cohabitar, de comunicarnos, de valorar, de escoger, de temer o de desear. Y es precisamente este, otro de los peligros que presenta. Así como se puede moldear una comprensión del mundo, también se puede modular el deseo. Siempre se desea en relación a algo, y los modos de relación no son ajenos a un proyecto que los moldea en favor de una finalidad.

A partir de las ideas que se han ido presentando, podemos objetar que una ontología relacional de este tipo, no se trata de un burdo relativismo de las relaciones. No nos interesa conocer las relaciones entre las cosas a través de las cosas, en tanto ambas siendo sustanciales y previamente constituidas. Habría que entender que el problema de las categorías esencialistas, es que designan y diseñan cuerpos a partir de una descripción generalizada desde la cual son cifrados, y por lo tanto, producen relaciones de jerarquía y asimetría, ya que las descripciones están siempre atravesadas por valoraciones esenciales de identidad, que tienen consecuencias e incidencias completamente reales a la hora de poner a prueba ese diseño. Pues no sólo los individuos son delimitados, sino las direcciones posibles de la relación y los espacios. Por ejemplo, un ser humano que se experimenta en el mundo desde una raza, un sexo, un genero, una edad, siendo todas estas categorías esencialistas, lo dispondran relacionalmente en el espacio, pues determinaran desde un inicio, los alcances y posibilidades de la dirección de dichas relaciones, así como de sus posibilidades de inferir en el espacio.

Nuestras vidas están limitadas y delimitadas desde el primer día. Se cifran en un nombre, desde un lugar, y hasta por un color. La promesa de los más afortunados será si acaso, tomar las riendas de esas cifras, escogerlas y cuestionarlas. Pero la mayoría no sabe siquiera de la posibilidad de dicha rebeldía. Quienes lo saben y lo intentan pueden morir en dicho intento luchando por resistir y franquear esa delimitación casi “biológica” o “divina”. El reto de una vida, sería inclinar las líneas que limitan y delimitan, creando fisuras en la normatividad de la esencia, y arriesgarse a vivir con el estandarte de la virtualidad de la formación en alto. Sabiendo que si bien las relaciones son determinantes en un mundo que piensa desde la idea de sustancia, reconocer allí que en la naturaleza misma de la relación, se encuentran las potencias de la diferencia necesaria para una nueva formación. En vez de conocer a las relaciones entre las cosas a través de las cosas en su carácter determinante y siempre normativo, moldeativo; habría que conocer más bien a las cosas a través de las relaciones, es decir, que sean las relaciones las que tengan rango primero de ser. Ni el ser humano, ni ninguna otra forma de existencia, tendrán como condición previa, ni una identidad, ni un catálogo de condiciones que explique las posibilidades de sus relaciones, sus deseos y sus esfuerzos. Sino que las relaciones que éstos sean capaces de efectuar, sean aquellas que los expliquen en tanto individuos que no cesan de transformarse, que afectan y son afectados, que tocan y son tocados. Desarticulando para el cuerpo la axiomática de hegemonía sobre los cuerpos, abriendo la dimensión viva del contacto. Dejar de cargar con anhelos y faltas que no nos pertenecen, y que aquellos que se atrevan a desafiar las lógicas, no sean siempre los mismos pocos, sino cada vez podamos ser más y con menos peligro de morir en el intento.

Habría entonces que desarticular la conexión intrínseca con lo humano, para entonces allí gestar las potencias de una existencia distinta, pues la membresía de “lo humano” está caduca. No se trata siquiera de un anti humanismo, sino de derruir el peso de las lógicas que nos hacen seguir imaginando futuros por oposición. Es verdad que el camino no será fácil, y que una perspectiva materialista puede parecer en suma privilegiada y mezquina. Pues parece muy fácil reducir los fenómenos a su explicación material. Como si todo el peso histórico de la opresión del dualismo pudiera subsumirse en la indeterminación de lo material. Es una crítica en suma justa y necesaria, que además valdría no solo para esta consideración, sino para la mayoría de teorías academicistas que asumen que porque piensan con conceptos, esos

conceptos no están cargados de opresión, violencia, marginalidad, y odio. Plantear una ontología de tipo materialista que se esfuerce por salir de los binarios antropocéntricos, no espera subsumir la experiencia de los puntos en oposición, sino mostrar que aún cuando las heridas son sistémicas, y nada que no pase por lo colectivo tiene potencial de cambio, aún así se puede mostrar que esas oposiciones no son naturales, esenciales e inamovibles. Que nacer biológicamente mujer no te obliga a vivir como tal. Que los modelos hegemónicos de belleza, perfección o comportamiento no son naturalmente la norma. Que se puede ser latinoamericana y escribir filosofía con un rigor conceptual que disloca las fronteras entre opresores y oprimidos.

La crisis política, económica, ecológica y afectiva que atravesamos actualmente no es un secreto para nadie. La filosofía no es ajena a ninguno de estos problemas porque si hacemos un rastreo genealógico de sus conceptos, podremos ver que al final muchas de las prácticas de dominación, explotación y segregación causantes de dichas crisis, están fundadas en modelos y lógicas que parten de cómo la filosofía ha interpretado y organizado el mundo. El dualismo antropocéntrico que actualmente nos vincula en relaciones de exclusión entre humano y no humano, pobres y ricos, justos o injustos, entre víctimas y victimarios, o entre conservadores y revolucionarios está cifrado en el centro y núcleo más esencial de las descripciones y caracterizaciones metafísicas de conceptos como sustancia. A las filósofas y filósofos nos toca la labor de desentrañar los hilos de dichos problemas, asumiendo que todo origen y principio es una ficción, y apelar a genealogías distintas que exploren por otras vías. Si el proyecto de la esencia y las oposiciones se presenta caduco, aún podemos ensayar otros caminos que como objetivo no tengas superponer un modelo al otro, sino tratar de desaprender día con día esas lógicas, desaprenderlas no sólo desde nuestros modos de pensar, sino más aún, desde nuestros modos de experimentar y sentir, de redefinir nuestros cuerpos; de liberarnos de los pesos de la jerarquía y la binariedad. Ignorar los vínculos simbióticos, nunca fue una opción, aún podemos explorar en las lógicas moleculares, bacterianas, animales, vegetales, geológicas, el ritmo de otras alianzas que nos permitan descentrar la mirada de unos ojos humanos, conscientes y egocéntricos. Encontrar en esa diversidad e interrelacionalidad, una manera de operar otras prácticas; de aprender otros ritmos de vida.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos 2005.
- _____ *Metafísica*, Madrid, Gredos 2004.
- Bardet Marie, *Perder la cara*, Ed. Cactus, Buenos Aires 2021
- Rosi Braidotti, *Posthuman ecologies: complexity and process after Deleuze*
- Bryant Levi R. *The Gravity of Things: An Introduction To Onto-Cartography*, Collin College University of Dundee, September 2012.
- Bryant Levi, Nick Srnicek and Graham Harman, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, re.press Melbourne 2011
- Coole Diana and Frost Samantha, *New Materialisms, Ontology, Agency, and Politics*, edited by duke university press Durham & London 2010
- Combes Muriel, *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*, The MIT Press, 2012.
- De Landa, M. *Intensive Science & Virtual Philosophy*, London & New York, 2002
- _____ *Deleuze: History and Science*. Londres, Atropos, 2010.
- _____ *Deleuze, los diagramas y la génesis de la forma*. En Revista Fractal. 2016.
- Deleuze, G. *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009
- _____ Claire Parnet, *Dialogos* Valencia: Pre-Textos, 1989
- _____ *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus
- Deleuze G. y Guattari F. *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 2010.
- Sauvagnargues Anne, *Deleuze Del Animal Al Arte*, Amorrortu Editores Buenos Aires. 2016
- Serres Michel, *El paso del noroeste* Hermes V Serie CIENCIA EDITORIAL DEBATE Primera edición 1991.
- Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Ed. Cactus, Buenos Aires 2015
- Uexküll Jakob Von, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*