



## EL CONCEPTO SIMONDONIANO DE PERCEPCIÓN ETOLÓGICA Y EL INFLUJO DEL APEIRON PREPLATÓNICO

SIMONDON'S CONCEPT OF ETHOLOGICAL PERCEPTION AND THE INFLUENCE  
OF PRE-PLATONIC APEIRON

Zeto Bórquez\*

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Recibido: 15.04.2023 - Aceptado: 03.08.2023

### RESUMEN

Rastreamos un concepto de "percepción etológica" en Gilbert Simondon asociado a una "etología metaestable" que podría desarticular la diferenciación entre los regímenes de individuación físico y viviente establecida claramente por el filósofo francés en *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Nos situamos en el curso *El hombre y el objeto* (1974-1975), donde aparece una idea de "objeto-organismo" que desencadena dicha problemática. En un segundo momento, indagamos sobre el fundamento preplatónico de lo "preindividual" en *La individuación* y el énfasis en la noción de *apeiron* (lo "ilimitado"), pues ello le permite a Simondon plantear una "carga de naturaleza" que se mantiene en las entidades individuadas como resto potencial, lo cual proponemos como clave para interpretar la dimensión "etológica" mencionada en relación con la percepción. Concluimos con algunas proyecciones que profundizan en esta posibilidad a propósito de Protágoras y del "materialismo especulativo" de Quentin Meillassoux.

Palabras clave: Percepción etológica; Etología metaestable; Objeto-organismo; *Apeiron*; Correlacionismo.

### ABSTRACT

We trace a concept of "ethological perception" in Gilbert Simondon associated with a "metastable ethology" that could disarticulate the differentiation between the mechanisms of physical and living individuation clearly established by the French philosopher in *Individuation in Light of Notions of Form and Information*. We are located in the course *Man and the object* (1974-1975), where an idea of "object-organism" appears that triggers this problem. In a second moment, we inquire about the pre-Platonic foundation of the "pre-individual" in *Individuation* and the emphasis on the notion of *apeiron* (the "unlimited"), since this allows Simondon to pose a "charge of nature" that is maintained in the individuated entities as a potential remainder, which we take as a key to interpret the "ethological" dimension mentioned regarding perception. We conclude with some projections that delve into this possibility regarding Protagoras and Quentin Meillassoux's "speculative materialism".

Keywords: Ethological perception; Metastable ethology; Object-organism; *Apeiron*; Correlationism.

---

\* [zeto.borguez@gmail.com](mailto:zeto.borguez@gmail.com). La redacción de este artículo se enmarca en el proyecto Fondecyt Postdoctorado: "Etología filosófica: renovación de los conceptos de filogénesis, metabolización y entorno en un enfoque multiespecies" (n° 3230558), patrocinado por la Universidad Adolfo Ibáñez.

## 1. INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN ETOLÓGICA

En un resumen de un curso de Psicología general de 1974-75 titulado *El hombre y el objeto* (recogido en *La resolución de problemas*), Gilbert Simondon retoma la noción de metaestabilidad desde la perspectiva del encuentro de un individuo con aquello que *no es* ese individuo, entendiendo este tipo de *relación* como una definición general de la idea de “objeto” (Simondon 2018, 11). Con ello, surge una preocupación por tomar distancia de las concepciones que tradicionalmente lo definen a partir de criterios de “permanencia” y “coherencia” asociados a un estado determinado de la materia (lo sólido) (2018, 23), de modo tal que un *objeto* no sería, según Simondon, algo “unívoco”, pues su valor dependería tanto del “punto de vista” como de la “diversidad de las situaciones” (2018, 20) en que motiva alguna acción o se ofrece a la percepción. Una implicación de ello es que, si bien se pueden admitir “tipos de objetos” y, por ejemplo, establecer una partición entre “objetos naturales” y “objetos artificiales”, el enfoque que propone Simondon busca observar en la “posición” del objeto una “reserva de *energía potencial*” (2018, p. 25) que permite una transmisión de información y su amplificación o división, lo cual ha debido implicar “poner al mismo nivel de existencia los objetos naturales, los objetos de arte y los objetos religiosos, y eventualmente las riquezas u objetos de consumo” (2018, p. 22)<sup>1</sup>.

Explicitando este punto, como se aprecia en el suplemento a este resumen de curso (“Análisis etológico del objeto”), Simondon sostiene que un objeto es “en primer término y existencialmente ... otro organismo, o un producto o anuncio de organismo” (2018, 57), e introduce un matiz más bien discreto en su abundante corpus filosófico pero muy sugerente de rastrear: desde este criterio de “metaestabilidad” del objeto, el “modo de aparecer” de algo ingresa a un nivel multiespecífico de interacciones en cuanto relación

---

<sup>1</sup> En este punto, no se pueden obviar las complejidades de la distinción entre “cosa” y “objeto”, que podríamos encontrar por ejemplo en la conferencia “La cosa” Martin Heidegger (1995, 143-162); o en Tim Ingold, “Bringing Things to Life: Creative Entanglements in a World of Materials” (2008) o bien respecto a la noción de “objeto” de la ontología orientada a objetos (OOO). A esta última aludiremos sobre el final y se podría observar una afinidad con Simondon en cuanto a abandonar la mencionada distinción, bien que por caminos disímiles: en cuanto a este último mediante la idea de “objeto-organismo”.

no de un organismo con un “objeto” sino con otro organismo (2018, 58), que sería, a su entender, un nivel “etológico” de relación.

Esta idea de un “objeto-organismo” y de lo que sugeriré denominar una “etología metaestable” o “metaestabilidad etológica” conduce a un modelo de percepción *contingente* donde, en primer lugar, naturaleza y técnica no se han escindido en una única cadena de producción (la técnica actuando sobre la materia inerte y pasiva). Lo podemos apreciar en el estudio de 1970 *Nacimiento de la tecnología*, donde Simondon acude a la noción de “etología” en relación con la de “naturaleza abierta” o la de “medio abierto”, en vistas de un “acoplamiento necesario con el carácter aleatorio y productivo de la naturaleza” (2014, 167). Referida de hecho a sus primeras manifestaciones, se trataría de técnicas “*amplias y abiertas*”, como las de pesca, de caza y de recolección, donde “es la naturaleza la que produce y reproduce” (2014, 165), puesto que no están en juego ni el trabajo ni las operaciones productivas tomadas por sí mismas sino que “es la espontaneidad [y] la productividad de la naturaleza la que aporta la amplificación” (2014, 165), adquiriendo gran protagonismo el encuentro oportuno –*kairos*, es el término utilizado por Simondon– entre naturaleza y técnicas: “el hombre siembra, en el buen momento y en un lugar favorable, cuando las plantas han crecido; ... conduce el ganado, pero el ganado se reproduce y se alimenta por sí solo; ... ceba y lanza la malla, en el buen momento y en el buen lugar. La primera técnica es el arte de los encuentros favorables entre el hombre y la naturaleza” (2014, 165-166).

A su vez, entendiendo que las técnicas dejarán cada vez más de contar con aquel “carácter aleatorio y productivo” (cuyo punto intermedio se hallaría en el hermetismo egipcio o en la alquimia, donde si bien las operaciones técnicas ya se han estandarizado la exigencia de una “inserción en el cosmos” requiere “que la sustancia continúe estando viva” en el cribado) (2014, 167), anterior a ese “cierre” (*fermeture*), se podría hablar de la intervención de “una ley, que proviene de la naturaleza, del clima, de la etología de las especies salvajes en relación con el medio abierto” (2014, 168), de modo tal que la superación tecnológica de esos aspectos se encontrará en la institución de una regularidad codificada (“repetición, iteración, previsibilidad”) de los intercambios entre naturaleza y actividades productivas (2014, 168-169).

Dicho esto, en su curso de 1974-75, sin pretender situarse en un estado de las técnicas previo a una domesticación de la vida vegetal y animal –así como del espacio y del tiempo– que habría que entender como irremontable

para las culturas humanas<sup>2</sup>, Simondon confronta una pregunta que quedaba en vilo en sus reflexiones en torno al nacimiento de la tecnología y es qué ocurre con los potenciales de *una naturaleza abierta*, en el sentido que, por más que las técnicas hayan restringido su incidencia en los mundos humanos, sería difícil sostener que por ese solo pasaje *-homeostático-técnico* podríamos decir- se ha estabilizado su potencia de *aleatoriedad* y su carácter *productivo*. En efecto, reconocer que “ya no es únicamente la naturaleza quien hace la ley”, pues “hombre y naturaleza domesticada encuentran un código común y una vida regular” (Simondon 2014, 169), es todavía afirmar un “diálogo con la naturaleza” (170) cuyo grado de menor amplitud solo se alcanza cuando el “sistema hombre-naturaleza” no requiere ningún código ya que el trabajo humano se ejerce “sobre una materia pasiva, homogénea y constante” (169). Sin embargo, desde un punto de vista “etológico”, esto nunca podría a ser el caso y de ello precisamente da cuenta el breve suplemento al curso de 1974-75 (a través del ejemplo *posicional* de una bellota):

Una bellota es un objeto no solamente porque ella es, pragmáticamente, alimento o semilla, y no solamente porque contiene la esencia individual completa de un roble, con la fórmula de la especie y de la variedad. Ella es un objeto *tanto* realmente para el encuentro perceptivo, *tanto* existencialmente según la percepción concreta, etológica, porque es un aspecto de la etología del roble (grano desprendible que rueda por las pendientes y está protegido por una corteza lisa), y este aspecto real de la etología del roble se encuentra con la etología de las otras especies, comedoras de bellotas o cultivadoras de roble (Simondon 2018, 57).

Simondon añade que “la individualidad de la bellota”, es decir, aquello que la hace *objeto*, es lo que pone al descubierto: una compatibilidad funcional que supone acoplamientos entre las especies y que etológicamente hablando conlleva *procesos relacionales de concretización*, que pueden darse en *diversas maneras de ser individuo*:

---

<sup>2</sup> Al respecto, véase André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. I. Technique et langage* (1964, 222 y ss); y *Le geste et la parole. II. La mémoire et les rythmes*, (1965, 139-157). O como escribe Simondon: “... gracias al trabajo humano continuo que reemplaza las intervenciones espaciadas en medio abierto, el medio cerrado provee de manera regular a las especies domésticas el alimento, el abrevadero, la irrigación, la protección contra los vientos y las heladas: el microcosmos técnico presenta menos aleatoriedad que el mundo abierto; las irregularidades de las estaciones, del tiempo, de las lluvias, de las crecidas, son compensadas por reservas y protecciones; el hombre juega un rol homeostático para las especies que domestica y cultiva” (Simondon 2014,169).

El individuo es al mismo tiempo fenómeno, lo que aumenta y vuelve selectivo su acoplamiento con las otras especies, negativamente por disimulación para unos, negativamente por disimulación para otros. La percepción no es solamente una aprehensión del objeto pasivo e involuntario por el sujeto, ella es preparada e iniciada por un *display*, una señalización del objeto para ser percibido por seres de la misma especie o de especie diferente ... El arquetipo del objeto es así un organismo, un fragmento de organismo, un órgano, una semilla o un rasgo expresando ese organismo y que remite a él ... El objeto es aprehendido sobre el no-objeto (al menos relativamente a la operación en curso; el medio puede ocultar de hecho otros objetos-organismos, pero permanecen provisoriamente neutros para la percepción y la acción en curso) (Simondon 2018, 58).

Esta posibilidad del objeto de presentarse “como un organismo” o de anunciarse como tal, para otro organismo “como objeto individualizado” quiere decir que sale al encuentro o que *aparece* no simplemente como tal *organismo* u *objeto* cuyas características emanarían de una supuesta determinación sustancial, sino en virtud de aquello por lo cual es percibido (supongamos, *como* presa o *como* parte de la manada en el caso de algunos animales), lo cual quiere decir, en rigor, que su *individualidad* podría no estar finalizada.

Aquí surgen al menos dos cuestiones, dependientes ambas de aquella constatación. La primera es que al nivel del objeto-organismo (es decir, a un nivel *etológico*) no está de antemano asegurado que se trate de algo vivo o no vivo: ello podría apuntar a que la posición etológica de algún modo transgrede la delimitación de los regímenes de individuación física y biológica (lo explicaremos en detalle), o al menos allí se encontraría su consecuencia tal vez más radical. La segunda es que se trata de un objeto abierto, que supone, para tomar una afirmación del curso *Nacimiento de la tecnología*, “un acoplamiento necesario con el carácter aleatorio y productivo de la naturaleza” (Simondon 2014, 167), que cabría entender en el sentido de una *reserva potencial*, pues puede plantearse si el objeto –en su inflexión etológica en cuanto objeto-organismo– no estaría tomando los potenciales de una *naturaleza abierta*.

En su curso de 1974-75, Simondon considera esta posibilidad sobre el objeto en sentido “metaestable” y como una “estructura de relé” y evocará el visitado modelo de la cristalización para explicitarlo:

Por ejemplo, un cincel en frío está en estado metaestable en su extremo pero la operación del “calentamiento” prolonga ese estado

metaestable y vuelve la herramienta utilizable. Algunas soluciones de cristales en un líquido, enfriadas muy lentamente, permanecen enteramente líquidas: pero basta añadir un minúsculo cristal del mismo sistema para provocar la cristalización de la sustancia disuelta hasta la cantidad normal por la presión y la temperatura finalmente obtenidas (Simondon 2018, 24).

En seguida, complementa señalando que esto se puede decir “más generalmente [de] todos los estados de la materia que encierran una energía de estado, de estructura” (2018, 24) , como ocurre con el vidrio (materia amorfa) cuando pasa al estado cristalino: “basta un choque, una ligera incisión en un punto cualquiera para que la masa entera pase con violencia al estado cristalino” (2018, 24), lo cual se replica en su disgregación, como cuando un vaso estalla contra el suelo o un parabrisas es trizado por la grava. Pero la cuestión más peculiar de este encuadre es sin duda una definición del objeto en relación con “la metaestabilidad de sus estados”<sup>3</sup>, es decir, “poseyendo en el mínimo una reserva de *energía potencial*”, que permite transformaciones, acoplamientos, “uno o varios *acoplamientos* entre las diversas partes entre las cuales existe energía interna, finalmente el impulso o señal que dirige el comienzo de la transformación” (2018, 25). A su vez, Simondon sostendrá que “este modelo de objeto con estructura de relé no existe solamente en la naturaleza ... o las técnicas, sino también en los seres vivos; a la energía interna de los objetos corresponden las motivaciones, a los impulsos o señales los datos perceptivos, y a la transformación de los objetos por energía interna la acción bajo todas las formas del comportamiento” (2018, 25).

En este sentido, si esta idea de un objeto-organismo (un objeto abierto o relativo a una reserva de energía potencial) tiene para Simondon asidero en un plano *etológico*, resulta claro que no obedece simplemente a un concepto de “etología” de tipo “objetivista-realista” (que se sigue de su aplicación “científica”) (Lestel 2018, 18), sino que se encuentra ampliado por su propia teoría de la individuación, y no se encontraría lejos de definiciones recientes sobre su alcance, donde precisamente la etología busca abrirse “a una definición más rica que la que la condena a ser sólo un estudio del comportamiento de los animales (comprendidos los humanos)”, pudiendo comprenderse “como *el estudio de la dinámica de los agentes en entornos en*

---

<sup>3</sup> “[S]e puede hablar de objeto cuando el conjunto de las condiciones implica la estabilidad; pero esta estabilidad se sitúa entre dos órdenes de magnitud inestables o metaestables” (Simondon 2018, 24). En el “suplemento” a este curso, queda más claro que se trata de la forma –por una parte– y una microestructura (que se podría denominar “textura”) que anuncia el objeto como una “característica del medio” (2018, 59-60).

*transformación constante*”, lo cual “permite incluir en ella” a otros modos de existencia, como los “agentes artificiales, los espíritus, [o] los vegetales” (Lestel 2006, 35), así como también los “virus, o incluso una entidad tan barroca como un fenómeno meteorológico o un artefacto” (Lestel 2018b, 434)<sup>4</sup>.

Por de pronto, en torno a la cuestión *etológica*, me limito a sugerir una de sus implicancias eventualmente más fructíferas de observar: la posibilidad de un tratamiento diferente (frente a los esfuerzos que hasta ahora han realizado algunos/as comentaristas) del vínculo –así como de la distinción consecuente– entre los planos físico y viviente en cuanto *regímenes de individuación*.

## 2. READING CLOSELY

En *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* el planteamiento de un estado metaestable aparece referido a la diferencia entre la naturaleza inorgánica (individuación física) y la vida orgánica (individuación biológica, psíquica, transindividual), pues allí donde la primera cuenta con un agotamiento de sus potenciales energéticos (un devenir estable), la segunda pasa a definirse como una “individuación perpetuada” (Simondon 2013, 67 y 165). Así mismo, para Simondon es claro que el *medio* que se asocia con los organismos incide en una amplificación de potenciales energéticos de modo tal que –si bien en distintos niveles– ni de la naturaleza inorgánica ni de los organismos vivos se puede hablar de entidades (o individuos) simplemente *finalizados* por el solo hecho de tener una consistencia formal-material y ocupar un lugar en el espacio. De ahí que el planteamiento mismo

---

<sup>4</sup> En esta misma dirección, el lector advertido del corpus simondoniano podrá estar echando en falta algunas referencias a *Imaginación e invención* a propósito de la percepción. Aunque, precisamente, de aquella obra se podría decir algo análogo a la dimensión etológica que aparece en las referencias tratadas acá: una “percepción etológica” –y el siguiente enunciado solo se podrá sopesar en las postrimerías de este artículo– no refiere a la *sensibilidad* sino al *ser* (es decir, no obedece a un nivel *objetivista-realista* –en el que acabamos de hacer hincapié– sino, podríamos decir, *realista-especulativo*). En ese sentido, no se sigue de problemas como el de la anticipación perceptiva (que en IE interesa por ejemplo a Simondon en relación con lo que denomina “la escuela etológica”, p. e., Konrad Lorenz y el concepto de *Prägung [impronta]*) (Simondon 2008, 35). Sin duda, haría falta desarrollar una indagación más ceñida sobre el tratamiento de la etología por parte de Simondon (o de la percepción como problema a parte entera), pero ello excede el propósito de este modesto artículo. Por otra parte, la relación, en *Imaginación e invención*, a contenidos cognitivos del orden de la imagen “antes de la experiencia del objeto”, o en cuanto “forma de anticipación antes de la relación del organismo con el objeto” (2008, 29-30), muestra precisamente la necesidad de una separación entre *objeto* y *organismo* que en la idea de percepción etológica no se encuentra. Por ejemplo, el “*display*” del que –como vimos– habla Simondon en el suplemento del curso del 74-75 es *del objeto*, no de orden *psicomotriz*.

de un “principio de individuación” no tendría que entenderse como “una realidad aislada, localizada en sí misma, preexistiendo al individuo como un germen ya individualizado”, sino como “el sistema completo en el cual se realiza la génesis del individuo (2013, 63), pues en efecto se trata de un *sistema* que, al decir de Simondon, “se sobrevive a sí mismo en el individuo vivo, bajo la forma del medio asociado en el cual continúa realizándose la individuación” (2013, 63). De ahí también la importancia de la idea de lo “preindividual”, en virtud de remitir a un resto (potencial) que escapa a un supuesto *óntico* de uso común: el que reafirma en las cosas con las que la percepción se encuentra entidades que son lo que son porque ya no pueden ser nada más o porque no son *nada más*. En cambio, si suponemos a toda realidad individuada un *resto de sobrevida* que le permite tener efectos allí donde entra en relación con otras cosas, podemos entonces afirmar que *cada cosa* se mantiene en estado de construcción permanente, y particularmente lo vivo, que pareciera más resueltamente *persistir en su resto*.

Pero aquí deliberadamente estoy incorporando el enfoque *etológico*, que aquello que parte por desestabilizar es la referencia estricta al equilibrio metaestable para la individuación vital, dejando en un lugar más bien secundario a las entidades inorgánicas: ejemplo de ello es el célebre ejemplo del cristal, que como observamos en *La individuación* cabe pensar “pierde la dimensión del medio” (2013, 27) una vez desencadenada su cristalización, vale decir que perdería en rigor la *potencialidad* del medio (este ya no es agente metaestable para aquel individuo). Sin embargo, atendiendo al curso de 1974-75 sobre *El hombre y el objeto*, este tipo de afirmación resulta mucho menos sesgada de lo que parece, porque desde el punto de vista del *objeto-organismo* la metaestabilidad del individuo físico no acabaría con su realización o su *resolución* según el esquema de *La individuación*.

Tomando como aliciente un trabajo de Jean-Hugues Barthélémy donde intenta pensar (en Simondon) “la presencia de la ‘no-vida’ en la vida y como *condición* misma de la vida” y a “la vida como diferencia a sí” (Barthélémy 2008), Cristóbal Durán y Felipe Henríquez han expresado muy bien el argumento que habría que atribuir a Simondon en los márgenes de *La individuación*:

...el advenimiento de lo viviente hace aparecer propiedades, estructuras, funciones y dinamismos que no existen de ninguna manera, ni siquiera en estado rudimentario, en los individuos físicos, pese a que tanto los procesos físicoquímicos como los potenciales de órdenes extremos de magnitud que dan forma a la realidad preindividual sean los mismos para ambos dominios de existencia de los se-

res. Dicho de otro modo, lo viviente parece ser esencialmente irreductible a la materia inanimada, por más que se intente restituirle a esta última su complejidad y su riqueza, y por más que se reclame la continuidad entre la individuación física y la vital (Durán & Henríquez 2018, 19).

Sin embargo, cuando nos instalamos en la problemática del *objeto-organismo* “la actividad de resolución permanente de incompatibilidades y tensiones que define a la vida de lo viviente” (Durán & Henríquez 2018, 21) se hace extensiva a todo modo de existencia, y con ello el problema de la distancia entre individuación física y vital (y la consecuente limitación del “paradigma de la cristalización” a la primera) se relativiza. En este sentido, tanto de los individuos físicos como de los vivientes cabría hablar de una individuación que “continúa individuándose” (Simondon 2013, 190) y sería necesario ampliar con ello el alcance de eso que aparentemente arraiga en una disparidad temporal (dilatación por efecto de ralentización que cabe por regla general atribuir a la individuación vital).

Cuando Simondon sostiene que “el individuo constituido no podría aparecer como un ser absoluto, enteramente independiente, conforme al modelo de la sustancia” (2013, 63), y que por esa razón es necesario abandonar la posición clásica del sustancialismo filosófico donde se entiende como “ser definido, aislado y consistente” (2013, 63), quizá una manera de volver sobre el “fundamento energético de la individuación” sea desde una *metaestabilidad etológica*, donde se encuentra en juego una revaloración de la delimitación del individuo (de los seres individuados en general) en cuanto reparto “de dos realidades complementarias: el individuo y el medio asociado después de la individuación” (2013, 63). No obstante, el alcance del concepto mismo de metaestabilidad no se alcanzaría a vislumbrar sin una comprensión más precisa de la referencia a lo “preindividual”. En lo que sigue intentaré esbozar una incursión al respecto, teniendo como horizonte el rendimiento *etológico* que desde allí también se podría desprender, para retornar al nivel perceptivo del que hemos partido. Para ello es preciso dar un paso más hacia el modelo de contingencia que surge de la confrontación de Simondon con el sustancialismo.

### 3. EL TRASFONDO PREPLATÓNICO DE LO PREINDIVIDUAL

Una pregunta que uno podría hacerse es a qué resulta afín Simondon cuando se separa del sustancialismo y de sus variantes arraigadas en la síntesis materia/forma. Una posible vía de análisis de este aspecto es la filiación que él

mismo explicita con la noción preplatónica de *apeiron* (lo ilimitado), que encontramos por primera vez en Anaximandro. Un pasaje estándar de la doxografía podría ilustrarnos sobre el tenor de la cuestión:

Entre aquellos que dicen que el principio (*arkhé*) es uno, en movimiento e ilimitado (*apeiron*), Anaximandro, hijo de Praxiades, de Mileto, sucesor y discípulo de Tales, ha dicho que el principio y el elemento de las cosas que son es lo ilimitado (*to apeiron*), siendo por lo demás el primero en usar el término de principio. Dice de él que no es ni agua, ni algún otro de los elementos (*stoikheion*), como se les llama, sino una cierta otra naturaleza ilimitada (*physis apeiron*), de la que nacen (*gínesthai*) todos los cielos y todos los mundos que están en ellos. Eso de lo que el nacimiento (*gínesthai*) proviene (*génesis*) para las cosas que son es también eso a lo que ellas vuelven bajo el efecto de la destrucción (*phthoran*)... (Simplicio 1960, frag. 9, 83)<sup>5</sup>.

El vínculo de Simondon con esa noción de *apeiron* no ha pasado inadvertido para los/as comentaristas<sup>6</sup> y de hecho en *La individuación* queda bastante clara su utilización casi como un sinónimo de lo “preindividual”. Aspecto clave para la sustentación de su tesis, uno de los pasajes de *La individuación* más esclarecedores al respecto se encuentra en el cap. III de la segunda parte (*La individuación de los seres vivos*):

Se podría llamar naturaleza a esta realidad pre-individual que el individuo lleva consigo, buscando reencontrar en el palabra naturaleza la significación que los filósofos presocráticos depositaban en ella: los fisiólogos jónicos encontraban allí el origen de todas las especies de ser, anterior a la individuación; la naturaleza es realidad de

<sup>5</sup> Dejo aquí de lado una discusión necesaria sobre el término “elemento” (*stoikheion*) en el texto de Simplicio. Diels apunta en su transcripción que es dudoso que dicho término se aproxime al uso de Anaximandro. De hecho, *stoikheion* es una traducción platónica (asumida de ahí en más por la doxografía) de la tétrada (agua, aire, fuego, tierra) y que el ateniense vincula a valores de linealidad (a partir de la raíz *-stíx*) orientados a un tipo de combinatoria consecuente. Al respecto se puede consultar, Thérèse-Anne Druart, “La notion de stoicheion (élément) dans le *Théétète* de Platon” (1968, 423); y “La stoicheiologie de Platon” (1975). En cuanto a la dimensión combinatoria que podría ir en esta dirección, el *cosmos* platónico ofrece un buen ejemplo, que Simondon ha contrastado – en su “Historia de la noción de individuo”, incluido en los complementos de *La individuación*– con la noción de *apeiron*, como “el más bello de los mixtos sensibles [en Platón], mezcla estable ordenada según relaciones fijas” (Simondon 2013b, 375).

<sup>6</sup> Remitimos al Prefacio de Jacques Garelli a la edición de ILFI citada en este artículo (Simondon 2013); así como también a Ludovic Duhem, “*Apeiron et physis*. Simondon transducteur des présocratiques” (2012); Sarah Margairaz, “Entre *apeiron* présocratique et métastabilité thermodynamique : l’idée de préindividuel chez Gilbert Simondon” (2013); y Omar Badri, “Simondon et Anaximandre. Pour une remise en scène ontologique du concept d’*apeiron*” (2020).

lo posible, bajo las especies de ese *apeiron* del que Anaximandro hace salir toda forma individuada: la Naturaleza no es lo contrario del Hombre, sino la primera fase del ser, siendo la segunda la oposición del individuo y del medio, complemento del individuo en relación al todo. Según la hipótesis presentada aquí, quedaría *apeiron* en el individuo, como un cristal retiene su agua madre, y esta carga de *apeiron* permitiría ir hacia una segunda individuación ... la carga de *apeiron* es principio de disparidad (*disparation*) en relación con otras cargas de la misma naturaleza contenidas en otros seres (Simondon 2013, 297)<sup>7</sup>.

Simondon se interesa por la triada constituida por Tales, Anaximandro y Anaxímenes, a quienes en efecto denomina como “los fisiólogos jónicos”. Pero más allá de esta referencia, que podemos encontrar en distintos lugares del corpus simondoniano<sup>8</sup>, concentrémonos en su trasfondo, pues cuando asocie el *apeiron* con una “carga de naturaleza” o “carga asociada de realidad preindividual”, se tratará en efecto de reconocer “una capacidad activa y positiva de individuación al interior del elemento indefinido” (Simondon 2013b, 380) y, por tanto, “una gran reserva de ser no individualizado, a la cual vuelven y de la cual provienen los seres individualizados” (2013b, 381). De modo que si esto puede valer como base para pensar una “individuación perpetuada” (y con ello un “equilibrio metaestable”), es porque la referencia al *apeiron* permite escapar del *fatum* sustancialista que exige “recorrer en sentido inverso el itinerario efectivo de todo devenir”<sup>9</sup>, pues de hecho ello presupone “concebir la génesis en función del resultado y atribuir a un principio [independiente] los caracteres de la individualidad en cuestión” (Margairaz 2013). En efecto, el *apeiron/preindividual*, si acaso puede valer como “principio de individuación”, lo sería no como “algo individualizado ni incluso individualizable” (Duhem 2012, 44), sino, como hemos insistido, a título de “potencial restante ... permitiendo con ello a la realidad individuada proseguir su individuación” (Margairaz 2013).

---

<sup>7</sup> Por otra parte, comentando el término “*disparation*” en Simondon, Deleuze ha escrito que “lo que esencialmente define un sistema metaestable es la existencia de una ‘disparidad’ (*disparation*), la de dos órdenes de magnitud, de dos escalas de realidad dispares (*disparates*), entre las cuales no hay todavía comunicación interactiva” (Deleuze 2002, 121).

<sup>8</sup> Al respecto, véase la indicación de Ludovic Duhem (2012, n. 1, p. 40).

<sup>9</sup> “El sentido de la génesis es producido por una génesis, pero la génesis no es accesible en su ser, posible en su aparición, más que si se parte de la originalidad de su sentido. Toda filosofía está condenada a recorrer en sentido inverso el itinerario efectivo de todo devenir... Es al precio de esta insuficiencia que se paga todo rigor filosófico” (Derrida 1990, 226). He ahí precisamente lo que no convence a Simondon para pensar la individuación.

Ahora bien, dentro de los comentarios sobre el influjo preplatónico en Simondon, el artículo de Ludovic Duhem de *Cahiers Simondon* es sin duda el que más hondo cala, al desbrozar con gran minuciosidad ese escrito difícil sobre el siempre incierto terreno de los *primeros filósofos* que es “Historia de la noción de individuo”<sup>10</sup>. Sin embargo, me permito discrepar de Duhem cuando centra la definición del *apeiron* en Simondon como “unidad de homogeneidad y homogeneidad de la unidad” (2012, 63), ubicando entonces a la *physis* como “fuerza de diferenciación de lo homogéneo” (2012, 47)<sup>11</sup> e “inmanente al *apeiron*” (2012, 64). Esto, por el hecho de que lo conduce a una dicotomía entre “monismo dinámico” y “dualismo dinámico” (2012, 60)<sup>12</sup>, que una vez relanzado el *apeiron* hacia lo preindividual no contribuye a esclarecer su relevancia, o bien, hace suponer un desenlace un tanto decepcionante: al cabo, el *apeiron* quedaría más bien a la zaga de lo preindividual, que, como indica Duhem, es “más que unidad” (2012, 64). Evidentemente, “lo preindividual no es estrictamente identificable con el *apeiron*” (Duhem 2012, 63), pero con ello se tiende a desestimar algunos remanentes conceptuales de esa proximidad. Por ejemplo, la imposibilidad de recortar tanto lógicamente como ontológicamente la carga de *apeiron* en los procesos de individuación sugiere en rigor que éste media *energéticamente* y ahí tal vez se encontraría un rendimiento no suficientemente explorado del enfoque simondoniano (que no pasaría entonces por la hipótesis de la *unidad trabajada por la fuerza*)<sup>13</sup>. En efecto, como indica Alejandro de Afrodisia, Anaximandro ha planteado “como principio (*arkhé*) una naturaleza intermedia (*metaxu physin*) entre el aire y el fuego, o entre el aire y el agua: se relaciona en efecto al uno y al otro” (Alejandro de Afrodisia 1960, frag. 16, 85). Es una

<sup>10</sup> Texto por cierto de una enorme riqueza para cualquier eventual discusión contemporánea sobre la filosofía preplatónica.

<sup>11</sup> Duhem recuerda que esto no contradice el hecho de que para Simondon la *physis* sea también considerada por él como “fuerza de cohesión en el orden de lo simultáneo y en el orden de lo sucesivo” (Duhem 2012, 49), si bien esto se sigue de su interpretación de Heráclito en “Historia de la noción de individuo”.

<sup>12</sup> La definición recogida por Duhem tiene asidero por cierto en las del propio Simondon. Como él indica, “[e]l elemento es en primer lugar, en efecto, lo que existe en el estado de indistinción original, de unidad interna por homogeneidad; esta unidad de homogeneidad primitiva designa el elemento como primer aspecto de la sustancia de los seres, y como anterior en relación a ellos; este elemento es lo indiferenciado absoluto, anterior en su unidad a toda aparición de heterogeneidad como a toda fragmentación” (Simondon 2013b, 358). No obstante, podríamos decir que esa caracterización no tiene todavía un valor *operatorio* (el hecho de que esté apenas comenzando el texto no es irrelevante). En cambio, cuando el *apeiron* entre en juego ya no será posible hacer una elección entre *unidad* y *heterogeneidad*.

<sup>13</sup> Esta cuestión tal vez responde a un modo de confrontar el problema *génesis/estructura*, en el que Duhem de hecho insiste en su artículo: una manera de retrotraer la *génesis* –y sería por cierto la inquietud de Simondon– como *reducción de la fuerza en la forma*.

inflexión doxográfica que podría seguirse o no: *apeiron* remitiría en rigor al *metaxu* (lo *intermediario*)<sup>14</sup>. Aristóteles sostiene de hecho en la *Física*: “Todos aquellos que tratan de la naturaleza asignan a lo ilimitado una cierta naturaleza otra concerniente a lo que se llama los elementos (*stoikheion*), como el agua [Tales], el aire [Anaxímenes], o lo intermediario (*metaxu*) entre estos [Anaximandro]” (Aristóteles 1995, 303a 16-18). Y es que el estagirita ha visto bien que en los “fisiólogos jónicos”<sup>15</sup> lo que importa son las combinatorias medias (el ejemplo más claro de ello son los procesos de condensación y rarefacción)<sup>16</sup>.

Simondon por cierto no es ingenuo ante esta dimensión. De hecho, es casi en lo primero que repara en su “Historia de la noción de individuo”:

... a ese primer carácter de consistencia y de coherencia [el ‘estado de indistinción original, de unidad interna por homogeneidad’ del ‘elemento’ en la triada jónica] se añade un dinamismo de desarrollo, de crecimiento, más universal y más poderoso que el que hace brotar a las plantas y crecer a los animales: la *physis*. Este dinamismo empuja al elemento homogéneo a perfilar en él una heterogeneidad cuyos términos son simétricos en relación al estado primitivo de homogeneidad indivisa; el elemento se condensa y se rarifica ... el agua deviene aire rarificándose, luego, por una nueva rarefacción, el fuego,

<sup>14</sup> Es un terreno de análisis de difícil resolución. Por ejemplo, hay quienes sostienen que lo que importa del *apeiron* en Anaximandro es más bien su reserva seminal (*gonimon*). “Nuestro universo, que no ha existido siempre, que ha tenido un comienzo, es uno de las innumerables producciones de la Naturaleza eterna e infinita (*phúsis áperos*). La Naturaleza engendra –el griego dice incluso ‘secreta’ (cf. *ékkrisis*, secreción)– innumerables universos. Cada uno es el resultado de un ajuste, que, en Anaximandro, es una regulación [*réglage*] de la relación mutua de lo cálido y de lo frío. Cada regulación define un ‘germen’ (*gonimon*) de donde nace un universo” (Conge 2008, 4-5). La inflexión que me interesa de esto (la que remite a lo *intermediario* en cuanto *energética*) tiene que ver con los procesos de *ajuste* y de *reglado*.

<sup>15</sup> Que él denomina los “*physiologon*” (las traducciones generalmente vierten esta denominación como los “filósofos de la naturaleza”).

<sup>16</sup> Ver Aristóteles, *Metereológicos* (1996, 353b 6-11). Dicho muy esquemáticamente: lo ilimitado en cuanto “sustancia intermedia” sería, al cabo, *mezcla* (*meígma* o *mixin*) y en la “naturaleza intermedia” es posible pensar que se está poniendo en juego una *energética*. Como ha señalado Teofrasto, en este registro, “la mezcla de todas las cosas” ha de pensarse “como una única naturaleza indefinida”. Citado por Simplicio, *Comentario sobre la Física de Aristóteles* (1960, frag. 9, 83). Por cierto, no se trata de una idea de mezcla como fusión de componentes en una unidad indiferenciada, pues cuando hablamos de *energética*, en la inflexión indicada, se trata de comunicación entre órdenes de magnitud (expresados *energéticamente* en buena parte de los casos y que se ponen en relación *divergiendo* entre sí). Como se observa en las *Opiniones* de Aecio, quien comentando a Anaximandro señala que, según él, el cielo está constituido “de una mezcla de calor y frío”, o que “los astros son compresiones de aire en forma de ruedas, llenas de fuego, exhalando llamas en una cierta parte a través de orificios”. Cf., Aecio (1960, frag. 17a-18, 86).

que es más ligero que el aire; condensándose ella deviene tierra. Estados intermedios (*intermédiaires*) entre estos grados de condensación y de rarefacción pueden existir, dando cuenta de la continuidad del proceso de la *physis*: antes de ser aire, el agua es nube, vapor. Antes de ser tierra, el agua se condensa en primer lugar en forma de hielo, más compacto que el agua, pero menos compacto que la tierra (2013b, 358).

Si bien es cierto no hay allí un énfasis, podríamos decir, “temático”, en el *metaxu*, casi apareciendo como algo derivado, así como tampoco en la *mezcla*, y resultando por otra parte inevitable no se impliquen ambos aspectos en los procesos de condensación y rarefacción, como ha sostenido Sarah Margairaz, “Simondon especifica [en *La individuación*] que si debe haber algo como un ‘principio de individuación’, ese principio consiste él mismo en una ‘mediación’, en una puesta en comunicación de un término primero” (2013)<sup>17</sup>, y no dejando de lado que, en este sentido, no corresponde el orden sucesivo, ya que “*el tiempo sale de lo preindividual como las otras dimensiones según las cuales la individuación se efectúa*” (Simondon 2013, 34)<sup>18</sup>, de modo tal que el alcance de la *arkhé* sería aquí efectivamente el de lo *intermediario*.

¿Pero es el trasfondo preplatónico a lo que Simondon apunta en *La individuación* cuando habla de un “nivel intermedio” en términos cuánticos?:

... la individuación existe a un nivel intermedio (*intermédiaire*) entre el orden de magnitud de los elementos particulares y el del conjunto molar del sistema completo; a este nivel intermedio, la individuación es una operación de estructuración amplificante que hace pasar al nivel microfísico las propiedades activas de la discontinuidad primitivamente microfísica; la individuación se inicia al nivel donde lo discontinuo de la molécula singular es capaz –en un medio en “situación hilemórfica” de metaestabilidad– de modular una energía cuyo soporte hace ya parte de lo continuo, de una población de moléculas aleatoriamente dispuestas, de un orden de magnitud superior entonces, en relación con el sistema molar (Simondon 2013, 97)<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Sobre este punto, la autora remite a Simondon 2013, p. 27.

<sup>18</sup> La cita corresponde a la Introducción.

<sup>19</sup> O como ha señalado un poco antes: “... lo que hace aparecer la crítica del esquema hilemórfico, la existencia, entre forma y materia, de una zona de dimensión e intermedia (*intermédiaire*) –la de las singularidades que son el inicio del individuo en la operación de individuación– debe sin duda ser considerado como un carácter esencial de la operación de individuación” (Simondon 2013, 59-60). En seguida vamos a observar el punto conflictivo de llevar el *aperion* hasta acá.

Aquí es preciso nadar unos metros contra la corriente, pues la referencia a la *singularidad* (tanto en el pasaje citado como en la referencia en nota) establecería un hiato entre, podríamos decir, la cita *preplatónica* y la cita *cuántica*. Si seguimos a Duhem, la “importante diferencia [que] sin embargo subsiste [entre *apeiron* y preindividual]”, es que, en Simondon, “para que una individuación tenga lugar, es preciso un acontecimiento, una singularidad que va a producir el desfasaje del campo preindividual y permitir su estructuración irreversible, lo que está ausente de la doctrina de Anaximandro – tanto como la condición de metaestabilidad, también esencial y desconocida por los pensadores de la antigüedad” (Duhem 2012, 65)<sup>20</sup>. Con ello se podría replicar que cuando Simondon habla de “nivel intermedio” no está pensando en el *apeiron*. Pero aquí es donde haría falta sostener: 1) que Simondon está mucho más cerca del *apeiron* preplatónico en tanto que *metaxu* –o más precisamente de *metaxu physin*– que en cuanto *unidad dinámica*; y 2) que si la referencia al *apeiron* es finalmente disuelta en desarrollos científicos más pertinentes para el propio Simondon, entonces uno tendría que quedarse con las conclusiones de Duhem, es decir que: a-. el *apeiron* tiene un alcance más bien “analógico” respecto a lo preindividual, y b-. que el rendimiento de esa referencia es ante todo contextual (útil para entender la “necesidad histórica” de un pensamiento no sustancialista de la génesis) (Cf. Duhem 2012, 66). Solo que de dichas conclusiones haría falta confrontar más estrechamente su borde decepcionante: en rigor, el *apeiron* no es el recurso más útil para comprender la tesis sobre la individuación de Simondon. Aunque ello implica desentenderse del problema de la “carga de naturaleza” que pareciera todavía quedar en pie incluso una vez establecido el corte científico.

En este horizonte, la hipótesis –afirmativa– que quisiera plantear es que el mayor alcance de la referencia al *apeiron* en Simondon no se encuentra efectivamente al nivel de la individuación, sino al de la percepción, aunque no en un sentido *sensoriomotriz* (o *sensible*) sino *etológico*. ¿Qué sería una percepción consecuente con el equilibrio metaestable, esto es, relativa a una “carga’ de naturaleza o de *apeiron*”, a “un reservorio de energía potencialmente disponible”? (Margairaz 2013). Para ello no hay que esperar a la termodinámica o la ley de entropía, las gradientes en física o las teorías de la información. Más bien lo que hace falta allí, retomando lo que hemos avanzado con antelación, es pensar en una *naturaleza abierta*. De hecho, el gran

---

<sup>20</sup> Duhem se apoya en *La individuación*, aunque las vacilaciones de Simondon se dejan notar, como cuando señala que “hay en los antiguos equivalentes intuitivos y normativos de la noción de metaestabilidad”, salvo que “como la metaestabilidad supone generalmente a la vez la presencia de dos órdenes de magnitud y la ausencia de comunicación interactiva entre ellos, ese concepto debe mucho al desarrollo de las ciencias” (Simondon 2013, p. 26).

acierto de los “fisiólogos jónicos” podría decirse no remite para Simondon más allá –como hemos ya indicado al abrir este apartado– del planteamiento de una “reserva de ser no individualizado” en cada uno de los “seres individualizados” (Simondon 2013b, 381).

En su *Curso sobre la percepción*, Simondon indica que, “[p]ara los filósofos de Jonia, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, la realidad actual del mundo se comprende por su génesis, y la cosmogénesis es palpable y concreta como el cambio progresivo de estado que se cumple bajo la mano del alfarero cuando la arcilla absorbe más agua y se vuelve un barniz fluido o al contrario se endurece desecándose” (2006, 7-8). Dicho de otro modo, y sin dejar de lado el dato de que los primeros filósofos fueron también inventores (de instrumentos de medición y predicción, como el *gnomon* de Tales), el planteamiento del “elemento primordial” del que todo nace y al que todo retorna dependería así de “la realidad percibida concretamente por contacto y manipulación”, pues no se trataría “de un puro conocimiento teórico [lo que es más evidente en las invenciones] sino de una representación próxima de la percepción” (2006, 8). Es en ese sentido que dicho *elemento* “es fuente del movimiento y de la energía, del poder de devenir que ha empujado al mundo, que ha alimentado su devenir” y que se nos manifiesta “en la intensidad de la vida, en el movimiento del mar, de los ríos, en el soplo del viento, en la fuerza de crecimiento de las plantas y de los animales...” (2006, 9).

En este punto, Simondon plantea una idea muy sugerente, que da bien cuenta del tenor del problema: en el contexto jónico hay conocimiento por “participación vital” (2006, 9), lo que implica la participación de los sentidos (que no toman una distancia orientada a inmovilizar a las cosas). Más aún, si se adopta la tesis (que es la de “Historia de la noción de individuo”) de que “la *Physis* es un crecimiento y una energía que anima a los elementos y que es, en el elemento primordial, poder de diversificación y de desarrollo”, cabe explicitar que “aquí la sensorialidad es aplicada como medio de contacto directo y de participación biológica” (2006, 9)<sup>21</sup>. Pero lo que aquí está en juego no es –como en *Imaginación e invención*– una “base biológica de lo imaginario anterior a la experiencia del objeto” referida a una “reserva de esquemas de conducta que pueden ser activados de manera endógena” (Simondon 2008, 33). Se trata más bien de pensar en una “reserva de naturaleza” o de “*apeiron*” relativa *al objeto* y es la proximidad de esa *reserva* respecto a la percepción (a la “sensorialidad”) lo que interesaría remarcar. Con ello po-

---

<sup>21</sup> Simondon señala al respecto que la tentativa de “participación biológica” será retomada por Lucrecio, en “las imágenes de la fecundidad y de generación de la Madre-Tierra, las fuerzas telúricas y la invocación dirigida a la Naturaleza”.

dría tratarse de una percepción *no correlacionista*, que no se resolvería simplemente preguntando *qué es* lo que percibo. Intentaré arraigar este problema en un preplatónico (Protágoras) y en un importante crítico del correlacionismo (Quentin Meillassoux).

#### 4. PROTÁGORAS Y EL PLANTEAMIENTO DE UNA PERCEPCIÓN NO CORRELACIONISTA

Los reparos de Platón a las posiciones de Protágoras (cercanas a lo que desde Simondon podríamos llamar un “realismo de las relaciones”, pero en particular por poner en cuestión el criterio de estabilidad sustancialista o esencialista sobre las realidades físicas y biológicas), constituyen una posibilidad de análisis para clarificar el estatus de una “percepción etológica”. De hecho, el famoso principio (protagoriano) de que “el hombre es la medida de todas las cosas”, podría reinterpretarse en esta clave. En el *Crátilo* Platón lo pone rápidamente fuera de juego ya que representa una posición completamente antagónica del recurso a algún tipo de estabilidad de esencia: “Tal como decía Protágoras cuando declaraba ‘el hombre es la medida de todas las cosas’, queriendo decir que del modo en que a mí me parecen ser los objetos, de ese mismo modo son para mí. Y del modo en que a ti te parecen, de ese modo son para ti” (Platón 1987, 385e). O bien, como señala Sexto Empírico en *Hipótiposis pirrónicas*, sobre la misma premisa: “[Protágoras] afirma que la materia es inestable, que como fluye continuamente, añadidos se forman en compensación de las pérdidas, y que los sentidos se transforman y se alteran con la edad y las disposiciones del cuerpo ... Dice también que las razones de todos los fenómenos están sometidas a la materia, si bien la materia puede, en tanto que depende de ella, ser todo lo que aparece a todos. Los hombres perciben tanto esto, tanto aquello, en función de las diferencias de sus disposiciones (*diathéseis*)” (Sexto Empírico 1922, frag. 14, 223-224)<sup>22</sup>.

Cierto es que en Platón lo sensible (*aisthētón*) refiere tanto al ser (*ón*) como al no ser (*mè ón*), al “ser porque tiene una generación” y al “no ser porque cambia sin cesar” (Diógenes Laercio 1999, 53), no obstante la con-

---

<sup>22</sup> Esta posición también parece poder plantearse de manera *lógica*, como muestra el propio Sexto Empírico en *Contra los matemáticos*: “No se puede decir, por tanto, que toda representación sea verdadera, por la posibilidad de retorcer el argumento, tal como enseñaban Demócrito y Platón, al refutar a Protágoras. Puesto que, si toda representación es verdadera, también será verdadera la proposición de que no toda representación es verdadera, en cuanto subyace a ella una representación. Y, en consecuencia, la proposición de que toda representación es verdadera resultará ser falsa” (Sexto Empírico, 1922, frag. 15, 224).

sistencia ontológica está depositada precisamente en aquello que no cambia: la idea (*idéa*), referida a una forma ideal (*eídos*) en cuanto modelo (*parádeigma*) (1999, 53)<sup>23</sup>. En el caso de Protágoras, aunque pareciera se trata de un “relativismo ontológico” basado en aptitudes fisiológicas (y no en potencialidades materiales), puede que esté dando cuenta de algo mucho más problemático y es que la idea de que se puede percibir “tanto esto, tanto aquello” no está apuntando únicamente al ámbito de la sensibilidad sino a lo que en Simondon sería un potencial *metaestable*. En efecto, Protágoras nos invita a ver en las cosas que pueblan el mundo entidades en estado de construcción permanente, o, evocando lo señalado al comienzo, *objetos abiertos*.

## 5. UNA DERIVA DE REALISMO ESPECULATIVO

Al hablar de “percepción etológica” podría suponerse que estamos siempre remitiendo a una relación sujeto-objeto, vale decir, a una nueva forma de “correlacionismo”<sup>24</sup>. No obstante, las premisas de una “etología metaestable” o “metaestabilidad etológica” –que está a la base de la dicha *percepción*– se encontraría en un *punto medio* entre el correlacionismo y el “materialismo especulativo”<sup>25</sup>, e incluso más cerca del segundo que del primero.

Al respecto, es interesante dar la palabra una vez más a Protágoras, pues la opción de lectura –a la que tiende la doxografía– que pone el acento

<sup>23</sup> En efecto, como añade en seguida Diógenes Laercio, el declarar Platón a la idea “ni movida ni en reposo; a la vez que una y múltiple”, ello no resulta contradictorio, precisamente porque esa multiplicidad está arraigada en el carácter iterativo de la idea, cuya identidad o unidad no se corrompe al pasar a lo múltiple. Dicho sea de paso, en “Historia de la noción de individuo”, Simondon, repara en que el tratamiento de Platón de lo “indeterminado” (por lo general en diadas oposicionales, como “lo más grande y lo más pequeño”, etc.) todavía arrastra remanentes “presocráticos”: “Parece que Platón hubiera reintroducido algo de la física jónica en su concepción del ser; la diada indefinida juega de una cierta forma el rol del elemento” (2013b, 375).

<sup>24</sup> En el sentido propuesto por Quentin Meillassoux en *Después de la finitud*: “Por ‘correlación’ entendemos la idea según la cual no tenemos acceso sino a la correlación del pensamiento y del ser, y nunca a uno de los dos términos tomados aisladamente ... El correlacionismo consiste en descalificar toda pretensión a considerar las esferas de la subjetividad y de la objetividad independientemente la una de la otra. No solamente hay que decir que no aprehendemos nunca un objeto ‘en sí’, aislado de su relación al sujeto, sino que hay que sostener que no aprehendemos nunca un sujeto que no esté siempre-ya en relación con un objeto” (Meillassoux, 2006, 18-19).

<sup>25</sup> Es la denominación que da Meillassoux a su posición en *Después de la finitud* y serán autores como Ray Brassier y Graham Harman quienes acuñarán el término más general de “realismo especulativo”.

en las disposiciones corporales (la tesis de la “homomensura” que se le atribuye) podría resultar un tanto arbitraria<sup>26</sup>.

En efecto, en el antagonismo que muestra con Platón es posible que la pregunta sea por la esencia de las cosas –en un sentido no tan sencillo de aceptar– y el argumento fisiológico que lanza Protágoras, antes que plantearse como el fundamento, parece ser más bien la demostración. Sostener que no hay estabilidad de esencia en lo dulce dada la constatación de que degustar algo dulce estando sano y estando enfermo –indicación del *Teeteto*– hacen del dulzor algo diferente (lo dulce *se vuelve* amargo estando enfermo, etc.) (Platón 1999, 160a y 160d), da cuenta de que, si bien no se podrá negar la existencia de lo dulce, tal parece que es *más* (o tal vez *menos*) de lo que desde una posición subjetiva se creería que es. Argumento de toma y daca: *hay lo dulce*, pero tiene una *contingencia* que se me escapa.

Tal parece es lo que Protágoras intentaba poner en liza con aseveraciones como: “A ti, que estás presente, te parezco estar sentado. A quien está ausente no se lo parezco. Es incierto si estoy o no sentado” (Dídimo el Ciego 2002, 52).

Porque no sería solo como dice Aristóteles –comentando de hecho esa clase de ideas– de que “no habrá nada frío ni caliente, ni dulce ni ninguna otra cualidad sensible, si no existen quienes las perciban” (Aristóteles 1994, 1047a). Es decir, podría estar aquí en juego una *cuestión eludida*, la cual las escuelas presocráticas y socráticas llegaron a confrontar, pero que desde Platón fue controlada como *homomensura*<sup>27</sup>. No es exactamente lo que pro-

---

<sup>26</sup> Postura que –por ejemplo– reproduce bien Aristóteles en la *Metafísica*: “[Protágoras] dijo que el hombre es la medida de todas las cosas, no queriendo significar con ello más que lo que a cada uno le parece, posee una realidad firme. Y si ello acontece, sucede que la misma cosa es y no es y es mala y buena y así todas las demás afirmaciones conformes a las tesis opuestas, por el hecho de que frecuentemente a unos les parece buena una cosa, y a otros su contraria, y la medida es lo que a cada uno le parece” (Aristóteles 1994, 1026b 12). Es muy probable que la dimensión polémica del pensamiento de Protágoras haya sido lo que quedó para la doxografía y algunos implícitos no pudieron recibir la atención que quizá ameritaban. La quema de sus libros “en la asamblea” pública, como cuenta Cicerón, da bien cuenta de esa dimensión y nada de hecho podría ser más irritante en una discusión que alguien que apelara a tal “relativismo”. Sin embargo, habría que hablar aquí únicamente de un *contenido manifiesto* del pensamiento de Protágoras.

<sup>27</sup> El caso de Antístenes resulta, en este sentido, muy interesante. Se sabe que fue alumno de Gorgias, pero se reconoce dentro de los filósofos “socráticos”, aparentemente tenía con Platón una rivalidad bastante hostil. Él defiende lo que se conoce como la teoría del “logos propio”, resumida en la premisa: “un nombre para cada cosa”, pero no en un sentido sustancialista, sino en cuanto que el nombre correcto (la *orthés* de los hombres) es algo que depende de la posición contingente del que nombra y lo nombrado. Aristóteles, en la *Metafísica*, desacredita esta posición: “Por eso, Antístenes creía ingenuamente que no se puede decir nada excepto el *lógos* propio, uno para cada cosa, a partir de lo cual concluía

pone Meillassoux en *Después de la finitud*, pero se aproxima: “Todo materialismo que se quisiera especulativo –es decir que haga de un cierto tipo de *entidad sin pensamiento* una realidad absoluta– debe en efecto consistir en afirmar *tanto* que el pensamiento no es necesario (algo puede ser sin el pensamiento), *como* que el pensamiento puede pensar lo que debe haber cuando no hay pensamiento. El materialismo, si adopta la vía especulativa, está así obligado a creer que sería posible pensar una realidad dada haciendo abstracción del hecho de que la pensamos” (2006, 50).

En efecto, en Protágoras se encuentra una apuesta muy diferente que una simple *homeomensura* (lo que visto desde Meillassoux sería una suerte de paroxismo correlacionista), y por supuesto algo muy a contrapelo de la consabida premisa platónica de que las cosas sensibles son cambiantes pero las ideas inmutables.

En Protágoras se encuentra en juego algo afín con una ontología del devenir (que encontramos en autores como Heráclito o Empédocles)<sup>28</sup>, pero donde haría falta reevaluar qué significa allí el correlato “perceptivo”: si algo puede ser dulce ahora y amargo mañana, no es simplemente por una predisposición corporal (por ejemplo el estar sano o enfermo), sino porque, en un sentido “especulativo”, lo dulce *podría no serlo*, o más bien, es *necesario* que *no lo sea*. Al igual que estar sentado es necesario que no se lo parezca a alguien que está ausente. He ahí una *contingencia absoluta*, afirmada entonces no como mera *posibilidad* sino *ontológicamente*. Como plantea Meillassoux: “... es exactamente lo que obtenemos absolutizando la facticidad: no sostenemos que es necesario que un ente determinado exista, sino que es absolutamente necesario que todo ente pueda no existir. La tesis es completamente especulativa –pensamos un absoluto– sin ser metafísica –no pensamos nada (ningún ente) que *sea* absoluto. El absoluto es la imposibilidad absoluta de un ente necesario” (2006, 82).

A mi parecer, no hay *percepción* que resista una formulación como esa –Meillassoux ha partido por hacérselo saber–, salvo, quizá, una “percepción etológica”.

¿Pero no implicaría más bien un retroceso al *correlacionismo*? La dificultad sería pensar que solo si reducimos la percepción a lo sensible, pues

---

que no es posible contradecir y casi no es posible decir algo falso” (1994, 1025b). Como ha sostenido Claudia Mársico, para Antístenes la *orthothés* simplemente “viene dada”, pero ese *darse* es algo que sucede al ponerse los nombres en relación con las cosas (Mársico 2005, 77). De hecho, es conocida su frase alegándole a Platón “ver solo el caballo, pero no la cabalidad”.

<sup>28</sup> Asociación que tanto Platón o Aristóteles hacen –el “heraclitismo”– al referirse a Protágoras, o a otros sofistas, como Crátilo.

habría que llegar *hasta el final* con la contingencia: no es que tú o yo percibamos o podamos percibir las cosas de manera diferente; es que ellas son, en sí mismas, *pura diferencia*. La contingencia absoluta bien puede ser algo *dado* sin dejar de ser absoluta<sup>29</sup>.

Este problema, a mi juicio –con todas las tensiones que supone–, es lo que en última instancia hace gravitar el concepto simondoniano de “percepción etológica” y su carácter *metaestable* y que permite encontrar el mayor rendimiento a una inflexión preplatónica de la idea de reserva potencial.

### CONCLUSIONES: PERCIBIR ES SER... PERCIBIDO

A título de conclusión, queda que la percepción etológica se muestra como una percepción *no correlacionista*: algo tal vez un tanto chocante para el realismo especulativo, ya que cómo devolver a la “percepción” el terreno ganado de los “objetos”<sup>30</sup>. En esa misma dirección, pensar el *apeiron* como unidad implicaría tal vez ceder demasiado a posiciones como la de Graham Harman, que han tendido a desacreditar el alcance filosófico de Simondon al asumir que lo preindividual es la mera búsqueda de un constituyente material-potencial último (eso que podríamos llamar un *elemento*), que precisamente deja de lado a los “objetos reales” (Harman & Kimbell 2013, 3).

Por otra parte, el problema planteado por la percepción etológica se entiende mejor desde un rendimiento preplatónico, ya que instala una posición ontológica: ese tipo de percepción no es relativa a la *sensibilidad* sino al

<sup>29</sup> Como sostiene Meillassoux (aunque no quiero con ello decir que esté afirmando lo que por mi parte sostengo en este punto): “... estamos convencidos que ser así contingente, ser así no-necesario *impone en verdad al ente no ser cualquier cosa*. Es decir que el ente, para seguir siendo contingente, para no volverse necesario, debe obedecer a *condiciones no cualquiera* que se vuelven entonces ellas mismas *muchas propiedades absolutas* de lo que es (qui deviennent alors elles-mêmes *autant de propriétés absolues* de ce qui est)” (2006, 90). A su vez, esto debe matizarse con sus consideraciones (contra correlacionistas) respecto de lo “dado”: “la perspectiva correlacional ... impone la idea de que es impensable abstraer de lo real el hecho que se *da* siempre-ya a un ente: no siendo nada pensable que no sea siempre-ya-dado-a, no se puede pensar un mundo sin un ente susceptible de recibir esa donación, es decir, un ente capaz de ‘pensar’ este mundo en un sentido general, de intuirlo y de discurrir sobre él” (2006, 51). De ahí que haya que tener a la vista – como se podría ver en la conferencia de Meillassoux de los “mundos fuera de la ciencia” – una distinción entre una *contingencia absoluta* y una *alteración total de la facticidad*. La necesidad del sesgo (ya que de algo es preciso siempre decir *algo*... jamás decimos *no importa qué*, cuestión que podría vincular con el problema del perspectivismo) como no equivalente a una *correlación*, pues ello viene a dar cuenta precisamente de la *absoluta contingencia* del objeto. A este respecto, un libro imprescindible es el de Emmanuel Alloa, *Partages de la perspective* (2020).

<sup>30</sup> “[P]ara la OOO [ontología orientada a objetos] ‘objeto’ no significa nada más que una cosa unificada que no puede reducirse exhaustivamente ni a sus componentes ni a sus efectos” (Harman 2018, 125-126).

*ser* (como se ve sobre todo en Protágoras... y de *objetos* que nunca están finalizados de manera sustancial). Por otra parte, es ese el tipo perceptivo que admite de manera más rigurosa la exigencia simondoniana de un “resto potencial” o “carga de naturaleza” al nivel de los individuos y que habría que entender como la gran contribución –para el propio Simondon– de la noción de *apeiron*, acallada con el platonismo y el aristotelismo.

El planteamiento de una percepción etológica es ciertamente en Simondon una cuestión que podría ser tildada de periférica, no obstante parece susceptible de resituarse al filósofo francés en un campo de discusión cada vez más relevante: uno que oscila entre una reconsideración no sustancialista de la naturaleza (donde la filosofía preplatónica más temprano que tarde tendrá que convertirse en una referencia imprescindible) y un realismo especulativo (derivadas ontológicas incluidas) que ha exigido emprender recorridos inéditos para pensar lo contingente.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Aecio. 1960. *Opiniones*. En Hermann Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, revisado por Walter Kranz, Berlin: August Raabe.
- Afrodisia de, Alejandro. 1960. *Comentario de la 'Metafísica' de Aristóteles*. En Hermann Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, revisado por Walter Kranz, Berlin: August Raabe.
- Alloa, Emmanuel. 2020. *Partages de la perspective*. Paris: Fayard.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994
- \_\_\_\_\_. 1995. *Física*. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Acerca del cielo – Metereológicos*, Madrid: Gredos
- Badri, Omar. 2020. “Simondon et Anaximandre. Pour une remise en scène ontologique du concept d’apeiron”. *At-Tadwin* 7/15: 212-227
- Barthélémy, Jean-Hugues. 2008. “Du mort qui saisit le vif. Sur l’actualité de l’ontologie simondonienne”. *Appareil* 2. Disponible en: <https://journals.openedition.org/appareil/599>
- Conge, Marcel. 2008. “La voie certaine vers ‘Dieu’”. *L’enseignement philosophique* 4/58: 3-11-
- Deleuze, Gilles. 2002. “Gilbert Simondon, *L’individu et sa genèse physico-biologique*”. En *L’île déserte et autres textes*, 120-124. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques. 1990. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris: PUF.
- Dídimo El Ciego. 2002. En *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos, 2002.
- Druart, Thérèse-Anne. 1968. “La notion de stoicheïon (élément) dans le *Théétète* de Platon”. *Revue Philosophique de Louvain* 66/91: 420-434.
- \_\_\_\_\_. 1975. “La stoicheïologie de Platon”. *Revue Philosophique de Louvain* 18: 243-262.
- Duhem, Ludovic. 2012. “*Apeiron* et *physis*. Simondon transducteur des présocratiques”. *Cahiers Simondon* 4: 33-66.
- Durán, Cristóbal & Felipe Henríquez. 2018. “La vida diferente de sí. Simondon y la (dis)continuidad entre lo inerte y lo viviente”. *Hybris. Revista de Filosofía* 9/1: 13-34.
- Harman, Graham. 2018. *Speculative Realism: An Introduction*, Cambridge: Polity.
- Harman, Graham & Lucy Kimbell. 2013. “The Object Strikes Back: An interview with Graham Harman”. *Design and Culture* 5/1: 103-117.
- Heidegger, Martin. 1995. “La cosa”. En *Conferencias y artículos* 42-69. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Ingold, Tim. 2008. “Bringing Things to Life: Creative Entanglements in a World of Materials”, *World of Materials. NCRM Working Paper*, Realities/Morgan Centre, University of Manchester. Disponible en:

[https://eprints.ncrm.ac.uk/id/eprint/1306/1/0510\\_creative\\_entanglements.pdf](https://eprints.ncrm.ac.uk/id/eprint/1306/1/0510_creative_entanglements.pdf)

- Laërce, Diogène. 1999. *Vie de Platon*. Paris: Les Belles Lettres.
- Leroi-Gourhan, André 1964. *Le geste et la parole. I. Technique et langage*. Paris: Albin Michel.
- \_\_\_\_\_. 1965. *Le geste et la parole. II. La mémoire et les rythmes*, Paris: Albin Michel.
- Lestel, Dominique. 2006. "Entretien avec Raphaël Bessis". *Le Philosophoire* 27/2: 29-41.
- \_\_\_\_\_. 2018. *Hacer las paces con el animal*. Santiago de Chile: Qual Quelle-
- \_\_\_\_\_. 2018b. "From Field Philosophy to Milieu Philosophy". *Parallax* 24/4: 429-438.
- Margairaz, Sarah. 2013. "Entre *apeiron* présocratique et métastabilité thermodynamique : l'idée de préindividuel chez Gilbert Simondon". *Methodos* 13. Disponible en: <https://journals.openedition.org/methodos/3191>
- Mársico, Claudia. 2005. "Antístenes y la prehistoria de la noción de campo semántico". *Noua tellus* 23/2: 69-99.
- Meillassoux, Quentin. 2006. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Métaphysique et fiction des mondes hors-science*. Paris: Aux forges de Vulcain.
- Platón. 1987. *Crátilo*. En *Diálogos VII*. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_. *Teeteto*. En *Diálogos V*. Madrid: Gredos.
- Vorsokratiker*, vol. II. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Sexto Empírico. 1922. *Contra los matemáticos*. En Hermann Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- \_\_\_\_\_. 1922. *Hipotiposis pirrónicas*. En Hermann Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. II. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Simondon, Gilbert. 2006. *Cours sur la Perception (1964-1965)*. Paris: Éd. La Transparence.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Imagination et invention (1965-1966)*. Chatou: Editions de la Transparence.
- \_\_\_\_\_. 2013. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- \_\_\_\_\_. 2013b "Histoire de la notion d'individu". En *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, 357-520. Grenoble: Editions Jérôme Millon.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Naissance de la technologie*. En *Sur la technique (1953-1983)*, 131-175. Paris: PUF

---

\_\_\_\_\_. 2018. *L'homme et l'objet*. En *La résolution des problèmes*, 11-60. Paris: PUF.

Simplicio. 1960. *Comentario sobre la Física de Aristóteles*. En Hermann Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, revisado por Walter Kranz, Berlin: August Raabe.