

If you like our work, please consider becoming a Donor or a Patron
of our new center EVOLUTIO by accessing the following link:
<https://www.evolutio.ar/support>

EL PRINCIPIO DE VIDA:
DE LA *PSYCHÉ* ARISTOTÉLICA
A LA ENTELEQUIA DRIESCHIANA

AGUSTÍN OSTACHUK

ABSTRACT. THE PRINCIPLE OF LIFE: FROM ARISTOTELIAN *PSYCHE*
TO DRIESCHIAN ENTELECHY

Is life a simple result of a conjunction of physico-chemical processes? Can be reduce to a mere juxtaposition of spatially determined events? What epistemology or world-view allows us to comprehend it? Aristotle built a novel philosophical system in which nature is a dynamical totality, which is in constant movement. Life is its manifestation, and is formed and governed by the *psyche*. *Psyche* is the organizational principle of the different biological levels: nutritive, perceptive and intellectual. Driesch's crucial experiment provided empirical proof of the principle of life, which he called 'entelechy'. Entelechy is an intensive manifoldness and cannot be comprehended by the usual extensive parameters. The entelechian's own ambiance is duration. This allows the reintroduction of the concept of teleology in the sphere of the living, understood not as a final cause, but as an order born from desire and leading to action.

KEY WORDS. Principle of life, *psyche*, entelechy, vitalism, teleology, autonomy, individuality, Aristotelian biology, Driesch.

ARISTÓTELES: EL FILÓSOFO DE LO VIVIENTE

Aristóteles nació en el año 384 AC. Su padre, Nicómaco, era médico, y a pesar de haber muerto cuando aún su hijo era joven, seguramente habrá influido en su formación biológica temprana. A los diecisiete años ingresó a la Academia de Platón en Atenas, donde permaneció veinte años hasta la muerte de su maestro. Pasó unos años en Assos para luego trasladarse a Mitilene, en la isla de Lesbos. Es allí donde Aristóteles realizó gran parte de sus investigaciones naturales que condujeron a la consecución de sus obras biológicas, por ejemplo, su monumental tratado sobre la *Historia de los animales*. Al parecer entonces, los estudios biológicos de Aristóteles

Centro de Estudios de Historia de la Ciencia y la Técnica "José Babini", Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Buenos Aires, Argentina. / Instituto Nacional de Investigación de las Ciencias Naturales, Museo Argentino de Ciencias Naturales (MACN), Buenos Aires, Argentina. / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Buenos Aires, Argentina. / aostachuk@unsam.edu.ar

precedieron cronológicamente a sus trabajos filosóficos. En consecuencia, sería más correcto afirmar que su biología influyó en su filosofía, más que su filosofía en su biología (Thompson, 1913, p. 13).

Este periodo biológico en la vida y crecimiento personal de Aristóteles culminó en el año 343 AC, cuando fue invitado por la corte de Macedonia a hacerse cargo de la educación de Alejandro Magno. Ejerció este cargo hasta la muerte de Alejandro, en el año 335 AC, momento en el cual Aristóteles decidió regresar a Atenas para fundar el Liceo. El Liceo fue un ejemplo de centro formativo y de investigación multidisciplinar, modelo sobre el cual fue concebido luego el Museo y la Biblioteca de Alejandría. Aristóteles se hizo cargo del Liceo, dando clases sobre diversas materias, hasta su muerte en el año 322 AC, a los sesenta y dos años de edad.

A pesar de comenzar siendo discípulo de Platón, Aristóteles creó un sistema filosófico propio, en el que los conceptos de vida y viviente fueron centrales, y fueron en gran medida los conceptos alrededor de los cuales desarrolló su sistema. Aun su *Physica* fue un estudio de la *physis*, de la naturaleza, que era una naturaleza viva y en ebullición: “Por sobre todas las cosas, él fue un investigador de la Vida misma [...] Su mundo se halla en movimiento perpetuo. La semilla crece, el corazón late, la estructura respira” (Thompson, 1913, p. 15).

EL LOGOS Y LO VIVIENTE

Aristóteles distingue tres principios y causas: la materia (*hylé*), la forma (*logos* y *eidós*) y la privación, siendo los dos últimos opuestos entre sí (1069b32-34). Ahora bien, lo que generalmente se traduce como privación (*stéresis*) parece provenir de *stereós*, que significa duro, sólido, rígido, pero también significa estéril e improductivo (en este caso coincide con el término *steiros*) (Pabón, 1967, p. 544). En consecuencia, ambos términos parecen provenir del mismo origen etimológico. Además, *stereo* era la unidad de medida de la leña en la Grecia antigua. De aquí se puede interpretar también que la leña, al estar cortada del árbol, era algo improductivo y estéril, en el sentido de que ya no era capaz de seguir produciendo vida. De esta forma, para los griegos la falta o pérdida de algo estaba asociada a la infertilidad, a la improductividad, a la transformación de una tierra productiva en un terreno yermo. Es así entonces que los conceptos de *logos* y *eidós* quedan asociados al concepto de vida.

Parecería que para Aristóteles el *logos* se manifiesta en las aseveraciones, en lo que denomina *logos apophantikos*, es decir, los enunciados que expresan verdad o falsedad. Esto concuerda con su concepción de la definición (*horismós*), a la que considera el *logos* del ser (1031a12). La definición incluye sólo al género (*génos*) y sus diferencias (*diaphoraí*), por ejemplo, “hombre” (género) “de dos pies” (diferencia) (1037b27-1038a4). En consecuencia, pareciera que el *logos* estuviera formado por una red compleja de aseve-

raciones, que al delimitarse, es decir, al hacerse definición, sobreviene el ser y, por ende, la *ousía*. En otras palabras, lo existente sobreviene de la delimitación del *logos* (1030a6-7).

LA OUSÍA: LA DELIMITACIÓN DEL LOGOS

El vocablo *ousía* es el participio femenino del verbo εἶμι (*imí*), que significa ser, existir, vivir, o tener. En su origen, y aún en tiempos de Aristóteles, este término se empleaba para referirse a la riqueza de algo, nutriente, etc. Por consiguiente, *ousía* significaría en el lenguaje cotidiano riqueza, posesión o propiedad. Sin embargo, Aristóteles tomó este término y lo transformó en un concepto filosófico muy importante en su obra.

Aristóteles denomina *ousía* a los cuerpos singulares (*aplos somata*), a las cuerpos como totalidades (*holos somata*) y a las partes constituyentes de los mismos (1017b10-26). Estas partes constituyen la unidad de la *ousía*, delimitándola y significándola, y su destrucción conlleva a la destrucción de la totalidad (*holon*). En consecuencia, la *ousía* es la causa del ser.

Unas líneas más adelante, Aristóteles afirma: “Ciertamente, la definición es el *logos* del ser, y el ser es *ousía*” (1031a11-13). En otras palabras, como ya dijimos, el ser y la *ousía* son una delimitación en la red del *logos*. Para Aristóteles, la *ousía* es algo más que la suma de sus elementos. Tampoco es materia, ya que la materia es indefinida, ilimitada. Por el contrario, la *ousía* es una forma que causa que algo sea lo que es. ¿En qué consiste este “algo más” al que se refiere Aristóteles? Una *ousía* es *ousía* por naturaleza o por alguna combinación de la naturaleza. De esta forma, “esta *ousía* natural [φύσις οὐσίᾳ] no es un elemento (*stoicheia*) sino un *arché* [ἀρχή]” (1041b30-31). No es elemento porque elemento es aquello en lo cual se divide una cosa y que está presente en ella como materia.

En la época de Aristóteles, el término *arché* estaba cargado de contenido filosófico, ya que había sido utilizado con diferentes sentidos por varios filósofos precedentes. Tal vez el caso más relevante en este contexto sea el de Anaximandro. Éste creía que lo ilimitado (*ἄπειρον*) era el origen y principio gobernante (*arché*) de todas las cosas. ¿Qué dice Aristóteles al respecto? Hablando de la *psyché*, que como veremos más adelante para Aristóteles es una *ousía*, dice: “Pero si es divisible [la *psyché*], la búsqueda de aquello que la mantiene unida [cohesionada] nos retrotraerá al *logos*, y de proseguir de este modo al *ápeiron*” (411b14).

Para Aristóteles preguntarse por la *ousía* es preguntarse por la forma (*eidós*): “luego lo que se pregunta es la causa por la cual la materia es algo determinado y esta causa es la *eidós* que, a su vez, es la *ousía*” (1041b6-9). Y preguntarse por la *eidós* es preguntarse por la función de un cuerpo natural orgánico. Así por ejemplo, en el caso de la vista, el ojo sería la materia (*hylé*) y la visión su función, y por ende, su *eidós*, que es a su vez

la *ousía*. La visión es lo que hace que el ojo sea lo que es: sin visión no habría ojo.

Es por eso que la *ousía* es lo que hace que algo sea lo que es, es decir, su definición. De esta manera, sólo las *ousías* poseen definición. Además, la *ousía* no sólo define al ser, sino que es el mismo ser: “la cosa en sí, entonces, y su esencia son uno y lo mismo [...] conocer cada cosa es simplemente conocer su esencia” (1031b18-21).

EL SER Y SUS OPUESTOS: UNIDAD Y PLURALIDAD

Aristóteles expresa la necesidad de una ciencia que estudie al ser como totalidad, y no por división de sus partes (1003a21-32). Esta ciencia debe estudiar al ser como ser, dejando a los atributos de lado. Debe también hacerlo con los opuestos al ser, ya que estudiando a sus opuestos se está estudiando a aquello lo cual se dice que hay oposición, es decir, el ser mismo.

El ser es unidad y su opuesto la pluralidad (*plêthos*) (1004a9-22). Dentro de estos últimos se hallan la *apophásis* y la, ya mencionada, *stéresis*. La *apophásis* es lo que queda por fuera de lo que aparece. Esto ocurre cuando algo queda por fuera de una *ousía*, por no haber podido adosarse a la unidad por entrelazamiento (*εἶρω*, *knot*). En este sentido, la diferencia (*diaphora*) es aquella que es adosada a la unidad, lindando con lo oculto, y determinando de esta manera el *horismós*, es decir, el *logos* del ser. La unidad proviene y se conforma a partir de la pluralidad (1023b33) mediante esta capacidad de entrelazamiento que permite el desocultamiento. La *ousía* es la entidad capaz de unir cosas (1077a35).

Por su parte, la *stéresis* está asociada directamente a una falta de capacidad productiva (1022b22-24). Esto es coherente con su definición de la posesión (*ἔξις*), el concepto opuesto a la *stéresis*, como un modo de actividad (*energía*) como la acción y el movimiento, una producción mutua entre el producir y lo producido (1022b4-6).

La característica distintiva de la pluralidad es la discontinuidad (1020a7-14). La pluralidad es numerable más que mesurable. Es el estado en el que reina el desorden y la desunión.

ENTELEQUIA: DYNAMIS Y ENERGÍA

Aristóteles define la potencia (*dynamis*) como la capacidad o facultad de realizar algo. La potencia es “la fuente de movimiento o cambio” (1019a15). Acto (*energía*), por su parte, es la actualización, la realización misma de esa potencia. Así por ejemplo, una persona tiene la potencia de la vista, pero sólo la ejerce, la lleva al acto, cuando tiene los ojos abiertos; o un constructor tiene la potencia de construir una casa, pero la actualiza en el momento mismo que lo está haciendo.

Aristóteles considera al acto anterior a la potencia, tanto lógica como cronológicamente. Lógicamente, porque para que algo sea potencialmente posible, primero debe ser actualmente posible, es decir, primero debe ocurrir para poder luego ser capaz de ocurrir. Cronológicamente, porque cualquier cosa potencialmente existente es realizada por una cosa actualmente existente. De este razonamiento surge que, para Aristóteles, el primer motor deba existir en acto. De aquí también se concluye que la única manera de aprender a hacer algo es *haciéndolo*. La forma de aprender a tocar un instrumento musical es *tocando* ese instrumento musical.

El acto es anterior a la potencia también con relación a la *ousía*. Las cosas que son posteriores en generación son anteriores en forma y *ousía*. En este sentido, el adulto es anterior al joven, porque el primero tiene su *eidós* mientras que el segundo no. Por otro lado, como todo lo que viene a ser, lo es porque persigue un fin, y el fin es la acción, que es a su vez la *energía*, el fin (*télos*) coincide con el principio (*arché*) mismo del ser. En consecuencia, el acto conduce al concepto de "entelequia".

Como consecuencia de lo anterior, Aristóteles afirma que en la entelequia cohabitan el principio y el fin. Es gracias a ello que la entelequia es capaz de conducir lo que es potencialmente posible a lo actualmente realizado. De esta manera, la entelequia queda asociada al movimiento, de la potencia al acto¹.

De esta manera, se llega a la conclusión más importante de la teoría aristotélica de la *ousía* natural: el *eidós*, la forma, es decir, el conjunto de las funciones de la misma, se convierte en causa de la *ousía*: "De este modo se llega a la tesis aristotélica más radical respecto de la naturaleza: la forma específica [*eidós*] como finalidad inmanente, es decir, como *télos*, como entelequia, acto o actividad que es fin en sí misma" (Calvo Martínez, tomado de Aristóteles, 1983, p. 111).

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA *PSYCHÉ*

Aristóteles declara ya al principio de su obra homónima la importancia radical del concepto de *psyché*. Actualmente es un término en desuso, ya que no coincide con lo que hoy se entiende por alma. Sin embargo, era un concepto muy importante para la filosofía griega de aquellos años. Muchos filósofos anteriores a Aristóteles habían abordado el tema. Tan es así, que Aristóteles dedica los primeros capítulos de su obra a hacer una revisión histórica del concepto de *psyché*, pasando por autores como Demócrito, Empédocles y Anaxágoras.

Al comienzo de la obra, Aristóteles declara: "la *psyché* es el principio (*arché*) de lo viviente" (402a6). En otras palabras, la *psyché* es la característica distintiva de lo viviente, marca la diferencia entre lo que tiene vida y lo que no la tiene. Esto ya delimita bastante el territorio en el cual se desenvolverá su pensamiento: Aristóteles concibe a la *psyché* en clara

relación con la biología, esto es, Aristóteles ve una clara asociación entre biología y psicología.

La primera tarea que se plantea Aristóteles en su trabajo es definir qué tipo de realidad representa la *psyché* dentro de su sistema conceptual, es decir, si es una *ousía* o accidente, forma o materia, y acto o potencia. De esta manera, Aristóteles arriba a una serie de definiciones de *psyché*:

- 1) "La *psyché* es una *ousía* en el sentido de forma (*eidós*) de un cuerpo natural (*sómatos physikoú*) que en potencia (*dynámei*) tiene vida. Pero la *ousía* es entelequia, de esta manera, por lo tanto, [la *psyché*] es entelequia de un cuerpo" (412a19-21).
- 2) "La *psyché* es la entelequia primera de un cuerpo natural que en potencia tiene vida" (412a27-28).
- 3) Es "la entelequia primera de un cuerpo natural orgánico (*organikoú*)" (412b4-6).
- 4) "La *psyché* es, prioritariamente, aquello por lo cual vivimos, sentimos y pensamos de manera que será un cierto *logos*, es decir una forma (*eidós*), no materia (*hylé*) o sustrato (*hypokeímenon*)" (414a13-14).

En consecuencia, Aristóteles opta por considerar a la *psyché*: *ousía*, *eidós* y entelequia. De esta manera, la *psyché* es la forma de una materia que es el cuerpo. Por otro lado, por acción de la *psyché* como entelequia, la semilla se convierte en árbol. Es decir, la *psyché* no sólo marca el rumbo del desarrollo del viviente sino que también lo impulsa: es la actualización de las potencialidades del viviente.

La *psyché* es aquello gracias a lo cual vivimos, sentimos y pensamos. Que la *psyché* sea *ousía* y *eidós* implica entonces que también es un *logos* (414a12-14). El *logos* es lo que se halla presente en el viviente en potencia y lo que se actualiza gracias a la entelequia que es la *psyché* (415b14-15).

LA ESTRUCTURA DE LA PSYCHÉ: SUS FACULTADES O PARTES

Para Aristóteles la *psyché* está estructurada jerárquicamente en tres niveles de organización. El nivel más básico de organización es la *psyché* vegetativa o nutritiva (*threptikón*). Es la que permite al viviente alimentarse y reproducirse. Es la condición básica para vivir, que puede darse con independencia de las demás, como en el caso de las plantas, y de la que no se puede prescindir. El segundo nivel lo conforma la *psyché* perceptiva (*aisthetikón*). Es la que permite percibir, y la que hace que un animal sea lo que es. Por último, nos encontramos con la *psyché* intelectual (*noetikón*), que es la que permite pensar. De esta estructura surgen estas consecuencias: (1) todos los vivientes, animales y plantas, tienen *psyché*, y (2) la *psyché* es por tanto la entidad definitoria de la vida, la que determina que una estructura sea viviente o no. Aristóteles suele mencionar otras facultades de la *psyché* en su tratado, pero aquí se mantendrá este esquema básico de

tres niveles, ya que en general las otras facultades mencionadas son derivadas y aparecen como consecuencia de las demás. Estas últimas serán abordadas en su contexto adecuado.

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA PERCEPCIÓN

En primer lugar, es necesario aclarar que para Aristóteles lo que se entiende por percepción (*aísthesis*) no sólo incluye lo que actualmente entendemos por “sentidos”, es decir, tacto, gusto, visión, audición y olfato, sino también ciertas afecciones (*pathés*) del cuerpo (dolor, sensación de frío o calor), e incluso anímicas (temor, enojo).

En su teoría de la percepción, Aristóteles emplea una vez más su teoría hilemórfica. De esta manera, para Aristóteles la percepción es la percepción de la forma (*eidós*), sin la materia (*hylé*): “Respecto de toda percepción en general hay que entender que la percepción es lo que recibe las formas sensibles sin la materia como, por ejemplo, la cera recibe la impronta del anillo sin el hierro o el oro” (424a17-20).

En el acto de percibir, la sensación (*aísthesis*), se distinguen dos instancias. En primer lugar, el objeto percibido, el objeto sensible que estimula la percepción (*aisthetón*). En segundo lugar, la capacidad o facultad sensitiva que, de alguna manera, responde al estímulo del objeto sensible (*aisthetikón*). De esta forma, la percepción en sí es un pasaje de la potencia al acto: se activa cuando se pone en presencia del objeto sensible (417a6). Este percibir no consiste en un reunir cualidades particulares captadas del objeto, sino que capta en forma de paquete, su totalidad, su *logos* (424a24).

Un acto perceptivo es, por otra parte, una afección (*páthos*) y, como tal, un cierto tipo de movimiento (*kínesis*²). Esto trae una serie de consecuencias. En primer lugar, estaría marcando que no puede haber percepción sin un cuerpo, pues las afecciones (como el dolor, o el ardor) no pueden sentirse sin un cuerpo. Por otro lado, determinaría también que los estados anímicos tienen el poder de influir y actuar sobre la materia.

LA NOÉTICA ARISTOTÉLICA

La consecuencia inmediata de la percepción es la imaginación (*phantasia*). Para Aristóteles este es un término técnico muy importante, de alguna manera el puente entre el sentir y el pensar. Estrictamente hablando, la imaginación es “aquello en virtud de lo cual se produce una imagen (*phántasma*) en nosotros” (428a1-2). Así como la percepción es un cierto tipo de movimiento, la imaginación también es “un movimiento producido por la percepción en acto” (429a1). La importancia de este concepto para Aristóteles está dado por el hecho de que no es posible pensar sin una imagen: “la *psyché* nunca entiende sin una imagen” (431a16). De hecho, allí mismo afirma que “las imágenes son como perceptos (*aísthema*)” (431a15), es decir, percepciones devenidas conceptos.

Aristóteles también se da cuenta que las imágenes pueden manifestarse sin percepción alguna, como ocurre durante los sueños. En éstos no sólo se manifiestan imágenes producidas a partir de una percepción, sino también imágenes que no provienen de ella.

El pensamiento o intelección implica para Aristóteles una actualización de las formas y, como dijimos, no puede darse sin imágenes. De aquí que el pensamiento para este filósofo sea un pensamiento imaginativo-representativo. Pensar es representarse y teorizar sobre una imagen.

Aristóteles compara la intelección (*nóesis*) con la percepción (*aísthesis*). Tanto la percepción como la intelección son formas que como tales, es decir, por ser en potencia, requieren de sus objetos propios para poder actualizarse: el objeto sensible (*aísthetón*) en la percepción, y el objeto inteligible (*noéma*) en la intelección. De esta manera, la percepción es una actualización de la facultad sensitiva (*aísthetikón*) y la intelección de la facultad intelectual (*noetikón*). La consecuencia de esto es que entonces la intelección debe ser un cierto padecer por parte de los objetos inteligibles, así como lo es la percepción por parte de los objetos sensibles. Sin embargo, son impasibles ya que son capaces de recibir la forma sin la materia.

A pesar de que para Aristóteles no se puede pensar sin imágenes, los conceptos no son imágenes, “pero no se dan sin imágenes” (432a13-14). Los conceptos (*noémata*) son captados directamente por la intelección. En consecuencia, no puede haber error. El error o la falsedad respecto a cierto conocimiento procede de la síntesis de los conceptos.

LA TEORÍA ARISTOTÉLICA DE LA ACCIÓN

Como podrá imaginarse, la acción es movimiento (432a15). Lo importante en este punto es considerar cuáles son las causas de este movimiento. El intelecto para Aristóteles no es capaz de mover nada (432b26). En este sentido, considera que hay dos causas que conducen al movimiento que implica una acción. En primer lugar, el movimiento es intencional, es decir, que siempre existe en vista de algo (432b16). Así como toda *phantasia* presupone una *aísthesis*, así también toda *aísthesis* conduce y crea la *órexis*, el deseo. El deseo, que aparece inevitablemente después de una percepción, es el que mueve a la *psyché* a la acción. En otros pasajes del texto, menciona a la fantasía y al intelecto práctico (*diánoia praktiké*) como causa de movimiento. Sin embargo, aclara que en el fondo siempre está el deseo moviendo a estos dos nuevos factores: “Parece razonable, por tanto, que estas dos cosas —el deseo y el pensamiento práctico— sean principios de movimiento, pues lo que es objeto de deseo pone en movimiento y, en razón de ello, también mueve el pensamiento, porque su principio (*arché*) es el objeto de deseo (*orektón*). Y cuando la imaginación mueve no lo hace sin deseo. El motor es, entonces, uno solo: la facultad desiderativa (*orektikón*)” (433a16-22).

El objeto de deseo (*orektón*) es, a su vez, el que mueve al deseo. El objeto de deseo, en cuanto es imaginado o inteligido, mueve sin ser movido. En consecuencia, Aristóteles establece el siguiente esquema para el movimiento de un organismo que llamamos acción: 1) primero debe haber un motor que mueve sin ser movido, es decir, un motor inmóvil; 2) luego debe haber otro motor que mueva y es movido, y 3) finalmente debe haber aquello que es movido. El motor inmóvil es el “bien práctico”, el objeto de deseo. El que mueve y es movido es la facultad desiderativa. Por último, el que es movido es el animal, el viviente. En función a este esquema, Aristóteles llega a las siguientes conclusiones, que son de mayor interés para nuestro caso: 1) “El instrumento con el cual el deseo mueve, en cambio, ya es corpóreo, por lo cual hay que considerarlo entre las actividades manifiestas que son comunes al cuerpo y a la *psyché*” (433b19-21). 2) “El órgano motor se da allí donde principio y fin son lo mismo, tal como ocurre con una articulación. Pues allí lo convexo y lo cóncavo son lo uno el fin y lo otro el principio” (433b21-24).

En resumen, el viviente se mueve en función a su deseo. El deseo mueve al viviente a la acción, quien a través de ella manifiesta la existencia de un fin en ella, que es reflejo del principio de vida.

DRIESCH: DE LA BIOLOGÍA MECANICISTA A LA FILOSOFÍA VITALISTA

Hans Driesch nació en 1867 en Hamburgo, en una familia acomodada de mercaderes dedicada al comercio del oro y la plata. Driesch comenzó estudiando medicina en la Universidad de Friburgo, lugar en el que recibió la formación de Weismann, para pasar luego a la Universidad de Jena a trabajar con Haeckel. Allí recibió su doctorado en 1889 con un trabajo de investigación sobre colonias de hidrozooos. Después de ello, su interés por el abordaje filogenético de Haeckel fue decayendo, y comenzó a interesarse por la embriología experimental, que fue el tema al que se dedicó el resto de su carrera científica.

Sus circunstancias económicas favorables le permitieron a Driesch realizar una carrera científica independiente, sin la necesidad de unirse y atravesar las peripecias de la jerarquía universitaria. Durante los primeros años después de su doctorado, Driesch realizó numerosos viajes y conoció diversos países, como la India.

En 1891 realizó en la Estación Zoológica de Nápoles sus famosos experimentos sobre la separación de los blastómeros de los huevos de erizo de mar. La interpretación que Driesch dio a sus resultados contradecía la obtenida por Wilhelm Roux en 1888. Esta interpretación condujo a Driesch a inclinarse cada vez más a la filosofía y a una visión vitalista inspirada en Aristóteles. Las conclusiones a las que arribó desde esta perspectiva terminaron plasmadas en su obra *La ciencia y la filosofía del organismo*, publicada

en 1908. Posteriormente publicó otros libros filosóficos en los que profundizó aún más en los conceptos que había desarrollado.

LA ENTELEQUIA Y LA AUTONOMÍA DE LA VIDA

Hans Driesch aseguraba que la vida tiene su propio principio y unidad que está presente en todos los seres vivos. Driesch llamó a este principio “entelequia”. Driesch tomó prestado el término de Aristóteles, aunque usándolo, según su opinión, en un sentido diferente. Como se ha dicho anteriormente, entelequia significa “con el fin en sí mismo”: “introducimos el término aristotélico entelequia como un nombre para el agente autónomo que participa en los procesos vitales que hemos estudiado. La entelequia es algo que no es físico-químico; y el único carácter positivo que tenemos derecho de atribuirle, hasta ahora, es que es un agente elemental real o factor de la Naturaleza” (Driesch, 1914, p. 33). Driesch no se queda ahí, sino que avanza aún más asegurando:

Ninguna causalidad basada en alguna constelación de sucesos físicos o químicos puede dar cuenta del desarrollo individual orgánico; este desarrollo no va a ser explicado por ninguna hipótesis basada en la configuración de agentes físicos o químicos. Por lo tanto, debe haber algo más que pueda ser considerado como la razón suficiente de la producción de forma individual [...] La vida, al menos la morfogénesis, no es un arreglo especializado de eventos inorgánicos; la biología, por lo tanto, no es ni física ni química aplicadas: la vida es otra cosa, y la biología es una ciencia independiente (Driesch, 1908, vol. 1, p. 142).

EL CONCEPTO DE ENTELEQUIA

La entelequia es una multiplicidad intensiva (*intensive manifoldness*). La entelequia, o bien subyace en el origen de un cuerpo orgánico, conformado por un cierto número de elementos, o bien subyace en una acción, en este caso, una combinación de movimientos. Si estos elementos están dispuestos uno al lado del otro en el espacio, o uno a continuación del otro en el tiempo, entonces se trata de una multiplicidad extensiva. Los motores y las máquinas en general son ejemplos de este tipo. Por el contrario, la entelequia es una multiplicidad intensiva, es decir, sus elementos no se hallan dispuestos ni en el espacio ni en el tiempo. Los organismos pueden ser descritos como multiplicidad extensiva. Además, existe un principio que los singulariza, que hace que conformen una unidad desde su origen: “podemos decir que la entelequia es una multiplicidad intelectualmente pero simple como agente natural” (Driesch, 1908, vol. 2, p. 138).

Como multiplicidad intensiva, la entelequia pertenece a la esfera de la *teleología dinámica*. La meta que poseen los organismos puede ser lo que generalmente se denomina “normalidad”, y que está asociado al concepto de salud (Ostachuk, 2015). En este punto, conviene explicar la distinción que hace Driesch entre teleología estática y teleología dinámica. Por

teleología estática, Driesch entiende aquellos procesos de orden puramente mecánicos o físico-químicos, por ejemplo, los que ocurren en una máquina construida por el hombre. En este caso, la propositividad resulta de una correcta combinación de elementos lograda en forma externa al objeto mismo. En consecuencia, el objetivo con el cual fue construido tal objeto es fijo, estático, determinado. En la teleología dinámica, en cambio, la propositividad es lograda, incluso creada y elegida, por el mismo sujeto sobre el cual será operada la acción propositiva, es decir, proviene de una acción autónoma e integral. En otras palabras, un proceso capaz de realizar acciones teleológicas dinámicas es capaz de realizar nuevas acciones teleológicas dinámicas, ya que existe en ellos una entelequia que lo permite. Una máquina es un producto de la entelequia que es incapaz de realizar nuevos actos enteléquicos. En términos hegelianos, sería el caso, según Driesch, que “la actividad se ha ido a su producto” (Driesch, 1908, vol. 2, p. 138).

Otro punto importante del concepto de entelequia de Driesch es que, en función de lo que se ha dicho, toda acción presente o futura requiere que la entelequia se halle presente de antemano. De esta manera, no hay un comienzo para la entelequia sino que su acción es continua. En consecuencia, la vida en sí es continua y se transmite de generación en generación.

En algunos trabajos, Driesch hace una distinción entre entelequia y lo que denomina *psicoide*. En estos casos, Driesch le asigna a la entelequia la actividad morfogenética, de desarrollo orgánico, y al psicoide la actividad volitiva e intelectual. De esta manera, por comparación con la *psyché* aristotélica, la entelequia correspondería a la *psyché* nutritiva, y el psicoide a la intelectual.

EL ESTATUS ONTOLÓGICO DE LA ENTELEQUIA DRIESCHIANA

La entelequia no es sustancia. Esto es así porque para Driesch la sustancia es esencialmente un concepto espacial. La sustancia aparece a primera vista como una cualidad, pero en realidad es una “talidad” que perdura en el tiempo, y por la cual se pregunta en términos cuantitativos. De esta manera, esta sustancia espacial “puede ser concebida mecánicamente como masa, o electrodinámicamente como electrones” (Driesch, 1914, p. 35).

La entelequia tampoco es accidente. El accidente se dice de una cierta sustancia espacial. No tiene ningún sentido aplicar las propiedades de cantidad y medida a una entidad que no es una sustancia espacial.

En consecuencia, la entelequia no depende para su existencia de la sustancia espacial, aun cuando sus efectos puedan darse a través de ella. Por la misma razón, la entelequia no es una especie de energía, porque la energía “no es nada más que una medida de causalidad espacial” (Driesch, 1914, p. 35).

¿Cómo entender la entelexia entonces? ¿En qué términos? ¿Con qué conceptos? Para entenderla hay que adentrarse, según Driesch, en el verdadero terreno de la biología teórica.

La vida puede ocurrir tan solo en ciertos ámbitos, bajo ciertas condiciones. En consecuencia, la vida se da en ciertos ambientes, y establece una relación estrecha con éstos. Al tener la vida tantas limitaciones y regulaciones materiales, ¿cómo podría influir este agente no mecánico que denominamos entelexia en el mundo inorgánico, al cual no pertenece? Driesch opta por la opción de que la función de la entelexia sería la de *suspender* los procesos físico-químicos, procesos que ocurrirían indefectiblemente sin su intermediación. De esta manera, la entelexia participaría en forma no mecánica en el mero devenir inorgánico: “La entelexia está atada a las condiciones materiales, no para su existencia sino en sus efectos. La llamada continuidad material de la vida ahora significa simplemente que hay ciertas áreas de materia, ciertos sistemas materiales, abarcando un enorme número de posibilidades de sucesos en la forma de diferencias de “potencial”, para usar un término técnico, ciertos sistemas materiales que están permanentemente bajo el control de la entelexia” (Driesch, 1914, p. 38). En consecuencia, la vida es la continuidad de sistemas bajo control.

La función de la entelexia entonces es la de permitir o no que ocurran ciertos procesos. Para Driesch, esto conduce a una consecuencia muy importante. Esto implicaría que la entelexia no sería capaz de afectar la diversidad de composición, pero sí la diversidad de distribución. Esto significa que transformaría un sistema de potencialidades distribuidas equitativamente en un sistema de actualidades distribuidas desigualmente. En otras palabras, la entelexia sería responsable del proceso de diferenciación: “la entelexia transforma una distribución *homogénea* de diferentes elementos y posibles reacciones en una distribución *heterogénea* de efectos” (Driesch, 1908, vol. 2, p. 193).

La correspondencia de la función adjudicada por Driesch a la entelexia en el mundo físico, en su aspecto mecánico, como puede verse de acuerdo a su capacidad de actuar como interruptor entre lo actual y lo potencial, es la de almacenar una determinada cantidad de energía cinética en energía potencial. De esta manera, la entelexia sería capaz de detener una partícula con una cierta energía cinética, transformándola en energía potencial, y liberarla nuevamente cuando las circunstancias lo requieran.

LA ENTELEXIA: SUS AFECCIONES Y SU FUNCIÓN RESTITUIDORA DE LA NORMALIDAD

Un organismo está formado y constituido por elementos inorgánicos. La entelexia ve restringida su actividad, en cambio, a los casos en los cuales el organismo como un todo es afectado en su orden y organización.

Los elementos constitutivos del organismo establecen numerosas relaciones energéticas y mecánicas con diversos constituyentes inorgánicos que lo rodean. Si estas relaciones sufren un cambio brusco, el organismo puede verse afectado en su integridad, afectando de esta manera a la entelequia. Esta afección es la que conduce a la entelequia a la acción. El objetivo de la entelequia es siempre la restitución del organismo a su estado de *normalidad*³.

Esto es verdad no sólo en los casos de adaptación del organismo a su medio circundante, sino también durante el proceso de su desarrollo orgánico. La morfogénesis puede ser considerada como un proceso seriado de etapas consecutivas. Cada etapa individual actuaría como afección para estimular la actividad de la entelequia, la que sería la responsable de conducir al organismo a la etapa siguiente, y asegurar de esta manera el desarrollo *normal* del individuo. La morfogénesis sería entonces “una serie de eventos que ocurren entre la materia y la entelequia, y *vice versa*” (Driesch, 1908, vol. 2, p. 231).

En resumen, “la entelequia es afectada y, por ende, llamada a la acción por cambios en la normalidad ocasionados por causas externas, y estos cambios no afectan a la entelequia como una mera suma de cambios singulares sino como cambios en la normalidad como un todo” (Driesch, 1908, vol. 2, p. 232).

PRUEBAS EMPÍRICAS DEL PRINCIPIO DE VIDA

Las primeras pruebas empíricas del principio de vida provienen de casos históricos de regeneración de órganos o tejidos. Así, por ejemplo, si se le extirpa el cristalino a un tritón, el organismo es capaz de regenerar el mismo a partir del iris (Wolff, 1895; tomado de Bergson, 1985, p. 77). Además, este evento de regeneración ocurre entre tejidos de diferente origen embrionario. De esta forma, el cristalino de origen ectodérmico es remplazado por células del iris de origen mesodérmico. Bergson afirma de estos experimentos: “Quiérase o no, hay que recurrir a un principio interno para obtener esa convergencia de efectos” (Bergson, 1985, p. 78).

Estas experiencias de regeneración ya eran conocidas por Aristóteles, quien las interpretó con relación al concepto de *psyché*:

las plantas y, entre los animales, ciertos insectos viven aún después de haber sido divididos, como si los trozos poseyeran una *psyché* idéntica en forma, aunque diferente en número: cada una de las partes tiene, en efecto, percepción y se mueve locativamente durante un cierto tiempo [...] en cada una de las partes está presente la totalidad de las partes de la *psyché*, y cada una de éstas es de la misma forma que las demás y que la *psyché* como totalidad, como si cada parte de la *psyché* no fuera separable de las demás, y como si la *psyché* en su totalidad no fuera divisible (411b19-27).

La prueba moderna más fehaciente del principio de vida se encuentra en los propios experimentos embriológicos de Driesch. Estas famosas experiencias se dieron en medio de un debate conceptual que es conveniente recrear para nuestros fines.

Weismann y Roux creían que en el huevo existía una estructura muy compleja, y que la misma era perdida o desintegrada luego de la división nuclear. Para demostrar esta hipótesis, Roux tomó un huevo de rana y con una aguja destruyó uno de los dos primeros blastómeros producto del primer clivaje. Lo que Roux obtuvo fue exactamente la mitad de un organismo completo, es decir, como si el mismo hubiese sido cortado al medio. Estos resultados, publicados en 1888, parecían demostrar la teoría de Weismann y Roux de que la ontogenia era promovida por la desintegración de esta estructura compleja presente en el huevo fecundado. Al mismo tiempo, estos resultados avalaban también la teoría de la evolución, tal como era entendida desde el siglo XVIII, es decir, una reformulación moderna del preformacionismo, al que se oponía la epigénesis.

Durante el siglo XVIII, el preformacionismo, o teoría de la evolución, estaba representado por las figuras de Haller y Bonnet. Esta escuela sostenía que no había formación de partes durante el desarrollo, pues todas las partes ya estaban presentes desde el comienzo en el huevo. Por su parte, la teoría que sostenía lo contrario, es decir, que había formación de partes durante el desarrollo, se denominaba epigénesis, y era defendida por Wolff y Blumenbach. Ahora bien, Driesch creía que la teoría del "germo-plasma" de Weismann era un resurgimiento del pensamiento evolucionista-preformacionista. Para Driesch, esta teoría era al mismo tiempo una teoría de la herencia y una teoría de la morfogénesis. Según esta teoría, existía una estructura compleja, presente en el núcleo de las células germinales, responsable de poner en marcha los procesos morfogenéticos. Parte de esta estructura se transmitía de generación en generación, conformando el sustrato de la herencia, y otra parte se desintegraba durante el desarrollo, dirigiendo de esa manera la ontogenia. Esta última parte se desintegraba en las sucesivas divisiones nucleares, no como elementos de un complejo organizacional, sino como representando cada una la parte física correspondiente del organismo de acuerdo con su ubicación espacial. De esta forma, Driesch afirmaba que esta teoría era una reformulación del preformacionismo:

El pollo mismo no se supone que está presente en el huevo de la gallina antes del desarrollo, y la ontogenia no se considera como un mero crecimiento de ese pollo en miniatura, pero lo que realmente se supone que está presente en el huevo es, no obstante, un algo que en todas sus partes corresponde a todas las partes del pollo, sólo que en un aspecto algo diferente, mientras que todas

las relaciones de las partes de uno corresponden a las relaciones de las partes del otro (Driesch, 1908, vol. 1, p. 54).

En 1891, Driesch decidió repetir el experimento de Roux, con algunas modificaciones experimentales. Driesch decidió usar huevos de erizo de mar, en lugar de huevos de rana. Esta decisión fue tomada como consecuencia de los experimentos de Hertwig y Boveri, que demostraron que los huevos de erizo de mar eran resistentes a tratamientos bruscos, y que por agitación el embrión podía desintegrarse manteniendo la integridad celular. De esta manera, Driesch tomó los embriones en el estadio de dos células y por agitación violenta obtuvo dos casos distintos: 1) destrucción de uno de los blastómeros, y 2) separación física de los blastómeros intactos. En todos los casos, Driesch obtuvo un organismo completo, con la única diferencia de que eran más pequeños. En el primer caso, los estadios iniciales parecían seguir el desarrollo previsto por Roux. En estadios subsiguientes el crecimiento continuó de manera normal, obteniendo un organismo completo “por un simple proceso de rearrreglo de su material, sin ningún indicio de regeneración” (Driesch, 1908, vol. 1, p. 61).

ENTELEQUIA: DE LA INDIVISIBILIDAD A LA INDIVIDUALIDAD

La entelequia, como vimos, es una multiplicidad intensiva, y como tal no forma parte de lo que denominamos “espacio”. El espacio es una concepción resultante de nuestra intuición de lo extensivo. En consecuencia, no puede aplicarse a la entelequia ninguna de las propiedades y consideraciones de lo extensivo.

Esta propiedad de la entelequia es la que se verifica en los propios experimentos de Driesch. A pesar de que lo extensivo no puede dividirse sin pérdida de alguna de sus partes, la entelequia puede ser “dividida” y seguir manteniendo su integridad. Esto es así porque la división es también una acción practicada en el espacio extensivo: “Por lo tanto, sería más apropiado no hablar de la entelequia como un agente que ‘permanece íntegro a pesar de su división en partes’, sino simplemente decir que la entelequia puede manifestarse íntegramente aún después de la división de cierto cuerpo orgánico” (Driesch, 1908, vol. 2, p. 258). En consecuencia, la entelequia se manifiesta siempre *individualmente*.

La entelequia posee entonces la cualidad de la *individualidad*. De hecho, que la entelequia posea esa cualidad es lo que nos permite concebir cosas tales como una totalidad, una integridad, un organismo. Así como la entelequia puede ser concebida como una sustancia o como una causalidad, en el sentido de que perdura en el tiempo a pesar de los cambios y de que ocasiona cambios en la naturaleza, también debe haber una facultad que permita concebir a la entelequia como concepto. De esta manera,

eleva Driesch la *individualidad*, que ostenta la entelequia, a categoría del conocimiento:

Propongo darle el nombre de *individualidad* o *constructividad* a la nueva categoría que estamos estudiando [...] De hecho, "individualidad" implica tanto construcción individual como elementalidad en sí misma, con lo cual el rol de esta categoría parece estar mejor expresado que de cualquier otra manera. Alguna categoría especial debemos tener con el fin de adquirir alguna experiencia sistematizada acerca de construcciones típicas y específicas; no habría ninguna experiencia de este tipo sin ella (Driesch, 1908, vol. 2, p. 312).

ENTELEQUIA: UNA CAUSALIDAD INDIVIDUALIZANTE

Entelequia significa "con el fin en sí mismo". Ahora bien, esto no quiere decir necesariamente que el fin como meta, como resultado final, se retrotraiga al presente y actúe como causa de una acción, es decir, como *causa final*. Lo que la entelequia tiene en sí mismo es una anticipación del fin, en la forma de *phantasma* en la imaginación, que mueve al deseo y conduce a la acción, para expresarlo en términos aristotélicos.

En trabajos posteriores, y desde un punto de vista morfogenético, Driesch va más allá de una teleología presente en la entelequia, y configura un nuevo tipo de causalidad a la que denomina *causa individualizante* o *unificante*. Desde este nuevo marco, la evolución sería el tránsito de un sistema a través de una serie sucesiva de fases controladas por la causa unificante. Al mismo tiempo, un sistema teleológico es aquel en el que la unidad es su propio fin. De esta manera, Driesch afirma que "la causalidad unificante es el prototipo del devenir biológico" (Driesch, 1914a, p. 201), y que los conceptos de totalidad y causalidad unificante son más importantes que los conceptos de teleología y evolución, con lo que reduce estos últimos a categorías de segundo orden.

EL COMPORTAMIENTO Y LA ACCIÓN VITAL

¿El movimiento orgánico es algo más que una suma de estímulos y respuestas? Esta es para Driesch la pregunta fisiológica fundamental. La fisiología no puede abordarse simplemente desde un marco analítico.

El movimiento orgánico más "simple" es el denominado justo "reflejo simple". Este movimiento básico puede decirse que ocurre tanto en animales como en plantas. En este último caso, el movimiento es más conocido como taxis. La primera característica de este movimiento es que aparentemente no es necesario un sistema nervioso para poder llevarlo a cabo. La segunda característica importante es su invariabilidad, pues el estímulo es seguido siempre por la misma respuesta, con la precisión de una máquina.

¿Es comparable entonces el comportamiento animal al comportamiento de una máquina, como el fonógrafo? El fonógrafo tiene una historia, y

podríamos decir que su especificidad consiste en responder y reaccionar exactamente siempre con esa misma historia; estrictamente hablando “el fonógrafo puede dar lo que ha recibido en el pasado” (Driesch, 1908, vol. 2, p. 59). Sin embargo, “la historia individual es una de las características más importantes concernientes a la acción” (Driesch, 1908, vol. 2, p. 59).

La primera diferencia que salta a la vista es que mientras el fonógrafo responde siempre de la misma manera, el organismo puede aprovechar su historia para generar nuevas respuestas y modificar, de esta manera, su propia historia. En el caso del organismo, Driesch denomina a esta historia “base histórica de reacciones”⁴.

La pregunta entonces aparece: ¿cómo puede el organismo generar nuevas respuestas a partir de su historia específica, historia no sólo formada por la acumulación de estímulos, sino también de sus respectivas respuestas? Driesch intenta responder esta pregunta haciendo una reformulación completa del problema conocido como “estímulo-respuesta”. Para Driesch, los estímulos que conducen a una acción no son estímulos “simples” sino estímulos “individualizados”. Un estímulo individualizado es aquel que consiste en “una combinación específica, específicamente arreglada, de elementos simples; pudiendo ser el arreglo tanto en el espacio como en el tiempo” (Driesch, 1908, vol. 2, p. 66). Dicho de otra manera, una acción es siempre una respuesta a un estímulo individualizado.

El efecto de un estímulo individualizado es también una *respuesta individualizada*. A esta correspondencia entre estímulo y respuesta Driesch la denomina “individualidad de correspondencia”. La respuesta individualizada no sólo tiene en cuenta al estímulo individualizado para llevar a cabo su efecto determinado, sino también la historia individual antes mencionada.

La individualidad de correspondencia explica dos efectos aparentemente extraños: 1) que ante estímulos casi idénticos, se obtengan respuestas diametralmente opuestas, y 2) que ante estímulos muy diferentes, se obtengan respuestas idénticas. Estos efectos son, para Driesch, la demostración de que es la *totalidad* del estímulo y de la respuesta lo que se pone en juego en el proceso que denominamos acción. Esta totalidad, por su parte, parece apuntar a lo que entendemos por *significado*.

En resumen: “Toda acción es una correspondencia entre estímulos individualizados y efectos individualizados que ocurren con base en una reacción que ha sido creada históricamente desde el exterior” (Driesch, 1908, vol. 2, p. 80).

EL TIEMPO DE LA ENTELEQUIA

¿En qué tiempo transcurre la entelequia? ¿Cuál es su verdadera dimensión temporal? Bergson tendría mucho que decir al respecto, pues fue él quien estableció la diferencia entre *le temps* y *la durée*.

El tiempo científico (*le temps*) transcurre en el mundo extensivo, como una mera sucesión de eventos espaciales. Concebido de esta manera, el tiempo no es otra cosa que una extensión del espacio, una yuxtaposición de imágenes recortadas y pegadas arbitrariamente en el marco de un devenir continuo. Para concebir una nueva idea del tiempo (*la durée*), ¿debemos irnos a lo relativo, lo subjetivo, a la experiencia más próxima de nuestra conciencia, o por el contrario, debemos trasladarnos a un mundo ideal y absoluto? ¿Son estos dos movimientos, en realidad, antagónicos? Si el tiempo de la entelequia entra en lo intemporal, como dice Driesch, ¿es necesario recurrir a un mundo platónico de las ideas?

El tiempo científico, una serie de sucesos discontinuos, una selección artificial de estados y posterior reunión por un nexo también artificial, una yuxtaposición de instantes homogéneos y estáticos, no pueden dar cuenta de la evolución dinámica de la vida. La vida transcurre en la dimensión de la duración. La duración se funda en el cambio, en la heterogeneidad, reina en un mundo donde la regla es la invención incesante, la constante originalidad, la diferencia radical, la pura dispersión. La mínima señal de homogeneidad y repetición es para Bergson evidencia de la introducción del espacio.

La memoria es una manifestación de la duración. La memoria requiere, más que el paso del tiempo, de la duración, de la persistencia de las imágenes y, tal vez, incluso de la concientización de la presencia atemporal de las mismas. La conciencia parece también depender y transcurrir en la dimensión de la duración. Sin duración, no existiría ese prerequisite fundamental para la generación de ese estado subjetivo que permite percatarnos de nuestra propia existencia y persistencia en el tiempo. Sin conciencia, sólo habría olvido, y ninguna concepción del pasado y del futuro.

La conciencia entonces transcurre en el dominio mismo de la duración, y se identifica con ella. La duración, en este sentido, es "la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores" (Bergson, 1999, p. 77). La tensión que constituye la duración es la misma que constituye la conciencia: "La verdadera duración, la que la conciencia percibe, habría, pues, de contarse entre las magnitudes llamadas intensivas, aun en caso de que las intensidades pudieran llamarse magnitudes; a decir verdad, no es una cantidad y, en cuanto se intenta medirla, se la sustituye inconscientemente por espacio" (Bergson, 1999, p. 80). Esto ocurre cuando se consideran los

estados de la conciencia como estados aislados y externos unos de otros, lo cual conduce a la concepción del tiempo mediante los conceptos de homogeneidad, instante y causalidad. La duración, por el contrario, es el tejido mismo, la trama de la vida y de la actividad de la conciencia (Bergson, 1985, p. 18). Cada evento se halla entrelazado con otro de manera que el pasado subsiste en el presente conformando una totalidad indivisible: “El hilo que lo une [al sol] al resto del Universo es, sin duda, muy tenue. Y sin embargo, a lo largo de ese hilo se transmite hasta la más pequeña partícula del mundo en que vivimos, la duración inmanente al todo del Universo” (Bergson, 1985, p. 23).

KAIRÓS: EL PASAJE DEL AIÓN AL CHRÓNOS

Ahora estamos en condiciones de hacer una nueva interpretación en vista a lo expuesto anteriormente: el *ápeiron* de Anaximandro, el principio gobernante (*archê*) de todas las cosas, como la duración misma, duración que no es otra cosa que un presente atemporal. En vista a esta interpretación, la duración sería atemporal por carecer de entrelazamientos (*eiro*). El entrelazamiento conduce al movimiento y, por ende, a la temporalidad, al mismo tiempo que a su manifestación-desocultamiento: “La conexión por sujeción-atadura del *ápeiron* genera la manifestación” (203a22-23). En consecuencia, el entrelazamiento introduce las cosas en la dimensión temporal y espacial. Toda realidad brota del *ápeiron* y desaparece nuevamente en él.

El *ápeiron* tiene su propia temporalidad: el *Aión*. El significado más primitivo de este término es el de vida, duración y, por ende, perduración de la vida. En consecuencia, *Aión* representa la vida sin principio ni fin, la totalidad simultánea de todos los tiempos (Meseguer, 1991).

El *ápeiron* no es cronológico, no es una sucesión de intervalos-magnitudes determinados y delimitados, es aiónico. El tiempo aiónico no envejece como el tiempo cronológico: “Éste [el *ápeiron*] es aiónico, no envejece y ase-sostiene todo el cosmos. Por su parte, el tiempo cronológico delimita lo originado y lo perecedero” (Hipólito, *Ref.* 1.6.1.3-5). De esta manera, todo lo originado entra en la temporalidad cronológica y, en consecuencia, perece. Es un pasaje de lo intensivo a lo extensivo, y posterior regreso a lo intensivo.

La conexión entre ambos mundos es el instante, esa dilatación en la que el tiempo deja de medirse extenso y comienza a sentirse intenso. El instante sublime es el portal de transmisión y manifestación del *Kairós*. El *Kairós* es el tiempo del *acontecimiento*, definido por su carácter único, excepcional e irrepetible (Meseguer, 1991). Pero su carácter más importante sea, tal vez, su carácter oracular, de señalamiento de la ocasión propicia, del momento adecuado, de la *oportunidad*. ¿Qué es lo que señala? El *kairós* señala el momento de la decisión. La decisión implica escisión, separación:

marca el momento de escisión entre el pensar y el ser, que actúa como causa y efecto de la *psyché*. Esta decisión es vivida como una caída, a la vez necesaria y culpabilizante. De ahí que Anaximandro afirme que del *ápeiron* surge todo lo que comienza a existir “de acuerdo al *chreón*, obteniendo a causa de su exposición-decisión [*díke*] su recíproca falta-culpa [*adíke*] de acuerdo a la procesión [movimiento direccional] de *chrónos*” (Simplicio, 9.24.19-20). De ahí también que, recíprocamente, toda decisión provenga de una falta, toda acción sea un movimiento direccional de la falta a la decisión, lo cual se manifiesta como creatividad-desobediencia. En este sentido, el tiempo cronológico (*chrónos*) es un tiempo prestado (*chreón*), un empréstito que en algún momento haya que devolver. Un tiempo que se asemeja a una cuenta regresiva. Una deuda que se va pagando con el paso del tiempo, pero que es la causa de todo movimiento creativo.

CONCLUSIONES

Después de este largo recorrido a través del camino del principio de vida, hemos atravesado diversas regiones. Hemos incurrido en el ámbito tanto de la filosofía como de la biología, de formas tan imperceptibles como inadvertidas, que ha llegado un punto en el que no sabíamos en qué lugar nos encontrábamos. Tal vez, ese sea el camino que propone el principio de vida, el conocimiento de la vida: un camino en el que haya que perderse entre los límites ficticios y las dimensiones antropomórficas, para encontrarse con la vida misma: “La ciencia y la filosofía —¿es esta conjunción ‘y’ realmente justificada? ¿Hemos abordado realmente dos clases diferente de estudio? Es verdad que el desarrollo del erizo de mar parece a primera vista remoto de las categorías, la moral y la teleología, y entonces podría parecer, como muchos filósofos modernos mantienen, que la ciencia y la filosofía fueran realmente dos cosas, sólo conectadas débilmente” (Driesch, 1908, vol. 2, p. 374). Lo dado es único y deberíamos abordarlo de la misma manera. Si así lo hacemos, la vida se nos presenta en su plenitud, como lo que realmente es: vitalismo, en la concepción más pura y específica del término.

El vitalismo es el reconocimiento del significado doble de *arché*. Por un lado, significa comienzo, principio. Esta concepción del *arché* dio origen al pensamiento genealógico, y con ello a una causalidad eficiente que retrotrae siempre a ese principio. Es también la concepción que condujo a reducir al viviente a un organismo en confrontación con un medio, en un contexto en el que constantemente debe esforzarse para adaptarse a él para sobrevivir.

Por otro lado, *arché* significa también orden, mandato. Al entenderlo de esta manera, el vitalismo se convierte en un imperativo, en una exigencia, el reconocimiento de que para que haya un comienzo debe haber indefectiblemente una orden. De esta manera, el viviente se eleva para quedar

identificado directamente con la vida, una corriente vital que fluye sin un comienzo ni un final.

Si el imperativo es dar una orden, y si dar una orden conduce a una acción, entonces la *psyché* o la entelequia es la que, mediante una orden nacida de su deseo, provoca la acción, la *kínesis* creadora de la vida. El principio de vida se convierte entonces en la orden que conduce a la existencia de lo viviente, y en el principio regulativo que lo ordena.

El vitalismo permitiría entonces reunir lo que había sido escindido: la exclusión del lenguaje del dominio de la praxis. El concepto de teleología es el que permitiría tal operación, el concepto que permitiría devolver la lógica al dominio de la vida. La teleología permitiría interpretar la vida como principio director de la acción, siendo ella un movimiento direccional lógico-praxiológico, cuya verificación más clara es la creatividad. Eso sea, tal vez, lo que deba entenderse por la frase de Aristóteles: “la entelequia de un ente en potencia es su *logos*” (415b15).

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Todas las traducciones fueron realizadas *de novo* por el autor del artículo. En el caso de las fuentes aristotélicas, se partió del texto original utilizando el software de bases de datos de textos antiguos “Diogenes” (Heslin, 2007), y se utilizaron las traducciones más populares de los textos en español e inglés como referencia y guía para la traducción, en algunos casos. Como podrá observarse en la lectura del artículo, muchas veces las traducciones son diferentes, y la razón metodológica de ello estriba en que se buscó encontrar nuevas interpretaciones conceptuales en los fragmentos citados. Como consecuencia, las citas consisten únicamente en la numeración clásica de los textos aristotélicos (numeración de Bekker), sin ninguna referencia concreta a alguna traducción en particular. Respecto a las fuentes drieschianas, gran parte de las mismas fueron originalmente conferencias dictadas en inglés por Driesch: Aberdeen (*Gifford Lectures*, 1907-1908) (Driesch, 1908) y Londres (1913) (Driesch, 1914b). Sólo una de las fuentes fue originalmente escrita en alemán por Driesch, y traducida luego al inglés por Ogden (Driesch, 1914a).

- 1 En esta interpretación de la enteleguía, estamos diciendo implícitamente que no estamos de acuerdo con la interpretación que hace Ross de la misma. Ross considera a la enteleguía como “realización plena”, es decir, como una realidad consumada, como el acto finalmente realizado, su producto. No podemos disentir de manera más tajante con ello. Si así fuera, la enteleguía no podría mover nada ni tendría sentido denominarla de esta manera (“con el fin en sí mismo”), ya que el fin se habría alcanzado.
- 2 Para Aristóteles existen cuatro tipos de movimiento: la traslación, la alteración, el crecimiento y el decrecimiento. Es decir, existen movimientos cuantitativos y cualitativos.
- 3 En este punto se vuelve evidente la influencia que pudieron haber tenido los conceptos de *totalidad* y *normalidad* en el pensamiento de Kurt Goldstein y, por ende, también en Georges Canguilhem. Este sistema, en el que lo que recibe el estímulo es el organismo como un todo, y el que responde con acciones, desempeños (*performances*), es el organismo como totalidad, con el objetivo de mantener su estado de normalidad, es muy similar al establecido por Goldstein (ver Ostachuk, 2015).
- 4 Cabe destacar que para Driesch esta historia no es una memoria, en el sentido de consistir simplemente en un depósito de almacenamiento e identificación de objetos. La constitución fundamental de esta base histórica es la *asociación*. En consecuencia, conforma una base relacional íntimamente conectada con el proceso de individualidad de correspondencia.

REFERENCIAS

- Aristóteles (1983), *Acerca del alma*. T. Calvo Martínez (Trad.). Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (2013), *Acerca del alma*. M. Boeri (Trad.). Buenos Aires: Editorial Colihue.
- Aristóteles (1931), *De Anima*. En W.D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle* (vol. III). Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles (1928), *Metaphysica*. En W.D. Ross (Ed.), *The Works of Aristotle* (vol. VIII). Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles (2003), *Metafísica*. T. Calvo Martínez (Trad.). Madrid: Editorial Gredos.
- Bergson, Henri (1999), *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Bergson, Henri (1985), *La evolución creadora*. Barcelona: Editorial Planeta–Agostini.
- Driesch, Hans (1908), *The Science and Philosophy of the Organism*. Londres: MacMillan and Company, Limited.
- Driesch, Hans (1914a), *The History and Theory of Vitalism*. Londres: MacMillan and Company, Limited.
- Driesch, Hans (1914b), *The Problem of Individuality*. Londres: MacMillan and Company, Limited.
- Heslin, Peter (2007), "Diogenes, a tool for searching and browsing the databases of ancient texts". Version 3.1.
- Meseguer, Antonio Campillo (1991), "Aión, Chrónos y Kairós: la concepción del tiempo en la Grecia Clásica". *La(s) otra(s) historia(s): una reflexión sobre los métodos y los temas de la investigación histórica* (3): 33-70.
- Ostachuk, Agustín (2015), "Life as regulatory activity and self-realization: debate surrounding the concept of biological regulation in Goldstein and Canguilhem", *História, Ciências, Saúde – Manguinhos* 22 (4): 1199-1214.
- Pabón, José María (1967), *Diccionario Griego-Español*. Barcelona: Editorial Vox.
- Thompson, DArcy Wentworth (1913), *On Aristotle as a Biologist*. Oxford: Oxford University Press.