



STOA

Revista del Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana



STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

AÑO 14

VOLUMEN 14
agosto-enero de 2024

NÚMERO 28

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dr. Martín Gerardo Aguilar Sánchez
Rector

Dr. Juan Ortiz Escamilla
Secretario Académico

Mtra. Lizbeth Margarita Viveros Cancino
Secretario de Administración y Finanzas

Dr. Roberto Zenteno Cuevas
Director General de Investigaciones

Dr. Edgar Javier González Gaudiano
Director General de la Unidad de Posgrado

Dr. Ignacio Quepons Ramírez
Director del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editor general: Adolfo García de la Sienna

Editores: Jacob Buganza · Adolfo García de la Sienna · Julio Quesada · José Arturo Herrera Melo ·

Secretaria de redacción: Betel Fernanda Marquez Rojas

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos † · Francisco Arenas-Dolz · Mauricio Beuchot · Daniel H. Cabrera · Alberto Carrillo Canán · José Emilo Esteban Enguita · Fernando Gómez Cobia · Eduardo González di Pierro · Rodrigo Guerra López · Rosalba Atilana Guerrero Sánchez · José Antonio Hernanz · Guillermo Hurtado Pérez · Sidonie Kellerer · José Lasaga Medina · Darin McNabb · Adriana Menassé · Pablo Quintanilla Pérez Wicht · José Ignacio Quepons · Eliseo Rabadán · François Rastier · Leandro Rodríguez Medina · Menno Rol · Diego Ignacio Rosales Meana · Stefano Santasilia · Samuele Tadini · Raúl Urbina Fonturbel ·

Stoa aparece dos veces al año, en febrero y agosto. Está dedicada a la filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

ARTÍCULOS

CELESTE FLORENCIA RAMÍREZ Inmanencia, univocidad y expresión. La ontología de la substancia spinozista a partir de la interpretación de Gilles Deleuze	7
JOSÉ ANTONIO HERNANZ MORAL Del síndrome del pensamiento estéril a la reivindicación de una racionalidad experiencial	33
MARTÍN CASTRO Una jerarquía de lógicas terministas	61
RAMSÉS JABÍN OVIEDO PÉREZ Reformulaciones en torno al vínculo entre filosofía y politología desde una vía materialista	77
ARTURO ROMERO CONTRERAS Filosofía trascendental y teoría de categorías: ¿puede la síntesis interpretarse como un morfismo?	97
FRANCISCO ROMERO MARTÍN El nihilismo como agente patógeno fúngico. Los síntomas de la sociedad estacionaria	123
LUIS ARÁNGUIZ KAHN Una defensa pluralista de la individualidad: J. N. Figgis, y las comunidades en el Estado moderno	145
ROBERTO KAHLMEYER-MERTENS Y WILLIAM C. KUHN Do dualismo antropológico e da aporia da impotência	169
FABIO MORANDÍN-AHUERMA Conciencia e inteligencia artificial: Heidegger, Searle y Bostron	189

6

TRADUCCIÓN

RADEK CHLUP

Proclus: An Introduction

211

RESEÑAS

HEINÄMAA, S., HARTIMO, M. E ILLPO H. (EDS.)

Contemporary Phenomenologies of Normativity.

Norms, Goals, and Values

245

Stoa

Vol. 14, no. 28, 2023, pp. 7-32

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2685>

INMANENCIA, UNIVOCIDAD Y EXPRESIÓN.
LA ONTOLOGÍA DE LA SUBSTANCIA A PARTIR
DE LA INTERPRETACIÓN SPINOZISTA DE GILLES DELEUZE

Immanence, univocity and expression.
Spinoza's ontology of substance
from the interpretation of Gilles Deleuze

CELESTE FLORENCIA RAMÍREZ
Universidad Nacional de San Martín
Argentina
ramirezcelestef@hotmail.com

RESUMEN: En el presente artículo nos enfocaremos en la noción medular de la ontología de Spinoza, a saber: la substancia. Desde el punto de vista deleuziano, las categorías de “inmanencia”, “univocidad” y “expresión” presentan los lineamientos fundamentales a la hora de constituir una verdadera ontología. En primer lugar, abordaremos por qué Deleuze considera que los aspectos de la expresión son también categorías de la inmanencia. En efecto, los conceptos de expresión y de inmanencia se implican recíprocamente: la inmanencia se revela expresiva; la expresión, inmanente. Aquí nos encargaremos de periodizar y contextualizar la teoría de la expresión, cuyo origen puede rastrearse en la filosofía medieval con el doble movimiento *complicatio-explicatio*. En este marco y para finalizar esta investigación, trataremos de develar la lectura que Deleuze lleva a cabo en su interpretación escotista de Spinoza. Según el filósofo francés, Spinoza extrema las posibilidades de la inmanencia expresiva mediante la utilización de ideas escotistas, gracias a las cuales logra componer una ontología en sentido riguroso. Las nociones de univocidad y de distinción formal permiten mantener la unidad de la substan-

Recibido el 24 de marzo de 2022
Aceptado el 28 de septiembre de 2022

cia con la pluralidad de los modos mediante un mismo orden para todos los atributos. Así, Spinoza afirma la immanencia como principio y libera a la expresión de toda subordinación de una causa emanativa o ejemplar que implica, necesariamente, la idea de trascendencia.

PALABRAS CLAVE: univocidad · immanencia · expresión · Deleuze · Spinoza.

ABSTRACT: In this article we will focus on the core notion of Spinoza's ontology: substance. From the Deleuzian point of view, the categories of "immanence", "univocity" and "expression" present show us the fundamental guidelines when it comes to constituting a true ontology. First, we will address why Deleuze considers that aspects of expression are also categories of immanence. Indeed, the concepts of expression and immanence reciprocally imply each other: immanence reveals itself to be expressive; the expression, immanent. Here we will take care of periodizing and contextualizing the theory of expression, whose origin can be traced back to medieval philosophy with the double *complicatio-explicatio* movement. Finally, we will try to reveal the reading that Deleuze carries out in his Scotist interpretation of Spinoza. According to the French philosopher, Spinoza extremes the possibilities of expressive immanent through the use of Scotist ideas, according to which he manages to compose ontology in a rigorous sense. The notions of univocity and formal distinction make it possible to maintain joined the substance with the plurality of modes through the same order for all the attributes. Thus, Spinoza affirms immanence as a principle and release expression from any subordination to an emanative or exemplary cause that necessarily implies the idea of transcendence.

KEYWORDS: univocity · immanence · expression · Deleuze · Spinoza.

1. La distinción real y la singularidad de la substancia

Para abordar la cuestión de la substancia en Spinoza, debemos tomar como punto de partida las tres distinciones del ser que presenta la filosofía cartesiana: 1) hay una distinción real entre dos substancias; 2) hay una distinción modal entre una substancia y el modo que esa substancia implica; 3) hay una distinción de razón entre una substancia y un atributo. En opinión de Deleuze, al inicio de la *Ética*, Spinoza ataca esta concepción cartesiana desde dos ángulos: en principio, plantea que una distinción numérica nunca es real (E, I, 1-8); para luego afirmar que una distinción real nunca es numérica (E, I, 9-11). Las ocho primeras proposiciones han demostrado que toda substancia

que sea realmente distinta es ilimitada e infinitamente perfecta, por lo cual, la distinción numérica respecto de la substancia no es real, y que lo infinitamente perfecto es la propiedad de lo absolutamente infinito que constituye una substancia absolutamente infinita. De manera que, desde E, I, 9 hasta E, I, 11, Spinoza demuestra que la substancia abarca todos los atributos y, por lo tanto, la distinción real no es numérica. Ambas proposiciones hacen de la definición de Dios una definición real: un ser que es único y, a su vez, absoluto. Lo que nos interesa resaltar de este contrapunto en relación con nuestra hipótesis de trabajo es que, en lugar de identificar la substancia de Spinoza con el número uno o con el infinito tal como lo hicieron las interpretaciones tradicionales, Deleuze propone que la substancia se presenta completamente separada de los números.¹

En la definición de la causalidad interna de la substancia (E, I, 6), podemos encontrar una primera demostración de Spinoza de que la distinción numérica nunca es real. Una substancia no podría ser producida por otra substancia, ya que, por su definición, es imposible que una sea causa de otra (E, I, 6). Por lo tanto, la naturaleza de la substancia implica necesariamente la existencia (E, I, 7, dem.), “pues, si una substancia pudiera ser producida por otra cosa, su conocimiento debería depender del conocimiento de su causa y, por lo tanto, no sería substancia” (E, I, 6, dem.). En conclusión, “toda substancia es necesariamente infinita” (E, I, 8), puesto que no podría existir como finita, ya que debería estar limitada por otra de igual naturaleza y que, por lo tanto, exista necesariamente. En otras palabras, dos o más substancias podrían ser numéricamente distintas únicamente remitiendo a una causa externa que las produzca. Más precisamente, la distinción numérica requiere una causa fuera de la definición por la que existan en tal número. Esta distinción es válida únicamente en los modos, puesto que son en otra cosa por medio de la cual son concebidos (E, I, def. 5). De esta manera, Spinoza niega la posibilidad de una distinción numérica en la substancia, de lo contrario, debería aceptar una causalidad externa capaz de producirla. La imposibilidad de establecer una distinción numérica a la substancia permite la existencia de una única substancia para todos los atributos (E, I, 8, esc. 2).

Ahora bien, luego de demostrar que cada atributo corresponde a una y la misma substancia (esto es, la distinción numérica no es real), a partir de la proposición 9, Spinoza argumenta que de la infinidad de la esencia de la substancia se coligen dos partes: primero, cuanta más realidad se le concede

¹ Hardt 2004, pp. 132-133.

a un ser, tantos más atributos deben reconocérsele (E, I, 9); segundo, cuantos más atributos se le reconocen a un ser, más necesario es conceder que existe (E, I, 11). Teniendo en cuenta que los atributos constituyen la esencia de la substancia (E, I, 4, def.) y que, en consecuencia, se conciben por sí, “esto es, uno sin intervención del otro” (E, I, 10, esc.), debemos comprender que cada uno de los atributos de la substancia ha existido siempre a la vez en ella expresando su realidad.

Esa identidad entre los infinitos atributos con una misma substancia acarrea una distinción real, ya que implica una única substancia concibiéndose de dos formas distintas, desde el pensamiento o desde la extensión, a sí misma. No conlleva una distinción ontológica, donde existirían dos substancias independientes una de la otra, sino que la substancia produce la totalidad de la realidad, no hay más allá de ella. Por ende, la realidad es la expresión de la vida misma de Dios.²

Asimismo, si la substancia es ilimitada y cada una de sus partes conforma la realidad, debemos considerar a cada parte de la naturaleza como infinitamente perfecta, puesto que Spinoza concibe que realidad y perfección son lo mismo (E, II, 6, def.). De manera que, lo propio de cada atributo implica lo infinitamente perfecto, o sea, la naturaleza infinita de Dios. Si todas las partes de la realidad son perfectas e ilimitadas, entonces hay una igualdad entre todos los atributos de la substancia, puesto que ninguno es superior o inferior a otro. Este principio de igualdad de los atributos permite pasar del Infinito al Absoluto, es decir, de lo perfectamente infinito a lo infinitamente absoluto. Es por ello por lo que Deleuze interpreta que; “[s]iendo todas las formas de ser *infinitamente perfectas*, deben pertenecer sin limitación a Dios como a un ser *absolutamente infinito*” (1999, p. 63). Precisamente el carácter absoluto constituye la naturaleza de la substancia, mientras que lo infinito es lo propio de cada uno de los atributos.

² Deleuze sostiene que, en Spinoza, la expresividad es la vida misma de Dios, puesto que “Dios se expresa en los fundamentos del mundo, que forman su esencia, antes de expresarse en el mundo. Y la expresión no es manifestación sin ser también constitución de Dios mismo” (1999, p. 74). Es el paso de lo infinitamente perfecto hacia lo absolutamente infinito en la definición 6 de Dios, lo que le permite expresar a Spinoza, además de una causa sui, una causa eficiente. Así, la demostración de la substancia permanece interior a ella, es su vida misma. Sylvain Zac también propone una lectura de Spinoza en torno a la idea de vida. Zac explica: “Dieu, veut démontrer Spinoza, est non seulement la cause efficiente, mais encore la cause immanente des choses. La vie est «la force qui fait persévérer les choses dans leur être». Dieu est la vie, car «la force par laquelle il persévère dans son être» est son essence. C’est en ce sens qu’il est causa sui” (Sylvain Zac 1963, p. 20). Tanto Deleuze como Zac sostienen que Dios necesita no solo una razón eficiente, sino también una causa sui, como elemento crucial para deducir de Dios todas sus propiedades.

Ambas pruebas unidas sirven para que la definición de Dios (E, I, 6, def.) sea una definición real: una substancia absolutamente infinita que consta de infinitos atributos. Las ocho primeras proposiciones representan una primera serie de elementos diferenciales constitutivos, mientras que las proposiciones 9, 10 y 11 integran dichos elementos y evidencian la imposibilidad de la substancia de no poder constituirse sin ellos. La noción de *causa sui*, desempeña un papel primordial en esta génesis. En efecto, la existencia de una única substancia quedará fundamentada, en primer lugar, por la infinidad de su esencia; y, en segundo lugar, por ser causa de sí misma, desplegando su existencia, de manera ilimitada e inagotable (Deleuze 2005, pp. 195-200).

Damos cuenta que el carácter de la distinción real entre atributos excluye toda división de substancias y conserva la positividad de los términos distintos, prohibiendo definirlos en oposición el uno con el otro, y refiriéndolos todos a una misma substancia indivisible (E, I, 13). En efecto, si todos los atributos son realmente distintos y se afirman de una sola y misma substancia, entonces cada uno se concibe por sí, sin negación ni oposición a otro (Deleuze 2005, p. 196). Ahora bien, el término “distinción real” empleado por las filosofías cartesiana y escolástica no es utilizado por Spinoza. De hecho, Deleuze introduce esta expresión porque le parece fundamental destacar la relación entre el ser y la diferencia. Descartes propone un concepto de diferencia que se funda completamente en la negación. En cambio, Spinoza identifica la distinción real en sí misma: hay una distinción en x o x es diferente; eliminando el aspecto negativo de la distinción real. Frente a esta cuestión, Hardt sostiene que Deleuze encuentra resonancias bergsonianas en el desarrollo de la distinción real de Spinoza: “Disociada de toda distinción numérica, la distinción real es llevada al absoluto. Se hace capaz de expresar la diferencia en el ser, trae consigo en consecuencia el cambio de las demás distinciones” (Deleuze 1999, p. 34). Este argumento es semejante a un pasaje que escribió Deleuze sobre Bergson: “concebir la diferencia interna como tal, como diferencia interna pura, llegar a un concreto puro de diferencia, elevar la diferencia al nivel de lo absoluto: éste es el sentido del esfuerzo de Bergson” (2005, p. 54). Deleuze encuentra en ambos filósofos no sólo la causalidad interna de la diferencia, sino también su inmersión en lo absoluto. De hecho, Hardt sostiene que la interpretación de la diferencia bergsoniana que realiza Deleuze, está íntimamente ligada a la concepción de un ser productivo, de una dinámica causal eficiente e interna que podría remontarse a la tradición materialista y escolástica. La noción de diferencia, según Deleuze, se manifiesta con ampli-

tud en la obra del holandés: “La ontología de Spinoza se halla dominada por las nociones de *causa de sí*, en *sí* y para *sí*” (1999, p. 157). Esta dinámica causal interna es lo que justamente impulsa la distinción real del ser.³

De acuerdo con lo expuesto hasta este momento, hay una semejanza positiva entre la diferencia de Bergson y la distinción real de Spinoza. En ambos casos, la diferencia absolutamente positiva no implica una causa externa, sino que fundamenta a la substancia (al ser en Deleuze) en sí misma. Como afirma Deleuze: “Non *opposita sed diversa*, tal era la fórmula de la nueva lógica. La distinción real parecía anunciar una nueva concepción del negativo, sin oposición ni privación” (1999, p. 53). De manera que, el ser singular como substancia no es distinto ni diferente de algo que sea exterior a él, puesto que la distinción del ser surge del interior. Este es el punto central donde podemos comenzar a advertir la significación de la definición de substancia de Spinoza: “entiendo por substancia lo que es en sí mismo y se concibe a través de sí; es decir, aquello cuyo concepto no requiere del concepto de otra cosa, a partir de lo cual debe formarse” (E, I, 3, def.). La distinción real define al ser, entonces, como singular, reconociendo su diferencia sin involucrarlo a algo externo. De allí que la noción *Causa sui* quiere decir que la substancia es infinita y definida. De hecho, Deleuze plantea que la singularidad de la substancia se fundamenta no solo porque es única y absolutamente infinita, sino también porque es determinada. Por lo tanto, la distinción real define la singularidad del ser, en la medida en que este es absolutamente infinito e indivisible, al mismo tiempo que es diferente y está determinado.⁴

³ Spinoza presenta la substancia como causa primera y causa eficiente de la existencia y la esencia de todas las cosas y de sí misma (E, I, 25). En este sentido, nos encontramos con un filósofo que no tiene temor a la opinión de los teólogos, es más, comienza su obra con la noción que tanto había espantado a Arnauld, quien había advertido a Descartes el disgusto que podrían llegar a tener los teólogos si este último consideraba a Dios como causa eficiente. En las cuartas objeciones a las *Meditaciones Metafísicas*, Arnauld señala a Descartes: “(...) estoy seguro de que pocos Teólogos hay que no se ofendan de esa proposición, a saber, que Dios es por sí positivamente y como por una causa” (2014, p. 157). A lo cual, Descartes responde: “(...) yo niego lo que le parece un poco osado y que no es verdadero, a saber, que Dios sea la causa eficiente de sí mismo, porque al decir que Él hace una cierta manera la misma cosa, he mostrado que no creía que fuera exactamente la misma” (2014, p. 173).

⁴ En Deleuze, a menudo es subestimada la importancia de la distinción formal y la distinción real; sin embargo, son estas distinciones las que explican la relación entre lo múltiple y lo único en el pensamiento. Tal como señala Badiou: “Las múltiples acepciones del ser son distinciones formales, sólo el Uno es real, y sólo lo real soporta la distribución del sentido (único)” (1999, p. 43). La distinción formal constituye un tipo de distinción real que permite la unidad de aquello que se distingue. De hecho, es justamente la naturaleza de la distinción real la que conserva la positividad de los atributos diferentes, prohíbe definirlos en oposición, y los vincula a una misma substancia indivisible. El carácter único y a la vez múltiple de la substancia no solo implica que lo designado por la multiplicidad de

2. La expresividad de los atributos

Hasta ahora, hemos observado que la distinción real no es una distinción numérica o, en términos bergsonianos, una diferencia de naturaleza no es una diferencia de grado. Ahora bien, a partir del argumento de la teoría de los atributos de Spinoza, Deleuze se aleja de Bergson, para mostrar que la distinción real es también una distinción formal. Para comprender la dinámica que envuelve la distinción formal de los atributos debemos comenzar con un análisis de su expresividad. Según la lectura de Deleuze, los atributos spinozianos son las expresiones del ser.

En el *Tratado breve*, Spinoza emplea dos términos distintos para referirse a la *expresión*: por un lado, utiliza *uytdrukken* o *uytbeelden*, en el sentido propio de expresar algo.⁵ Por otro, utiliza *vertoon*, en el sentido de “manifestar” y “demostrar”. No obstante, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza utiliza la palabra *ostendere* (manifestar). De acuerdo con la lectura de Deleuze, lo importante en este punto no serían los sinónimos de la idea de expresión, sino sus términos correlativos: *explicare* e *involvere*. Ambos constituyen el doble sentido de la expresión: los atributos no solo *expresan* la esencia de la substancia, sino que, al mismo tiempo la *engloban* y la *explican*. Por un lado, la explican en tanto que desarrollan aquello que expresan. La substancia se manifiesta en sus atributos, luego, los atributos en sus modos. Por otro lado, la engloban, en tanto que implican su esencia. La substancia se encuentra permanentemente englobada por sus expresiones.

Vemos entonces que la expresión característica de los atributos conlleva una relación inmanente, puesto que lo expresado existe únicamente dentro de sus expresiones. Esto se debe a que “los mismos atributos reconocen su pertenencia a la substancia que componen y a los modos que contienen” (Deleuze 2004, p. 67). La esencia existe únicamente dentro del atributo que la expresa; pero, en tanto esencia, remite a la substancia. Ciertamente, la existencia pertenece a la esencia de los atributos, pero el hecho de existir no puede ser jamás fuera del atributo. De manera que todo lo producido por la naturaleza

sentidos de las diferencias sea lo mismo (el Ser-uno), sino también que el sentido sea, para todas las intensidades de la diferencia, ontológicamente idéntico. Dicho de otra manera, univocidad del Ser permite que el este sea el mismo para todas las diferencias individuales (Badiou las llama “entes”), y, a su vez, que todos los entes se enuncian en un único y mismo sentido; de manera tal que la diversidad de sentidos no posea un estatuto real.

⁵ Cfr. *uytdrukken* KV, I, VII; G. I, 45-3 (= 1970, p. 1289) y *uytbeelden* KV, II, cap. XX, [4], G. I, 98, 2-4 (= 1970, p. 1289), esto es, “(…) la cosa pensante no es más que una en la naturaleza y que ella se expresa en *infinitas ideas*, según las infinitas cosas que existen en la naturaleza” (TB, p. 150).

divina no puede existir fuera de los atributos que las contienen. Como señala Deleuze: “Las esencias infinitas se distinguen en los atributos en que existen, pero se identifican en la substancia a la que se refieren” (1999, p. 23). Todas las esencias son expresadas por los atributos en los que existen, pero como la esencia de una sola y misma substancia para todos los atributos. A fin de cuentas, entre la substancia, el atributo y la esencia no existe independencia alguna, puesto que cada uno de estos conceptos “es apto para servir de medio en relación con otros dos” (Deleuze 1999, p. 24). De hecho, constituyen una tríada, de manera que, si eliminamos uno de sus términos, la idea de expresión sería ininteligible.

La cuestión de los atributos de Dios tradicionalmente estuvo vinculada al de los nombres divinos, puesto que ambos corresponden a manifestaciones de Dios. Ahora bien, Deleuze considera que Spinoza transforma esta tradición al otorgarle al atributo un rol activo en la expresión divina: “El atributo ya no es atribuido, sino que en cierto sentido es “atributivo”. Cada atributo expresa una esencia y se la atribuye a la sustancia” (Deleuze 1999, p. 45). Mientras que las esencias infinitas se diferencian en los atributos que la constituyen, a su vez, se identifican en la substancia a la que remiten. Si quisiéramos entender los atributos como una cosa atribuida, generaríamos un problema: la substancia sería de su misma especie o género. La substancia no podría existir por sí misma, puesto que se encontraría bajo la voluntad de un Dios todopoderoso y trascendente que quiera darle existencia dependiendo del atributo que nos la revela. A diferencia de plantear el atributo como atribuidor, es decir, concebir que atribuyan su esencia a una substancia única que existe necesariamente y que permanece idéntica para todos los atributos (Deleuze 1999, p. 39). Así, la cuestión de los nombres divinos y los atributos de Dios se convierte en una problemática entre la revelación y la expresión divina. Para situar la teoría de los atributos expresivos de Spinoza, Deleuze presenta concepciones teológicas negativas y positivas.

Las teologías negativas conciben a Dios como la causa del mundo, pero niegan, a su vez, que la esencia de Dios sea la misma esencia del mundo. Lo que quiere decir es que, si bien el mundo es una expresión divina, la esencia de Dios siempre sobrepasa o trasciende la esencia de su expresión. Por lo tanto, Dios, en tanto esencia o substancia, únicamente puede definirse negativamente, esto es, de manera eminente, trascendente y oculta de expresión. En otras palabras, el Dios que propone la teología negativa expresa, pero con cierta reserva: “Lo que oculta también expresa, pero lo que expresa vuelve a

ocultar” (Deleuze 1999, p. 46). En cambio, las teologías positivas, como la de Santo Tomás, consideran a Dios como causa y, a su vez, esencia del mundo; Sin embargo, el vínculo entre Dios y las criaturas está regido por relaciones de analogía. En palabras de Deleuze: “Dios es bueno no significa que Dios es no malo; ni que es causa de bondad. Sino en verdad: lo que llamamos bondad en las criaturas “pre-existe” en Dios, según una modalidad más elevada que conviene a la substancia divina” (1999, p. 47).

Lo que le interesa a Deleuze es distinguir entre teologías expresivas y teologías análogas, ya que el peligro de estas vías radica en atribuir a Dios, de manera eminente o equivoca, ciertos caracteres de las criaturas, tales como entendimiento, voluntad, bondad y sabiduría. Es el caso de la concepción análoga, si bien niegan el antropomorfismo, confunde permanentemente la esencia de Dios con las esencias de las criaturas (Deleuze 1999, p. 40). Esta tradición sostenía que las cualidades atribuidas a Dios no constituyen una comunidad de formas entre la substancia divina y las criaturas, sino únicamente una analogía de proporción o proporcionalidad.⁶ De manera que, la analogía plantea conciliar la identidad esencial y la diferencia formal entre Dios y las criaturas del mundo. A diferencia de Spinoza, quien rechaza toda concepción que le atribuya a Dios características psicológicas y morales de la naturaleza humana (E, I, 8, esc.).

El filósofo holandés no abstrae los atributos de las cosas particulares, tampoco los transfieren a Dios de manera analógica, sino que los atributos son directamente alcanzados como formas de ser comunes a los modos y a la

⁶ Tomás de Aquino distinguía dos tipos de analogías científicas o técnicas: por un lado, la analogía de proporción o serie y, por el otro, la analogía de proporcionalidad o estructura. La primera considera que el *Ser* se dice en varios sentidos y que esos sentidos tienen una medida en el concepto. De esta manera, hay un primer sentido de la palabra *Ser* y luego sentidos diferentes que derivan, siguiendo una regla de proporción del primer sentido. Según esta analogía, sería: A es semejante a B, B es semejante a C, donde A sería un supuesto término superior como razón de la serie, ya sea por su cualidad o perfección, y luego le siguen todos esos términos vinculados al primero según sus graduaciones. La palabra *Ser* tenía como primer sentido el término “substancia” o “esencia”. Por lo tanto, la substancia también tenía analogías. A fin de cuentas, la analogía de proporción consiste en jerarquizar y ordenar una pluralidad de sentidos de un primer sentido del término *Ser* (Deleuze 2008, p. 491). La segunda implicaba una analogía matemática: A es semejante a B lo que C es semejante a D. Por ejemplo, la justicia finita es a las cosas finitas lo que la justicia infinita es al *Ser* infinito. El *Ser* infinito se enuncia de Dios, en cambio, el *Ser* finito se dice de las criaturas. Es decir, Dios posee en sí la justicia como cualidad plena, en cambio, el hombre tiene por derivación la justicia de manera secundaria. En ambas analogías, Deleuze marca que la naturaleza es entendida bajo la forma de *mimesis*: la primera bajo la forma de criaturas que, por semejanza graduada, imitan un único término eminentemente divino que tienen como modelo; la segunda bajo la forma de un modelo en espejo que también imitan, pero por diferencia graduada (Deleuze 2006, p. 241).

substancia. Deleuze afirma que Spinoza invierte la fórmula tomista: propone una comunidad formal y una distinción de esencias (1999, p. 48). Esto sucede porque los atributos no expresan su esencia, sino la esencia de la substancia, *i.e.*, la esencia de la substancia tiene existencia solamente dentro de los atributos que la expresan. Por este motivo, la existencia es propia a la esencia de los atributos, de modo que no puede existir esencia alguna sin estar contenida en un atributo. Así como los atributos no son ni pueden concebirse sin la esencia, tampoco la esencia puede concebirse sin el atributo. En suma, los atributos atribuyen su esencia a la substancia, la cual es una y la misma para los infinitos atributos. Sin embargo, no deberíamos vincular esta distinción spinoziana de la esencia a una concepción teológica negativa, puesto que la distinción entre la esencia de la substancia y la esencia de los modos no niega la inmanencia de lo uno en lo otro. En efecto, mediante los atributos (las expresiones), la substancia (el agente que expresa) es absolutamente inmanente en los modos (lo expresado). Más precisamente, el Dios de Spinoza está plenamente expresado: no hay nada oculto, no hay reserva ni exceso.

Ahora bien, para dar cuenta de la diferencia entre expresión y analogía, Deleuze señala la distinción entre atributos y propiedades. Según la concepción deleuziana, los atributos son verbos que expresan la esencia de la substancia, pero las propiedades son adjetivos que señalan la modalidad de esa esencia. En otras palabras, los atributos expresan la esencia de la substancia, pero las propiedades nada expresan: no se podría deducir por una propiedad cuál es la esencia o a qué atributos pertenecen. Las propiedades no constituyen la naturaleza de la substancia, sin embargo, se afirman de lo que constituye esa naturaleza. Tal como explica Deleuze: “Dios no se halla oculto en ellos como tampoco se expresa a través de ellos” (1999, p. 48). Por lo tanto, la propiedad es algo que pertenece a la substancia o al atributo, pero jamás explican lo que estos son. Es el caso de “infinito”, “perfecto”, “inmutable” y “eterno”: todos son propiedades pertenecientes a la naturaleza de la substancia y la substancia no sería ella misma sin sus propiedades, pero no es substancia por ellas (Deleuze 1999, pp. 43-45).

De manera que Deleuze distingue dos sentidos de la palabra de Dios: por un lado, un sentido que se refiere al atributo como expresión; por otro, un sentido que se refiere a la propiedad como signo. Y explica: “El signo se une siempre a un propio: significa siempre un mandamiento; y fundamenta nuestra obediencia. La expresión *conciérne siempre un atributo*; expresa una esencia, es decir una naturaleza al infinitivo; nos la hace conocer” (1999, p. 50). Una

vez más, Deleuze insiste que la expresión de los atributos únicamente puede darse mediante las formas comunes del ser. Esta concepción puede verse de dos maneras: a través de los atributos, la substancia divina es absolutamente *inmanente* en los modos; mediante las formas comunes de los atributos, los modos *participan* plenamente de Dios. Hardt observa que tanto la inmanencia como la participación constituyen las dos caras de la expresión de los atributos. Un sistema de signos no dice nada acerca del ser, sólo la expresión permite el conocimiento del ser.

3. Distinción formal y univocidad: La interpretación escotista de Spinoza

Hasta aquí, hemos planteado la teología negativa y la teología positiva análoga, así como también la expresión de los atributos a través de formas comunes del ser. Para poder seguir con esta concepción de una teología positiva expresiva, es necesario complementar la comunidad formal en cada atributo infinito con una distinción formal entre los diferentes atributos. En efecto, “la esencia divina se expresa no solo en un único atributo, sino además en un número infinito de atributos formalmente distintos” (Hardt 2004, p. 14). Por este motivo, para dar cuenta de este marco teológico positivo, Deleuze inscribe la teoría de los atributos de Spinoza a la teoría de la distinción formal de Duns Escoto. Deleuze explica: “Duns Escoto quien es sin duda quien más lejos llevó la empresa de una teología positiva. Denuncia a la vez la eminencia negativa de los neo-platónicos, la pseudo-afirmación de los tomistas” (1999, p. 56).

De hecho, podríamos considerar que la interpretación deleuziana conforma una estrategia propia del autor, puesto que analiza la teoría inmanente de la expresión a través del enlace con las nociones de distinción formal y de univocidad creadas por Duns Escoto.⁷ Por un lado, Deleuze afirma: “las

⁷ La tesis de la univocidad del Ser impera en todos los vínculos de Deleuze con la historia de la filosofía. Aquellos que sostuvieron (explícitamente, según Badiou) que el Ser tiene una única voz fueron: los estoicos, quienes unen su teoría de la proposición a la coherencia contingente del Uno-todo; Duns Escoto, tal como observamos en este trabajo, “No hubo nunca más que una sola ontología, la de Duns Escoto, que da al ser una sola voz” (Deleuze 2002, p. 71); Spinoza, para quien la univocidad de la substancia descarta cualquier equivocidad ontológica; Nietzsche, quien sostiene que “el Ser se dice en un único y mismo sentido, pero este sentido es el del eterno retorno, como retorno o repetición de aquello de lo cual se dice” (Deleuze 2002, p. 80); Bergson, quien sostiene que toda diferenciación orgánica se enuncia, en un solo sentido, como actualidad local de la Evolución creadora (Badiou 1999, p. 42). La inmensidad de casos, de apoyos y, en cierta medida, de colegas, son recogidos en función de afirmar insistentemente esta única sentencia: “Nunca hubo otra proposición ontológica: el Ser es unívoco” (Deleuze 2002, p. 52). Según Deleuze, el unificador histórico de la filosofía, como voz del pensamiento, es el mismo ser: “De Parménides a Heidegger, se retoma la misma voz, en un eco que forma por sí solo todo el despliegue de lo unívoco” (Deleuze 2002, p. 71). Más aún, cuando Deleuze

teorías escotistas fueron ciertamente conocidas por Spinoza, y (...) participaron junto a otros temas, en la formación de su panteísmo” (1999, p. 60). Por otro, reconoce que dicha consideración podría ser arriesgada. El propio Deleuze explica que la univocidad y la distinción formal en Escoto no tienen la misma perspectiva que en Spinoza, puesto que Escoto se inscribe en una visión teológica. Sin embargo, el filósofo francés señala que Spinoza no sólo estaba interesado en los tratados de metafísica y lógica (según Deleuze, estos tratados contenían exposiciones vinculadas a la univocidad y a la distinción formal escotista), sino que, además, estaba fuertemente influenciado por su amigo Juan de Prado, quien habría conocido la obra de Duns Escoto. De allí que Alain Badiou, considere que la ecuación ontológica “inmanencia=univocidad” constituye un elemento crucial de la filosofía deleuziana⁸. Sin embargo, consideramos que ninguno de los argumentos expuestos por Deleuze permite demostrar de manera efectiva una filiación conceptual entre las filosofías de Spinoza y Duns Escoto.⁹

Si bien Spinoza jamás utiliza el término “distinción formal”, Deleuze considera que la teoría de la distinción formal de Duns Escoto le brinda a Spinoza un mecanismo lógico a través del cual mantiene las diferencias entre los atributos como la comunidad dentro de cada atributo: los atributos son formalmente distintos y ontológicamente idénticos (1999, p. 59). Asimismo, la expresión positiva de los atributos formalmente distintos implica, tanto para Spinoza como para Duns Escoto, una concepción de la univocidad del ser. Tal como explica Deleuze: “Todos los atributos formalmente distintos son relacionados por el entendimiento a una substancia ontológicamente una” (1999,

plantea la identidad entre la filosofía y la ontología, también afirma que “la ontología se confunde con la univocidad del Ser” (2005, p. 210). Badiou sostiene que es posible leer históricamente la tesis de la univocidad y que, justamente por este motivo, Deleuze “se vuelve historiador (aparente) de algunos filósofos: eran casos de la univocidad del Ser” (Badiou 1999, p. 42). Tal como explica Antonelli: “la univocidad no es una mera idea antigua de la historia de la filosofía que nuestro autor rescataría de modo necesario, sino que constituye una decisión que afecta el conjunto de su proyecto filosófico” (2012, p. 71). Sin embargo, Antonelli sostiene que la interpretación sobre la univocidad deleuziana de Badiou es errónea; en efecto, si bien le concede el mérito a Badiou por haber destacado el concepto, este último asimila “el Ser unívoco al Uno-Todo y el simulacro a una multiplicidad degradada” (2019, p. 62).

⁸ Badiou 1999, p. 84.

⁹ Manzini sostiene que no sólo Spinoza nunca leyó directamente a Duns Escoto, sino que además es improbable que defienda la misma tesis. En parte, la tesis univocista presente en Spinoza es totalmente contraria a la de Duns Escoto, puesto que niega la trascendencia divina y el creacionismo. Además, Spinoza jamás indica cuál es el tipo de distinción que utiliza. Dado que Spinoza nunca remite a la *univocatio escotista*, sostenemos que se trata de una operación propiamente deleuziana (2008, pp. 519-534).

p. 59). La univocidad plantea que, en primer lugar, el ser se dice en un único y mismo sentido; en segundo lugar y, en consecuencia, se enuncia en un único y mismo sentido de todas sus diferencias o modalidades (Deleuze 2005, p. 286). En otras palabras, la univocidad propone que cada uno de los atributos expresa al ser de una manera diferente, pero en el mismo sentido. Por consiguiente, el Ser unívoco se dice de las diferencias en un solo y mismo sentido, pero las diferencias no son unívocas, *i.e.*, no tienen un único sentido.¹⁰ Como señala Deleuze: “El Ser es el mismo para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas” (1999, p. 72). El Ser se enuncia de la diferencia misma. Así, la substancia en sí misma es unívoca, puesto que se enuncia de la misma manera de todas sus modalidades, pero estas no tienen el mismo sentido, porque son equívocas.

Deleuze propone el modelo de la proposición para lograr concebir diversos sentidos formalmente distintos, pero que refieren a un único designado. En la proposición se distingue: el sentido o lo expresado por la proposición; lo designado o lo que expresa la proposición; y los expresantes o designantes, es decir, aquellos modos numéricos que caracterizan los elementos provistos de sentido y de designación. Más precisamente, la substancia designada se expresa en los atributos, los atributos se expresan a su vez en los modos que los designan y estos modos expresan una modificación. De esta manera, la proposición primaria llega a ser el designado de una proposición secundaria, teniendo un nuevo sentido. Implica una proposición ontológica: por un lado, el designado es uno y el mismo para todas las expresiones cualitativamente distintas; por otro, la expresión es la misma para cada uno de los modos.

Sin embargo, Deleuze señala que la preocupación de Duns Escoto por evitar la inmanencia, lo obliga a considerar que el Ser es lógicamente unívoco, pero físicamente análogo. Por lógicamente unívoco se quiere establecer que el Ser en sí mismo –sin relación a otra cosa diferente– es igual (Deleuze 2002, p. 75). Pero, a partir del momento en que se vincula a una naturaleza diferente, entes infinitos o entes singulares, ese vínculo se transforma en análogo

¹⁰ Si bien el concepto de univocidad es abordado en cuatro de sus obras: *Diferencia y repetición* (1968), *Spinoza y el problema de la expresión* (1968), *Lógica del sentido* (1969) y *Spinoza, filosofía práctica* (1970); la tesis central es la misma en todos los textos: el Ser es unívoco, *i.e.*, se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo que se enuncia. Ahora bien, tanto en *Diferencia y repetición* como en *Lógica del sentido*, la univocidad está al servicio de su proyecto filosófico: el pensamiento nómada caracteriza el primer texto y la ontología del acontecimiento en el segundo. Por este motivo, nos limitaremos únicamente a los trabajos sobre el filósofo holandés, allí la formulación deleuziana interpela los conceptos del sistema spinozista.

(Deleuze 2008, pp. 492-493). Esta formulación podría sugerir que no hay diferencia categorial entre Dios y las creaturas. Deleuze explica: “la perspectiva teológica, es decir ‘creacionista’, lo forzaba a concebir el ser unívoco como un concepto *neutralizado, indiferente*” (1999, p. 60). Asimismo, lo que Duns Escoto define como atributos –la justicia, la bondad, la sabiduría, etcétera– son, según lo expuesto hasta el momento, meras propiedades.

En opinión de Deleuze, la teoría del ser unívoco de Spinoza supera por mucho a la de Duns Escoto, puesto que la inmanencia expresiva encuentra una vía para desprenderse de la causa emanativa y ejemplar, no solo desde una perspectiva lógica, sino también desde la realidad física.¹¹ Se puede percibir que los atributos son las condiciones unívocas bajo las cuales la substancia existe y actúa. Se presentan como expresiones que constituyen la naturaleza misma de la substancia como *Naturaleza naturante*, a su vez, se encuentran englobados en la Naturaleza naturada que los vuelve a expresar. El carácter unívoco de los atributos permite pertenecer tanto a la substancia que componen como a los modos que contienen, sin cambiar de naturaleza al cambiar de sujeto. En resumidas cuentas, los atributos contienen las esencias de los modos y los modos los implican tanto en su propia esencia como en su existencia. De hecho, cada atributo expresa la esencia eterna e infinita de la substancia y, por lo tanto, los modos de cada atributo implican únicamente el atributo del

¹¹ Se trata de una operación en la que Spinoza retoma cuestiones ligadas a la escolástica tardía y, principalmente, del filósofo español Francisco Suárez. En sus *Disputaciones metafísicas*, Suárez modifica el sistema metafísico tradicional escolástico para plantear una nueva ciencia especulativa primera. Para Aristóteles, el principio es lo que establece a cada cosa su ser cognoscible. Asimismo, para el estagirita, el principio es el extremo a través del cual una cosa puede comenzar a moverse (Met. V, 1012b, 30). Suárez se sirve de la concepción mecanicista aristotélica para vincular dicha noción con la de causa. El español señala: “el principio dice relación a lo principiado como la causa al efecto; y lo principiado parece que es lo mismo que el efecto” (2011, p. 128). De manera que, en la escolástica suareciana, la causa emanativa no puede darse sin que se siga de manera inmediata y necesaria su efecto (*A qua res immediate, ac sine ulla actione media, emanat*). Tal es el caso del fuego: el calor es efecto inmediato del fuego (causa emanativa) y, a su vez, el fuego es causa activa del calor producido en otro cuerpo al calentarlo. En este punto, Suárez comprende a Dios como el contenedor de la perfección de toda la realidad y contiene, por lo tanto, todas las cosas en él; en consecuencia, “todas ellas proceden de él y contienen un grado de perfección suyo, algo de su naturaleza divina en un menor o mayor grado, revelando el carácter inmanente que define sus esencias existentes *ab alio*” (Cortés 2015, p. 47). Por eso, cuando Spinoza señala a Dios como causa emanativa-productiva de sus obras, y activa o eficiente en relación con el operar, está quitando la distinción escolástica para considerarlas como una misma, en tanto correlativas. Cabe destacar que Suárez vincula estos dos conceptos, porque en el siglo XVI las discusiones filosóficas y teológicas estaban influenciadas por el escotismo y el nominalismo de Ockham. Estas discusiones habían comenzado a sustituir la causalidad final por la causalidad eficiente, la cual estaba vinculada con el despliegue de las matemáticas renacentista, lo que permitió matematizar la naturaleza.

que son modos. Por eso, los modos difieren de la substancia en esencia y en existencia; se trata de diversos sentidos formalmente distintos pero referidos a la substancia en tanto ontológicamente una. Es justamente por esto que podemos afirmar la fórmula “ontológicamente uno, formalmente diverso”, *i.e.*, atributos formalmente distintos que constituyen la esencia de la substancia absolutamente una. A fin de cuentas, la univocidad plantea “una diferencia formal entre atributos, pero una comunidad ontológica real y absoluta entre los atributos” (Hardt 2004, p. 141).

Así, la univocidad permite el despliegue de todos los modos de manera transversal y sin jerarquías sobre un mismo plano común de igualdad. En efecto, la univocidad no reduce a los seres según diferencias categoriales, según el esquema de género o especie. Esta distinción de género y especie, propia de la eminencia, es vertical y trascendente, donde un principio, el Uno, determina el lugar de los entes según su proximidad o lejanía con él. Con la univocidad, se invierte el sentido de la jerarquía y la medida, ya que no plantea una medida externa donde todos los seres se relacionan a un modelo que funciona como patrón, sino que es una medida interior de cada uno conforme a sus propios límites. Cada uno de los modos participa de manera igualitaria del Ser, depende directamente de él, independientemente de la cercanía o lejanía de él. Ningún modo participa más o menos en el ser, puesto que la univocidad, como dijimos anteriormente, significa la igualdad del ser. De manera que los individuos se miden en función de su potencia, esto es: de lo que pueden hacer. Para todos los modos se aplica la misma medida, la cual juzga en función de determinar si un modo supera sus límites. En otras palabras, los atributos son comunes a la substancia y a los modos, pero la substancia y los modos no tienen la misma esencia. La esencia es la diferencia misma, ya que los modos se diferencian por grados de potencia.

4. La expresión en la doctrina del paralelismo

En Spinoza, la substancia es la naturaleza entendida como un sistema único infinito y necesario de leyes, en el cual todos los modos ocupan un lugar necesariamente determinado y todos los atributos actúan bajo un mismo entendimiento y bajo los mismos principios.¹² Por eso, en la totalidad de la substancia

¹² Si la naturaleza divina posee de manera absoluta infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia infinita, “de la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos” (E, I, 16). En consecuencia, la substancia es causa absolutamente primera de todas las cosas y de sí misma. En todas partes, las leyes y reglas naturales siempre son las mismas, según las cuales

podemos encontrar cierto orden de producción: un orden correspondiente al de la expresión de los atributos. Dicho de otra manera, los atributos se expresan de una cierta y determinada manera o de una infinidad de maneras en los modos existentes finitos; pero, la expresión de los atributos siempre es en un solo y mismo orden en los modos finitos.

Por consiguiente, existe una identidad de orden o correspondencia entre modos de atributos diferentes. Tal como lo anuncia Spinoza: “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (E, II, 7). Esta tesis, conocida como la “doctrina del paralelismo en Spinoza”, nos conduce directamente a Leibniz, puesto que utiliza el término “paralelismo” para designar una relación constante de correspondencia entre series independientes o autónomas.¹³ Sin embargo, Deleuze sostiene que los principios de las series que se corresponden son desiguales y, por lo tanto, el empleo de la palabra “paralelismo” en Leibniz es poco adecuado. A diferencia de Spinoza que, si bien no emplea el término “paralelismo”, Deleuze enfatiza que “esta palabra conviene a su sistema, porque plantea la igualdad de los principios de los que derivan las series independientes y correspondientes” (1999, p. 101). Más precisamente, que haya una identidad de orden y conexión de series correspondientes autónomas significa que los principios entre estas series son los mismos.¹⁴ Deleuze explica: “Cuando Spinoza afirma que los modos de

ocurren las cosas y pasan de una forma a otra. Por esta razón, Dios no concibe los modos como posibles, puesto que no hay nada en ellos que pueda concebirse como contingente. La substancia no habría podido producir algo diferente, ni producir las cosas de otra manera, sin tener otra naturaleza (E, I, 33). En efecto, “[e]n la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y actuar de cierta manera” (E, I, 29). La substancia no produce porque quiere, sino porque es causa necesaria. De manera que, no se trata de una libertad entendida como la potestad de hacer menos, en lugar de hacer más, sino que la substancia es todo lo que puede y produce todo lo que puede con total necesidad y total libertad. Si no puede existir ninguna causa exterior que lo fuerce a obrar (E, I, 17), entonces Dios produce todo lo que su potencia puede.

¹³ Esta tesis ha sido expuesta por Leibniz en numerosas ocasiones. En el párrafo 78 de la *Monadología*, por ejemplo, sostiene: “El alma sigue sus propias leyes, y los cuerpos también las suyas, y se encuentran en virtud de la armonía preestablecida entre todas las sustancias, puesto que todas ellas son representaciones de un mismo universo” (2003, p. 709). Asimismo, en el párrafo 81, agrega: “Este sistema permite que los cuerpos actúen como si no hubiera almas (lo que es imposible) y que las almas actúen como si no hubiera cuerpos, y que ambos actúen como si uno influyese en el otro”.

¹⁴ Si bien en sus escritos tempranos, tales como en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, Spinoza utilizó la noción de serie, en la *Ética* emplea el término *connexio*. Esta tesis es propuesta por Morfino, quien plantea que este pasaje permite abandonar la linealidad de la serie para pensar en términos de relación, trama, entrelazamiento (2014, p. 60). Al respecto, Morfino muestra que el individuo de Spinoza se define como *connexio singularis*, esto es, como entrecruzamiento singular. Desde esta perspectiva, los individuos se constituyen por los diferentes matices que reciben de los encuentros producidos por las relaciones externas. Por eso, el individuo no podría ni siquiera existir en estado puro, *i.e.*, sin entrar en relaciones, puesto que solo existe en unión con los diversos afectos

atributos diferentes no sólo tienen el mismo orden, sino también la misma conexión o concatenación, quiere decir que los principios de los que dependen son ellos mismos iguales” (1999, p. 102). Si la substancia produce al mismo tiempo en todos los atributos que lo constituyen, en consecuencia, el orden de producción es igual para todos los atributos. Así, la impronta de Spinoza sobre la idea de expresión modifica el significado del término “paralelismo”, puesto que los atributos se expresan en un solo y mismo orden hasta los modos finitos, que tienen el mismo orden en los atributos diversos (E, II, 8).¹⁵ Por eso, la igualdad de los atributos es la que permite un paralelismo estricto, garantizando la misma conexión o concatenación entre cosas cuyo orden es el mismo.¹⁶ Aquí observamos que el orden y la conexión no son estrictamente sinónimos. De hecho, la identidad de conexión no implica únicamente la autonomía de series correspondientes, sino también una isonomía, esto es, una igualdad de principios entre series autónomas e independientes. Esta *isonomía* no sólo garantiza la misma conexión en los distintos atributos, sino también, el mismo orden para los infinitos modos.

En esta fórmula del paralelismo, Spinoza afirma la identidad del ser: los modos de atributos distintos no solo comparten el mismo orden y la misma

que las relaciones con el exterior le imponen. Asimismo, Morfino advierte que la esencia de los modos existentes está constituida en y por relaciones y conexiones; en consecuencia, la esencia de los modos existentes no puede preceder lógicamente a sus relaciones y conexiones (2007, p. 11).

¹⁵Cortissoz sostiene que Spinoza quiere mostrar la identidad de los atributos con la naturaleza. Esto quiere decir que el atributo del pensamiento y el atributo de la extensión están realmente en la substancia. Por eso, cuando decimos que el atributo pensamiento expresa la esencia de la substancia, también estamos expresando a la substancia como una cosa pensante. Entonces, la substancia en cuanto ser pensante, a saber, en tanto que se concibe a sí misma por el atributo pensamiento, se manifiesta en el entendimiento de los modos finitos como cosa pensante infinita y como cosa infinitamente extensa. De esta manera, se plantea que los modos finitos solo pueden ser concebidos a través del atributo pensamiento y del atributo extensión y que a ellos le deben su existencia. Es por esto que las cosas singulares forman una misma substancia expresada en dos atributos distintos: pensamiento y extensión. Y es que todo atributo expresa la esencia de la substancia bajo cierto modo (Cortissoz 2000, pp. 48-50).

¹⁶Chantal Jaquet plantea que, en la medida en que la palabra “paralelismo” expresa una correspondencia entre los modos de los atributos excluyendo cualquier interacción y causalidad recíproca, también conlleva inevitablemente un conjunto de representaciones que obstaculizan la comprensión adecuada del nexo entre los atributos y la unión entre la mente y el cuerpo. En efecto, la mente y el cuerpo no se encuentran superpuestos como paralelas en el individuo, sino que designan lo mismo expresado de dos maneras. De hecho, explica que el mismo Spinoza otorgó un concepto preciso para expresar esta célebre tesis en E, II, 7, cor., a saber: igualdad. Allí, luego de establecer que el orden y conexión de las ideas es el mismo orden y conexión de las cosas, Spinoza deduce que “la potencia de pensar de Dios es igual (*aequalis*) a su potencia actual de obrar”. Podemos observar que el empleo del adjetivo “*aequalis*” no es azaroso, puesto que expresa la correlación entre una idea y su objeto (Chantal 2013, pp. 32-34).

conexión, sino también la misma causa, o sea, la substancia. Si la substancia produce al mismo tiempo en todos los atributos, entonces, produce en el mismo orden. Hay, por lo tanto, una correspondencia entre modos de atributos diferentes. Inversamente, puesto que esos atributos son realmente distintos, esta identidad de orden excluye todo vínculo causal de unos sobre otros. Asimismo, debido a que los atributos son iguales, hay identidad de conexión entre los modos que difieren por el atributo. Y, dado que los atributos constituyen una sola y misma substancia, los modos forman una sola y misma modificación. Esta doctrina rechaza, como sostiene Deleuze, cualquier tipo de trascendencia; el paralelismo sólo puede comprenderse desde una substancia causal inmanente (1999, p. 103).

En efecto, la substancia es la naturaleza entendida como un sistema único infinito y necesario de leyes, en el cual todos los modos ocupan un lugar necesariamente determinado. En palabras de Delbos: “La doctrine du parallélisme retient donc tout ce qu’enzyme d’intelligible la conception de l’unité de substance, combinée avec l’idée d’attributs hétérogènes” (1950, pp. 76-78). Y es que los atributos actúan bajo un mismo entendimiento y mismos principios. Por eso, el monismo substancial permite la correspondencia e identidad entre la mente y el cuerpo, o lo que es lo mismo, la idea que somos es al pensamiento lo mismo que el cuerpo que somos lo es a la extensión. El mismo Spinoza lo explicita: “(...) la substancia pensante y la substancia extensa son una y la misma substancia, aprehendidas ya desde un atributo, ya desde otro” (E, II, 7, esc.). En su escolio, Spinoza expone el ejemplo geométrico del círculo, donde se enfatiza cómo la idea del círculo y el círculo mismo constituyen una misma cosa. En palabras de Spinoza: “un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una y la misma cosa, pero expresada de dos maneras” (E, II, 7, esc.). El círculo y su idea no forman dos seres diferentes, sino que ambos son el mismo individuo, ya sea concebido desde la extensión (el círculo), ya sea concebido desde el pensamiento (la idea del círculo). De la misma manera sucede con todos los cuerpos existentes en la naturaleza y sus ideas. Podríamos pensar que el cuerpo expresa lo mismo que la mente en un atributo distinto, esto es, una correspondencia e identidad de dos formas de concebir la misma realidad.

En este sentido, no hay una interacción en términos causales entre la mente y el cuerpo porque los estados mentales y los estados físicos no se afectan entre sí, sino que ambos expresan una misma realidad bajo un único orden de la naturaleza (Oliva Ríos 2015, p. 132). Tal como explica Spinoza: “Una cosa

es el círculo y otra cosa es la idea del círculo. La idea del círculo no es un objeto con un centro y una periferia como el círculo, de la misma manera que la idea de un cuerpo no es el cuerpo mismo” (TRE, p. 27). En otras palabras, si bien la identidad entre la idea y lo ideado expresan una y la misma cosa contemplada ciertas veces como una realidad material extensa (el círculo) y ciertas otras como el objeto de un pensamiento (la idea del círculo), no por ello significa que son reducibles el uno con el otro. De hecho, el círculo es un modo de la extensión y, en consecuencia, es determinado únicamente por modos de la extensión. Lo mismo ocurre con la idea del círculo, al ser un modo del pensamiento, es determinada únicamente por modos del pensamiento (E, III, 2, esc.). Citamos a Spinoza por la claridad de sus argumentos: “cuando los hombres dicen tal o cual acción del cuerpo proviene del alma, por tener este imperio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen (...)” (E, III, 2, esc.). Esta relación niega cualquier vínculo de causalidad entre la mente y el cuerpo; por ser una unidad, la mente en tanto modo del atributo pensamiento no puede someterse al cuerpo que es un modo del atributo extensión. Entonces, hay un único orden para todos los individuos, el cual produce una igualdad entre el orden de las acciones y pasiones del cuerpo con el orden de las acciones y pasiones de la mente.

5. La inmanencia expresiva como clave de interpretación

Ahora bien, nos interesa detenernos un momento a considerar lo que hemos estado examinando. Hasta ahora, hemos presentado la lectura de Deleuze acerca de los primeros grandes momentos de la *Ética* de Spinoza: la elaboración del concepto de substancia y sus atributos. Esta interpretación demuestra no sólo que Spinoza marca un quiebre en la obra de Deleuze, sino que, además, la perspectiva expuesta por Deleuze representa una revolución para los estudios sobre Spinoza que, según Hardt (2004, pp. 142-143), estuvieron sometidos durante un largo tiempo a una interpretación hegeliana. Los análisis de Hardt plantean que el estudio de Spinoza ofrecido por Deleuze se centra en apartar su propio pensamiento del terreno dialéctico. Si bien no existe mención alguna de Hegel en su texto *Spinoza y el problema* de la expresión, Hardt considera que es posible elaborar una comparación con la ontología hegeliana para demostrar el valor de la autonomía conceptual que constituyó el cimiento spinoziano en el pensamiento de Deleuze. En rigor de verdad, es la lectura y la crítica de la ontología spinoziana propuesta por Hegel la que le permiten a

Hardt mostrar la diferencia con la interpretación deleuziana sobre la singularidad de la substancia y la univocidad de los atributos de Spinoza.

De acuerdo con Hardt, el núcleo problemático radica en la concepción hegeliana de determinación. Para Hegel, la substancia única y absoluta de Spinoza no es apta como fundamento de la determinación, tampoco de la diferencia, puesto que no subsume a ningún otro ni tampoco implica una limitación. En efecto, la substancia determinada debería negar y abarcar a su otro dentro de sí misma para conseguir la cualidad y la realidad. Por eso, considera que la substancia spinoziana es indeterminada y que todas sus determinaciones se disuelven en el absoluto. Pero, desde esta perspectiva, la singularidad del ser sería una imposibilidad lógica. De hecho, esta definición del ser es el aspecto que Hegel se niega a reconocer: “el spinozismo es un acosmismo”. Pareciera que “la singularidad constituye una verdadera amenaza para Hegel porque implica el repudio del fundamento especulativo de la dialéctica” (Hardt 2004, p. 143).

La posición de Deleuze respecto a la distinción real se encuentra en contraste con la interpretación hegeliana. Tal como observamos, el ser singular no es diferente de algo exterior a él, tampoco indiferente o abstracto: la distinción real sostiene que el ser es diferente de sí mismo. Aquí es donde la discusión del número de Deleuze juega un papel central, puesto que, si bien la substancia es determinada en el sentido de que tiene una cualidad (ser diferente), no es determinada en el sentido de estar limitada (ya que necesitaría una causa externa). En el Spinoza de Deleuze “el ser nunca es indeterminado; inmediatamente lleva consigo toda la frescura y la materialidad de la realidad” (Hardt 2004, p. 144). En Spinoza, tanto la determinación como la indeterminación son conceptos inadecuados. En este marco, Hardt advierte una evolución significativa en el pensamiento de Deleuze, puesto que utiliza la singularidad del ser para eliminar cualquier necesidad de recurrir a una dialéctica de las negaciones.

Esta distinción entre ambas lecturas de la substancia en Spinoza se despliega ampliamente en las interpretaciones de los atributos. Según el juicio de Hegel, si la substancia es una indeterminación infinita, el rol del atributo es limitar la substancia, determinarla. Esta perspectiva considera: “el movimiento teórico de la substancia a los atributos como la imagen en sombra de la dialéctica de la determinación, condenada a fracasar porque omite el juego fundamental de las negaciones” (Hardt 2004, p. 145). En cambio, la interpretación deleuziana plantea que no hay determinación en la substancia, puesto

que los atributos la *expresan*. En la *Ética* de Spinoza, la substancia se expresa como Naturaleza naturante en los atributos que la constituyen; a su vez, los atributos se expresan en los modos que la constituyen como Naturaleza naturada (E, I, 29, *esc.*). En otras palabras, ambas mantienen un lazo de mutua inmanencia, puesto que la causa permanece en sí para producir y el efecto permanece en la causa. Se advierte dos movimientos de la expresión. Un primer nivel de la expresión, donde la substancia se revela como naturaleza: la substancia se expresa en sus atributos y cada atributo expresa la esencia de la substancia. Luego, nos encontramos con un segundo momento de la expresión, donde la substancia se presenta como productora de las cosas singulares: los atributos se expresan en los modos que de ellos dependen y cada modo expresa una modificación. Más precisamente, la substancia se expresa en su propia naturaleza, por lo tanto, la naturaleza Naturada es una expresión en segundo grado.

En suma, la substancia se expresa a sí misma antes de expresarse en sus efectos, *i.e.*, la substancia se expresa constituyendo por *sí* la naturaleza Naturante, previo a expresarse produciendo en *sí* la naturaleza Naturada. Esta anterioridad de la causa no contrae ninguna eminencia, puesto que la substancia se expresa a sí misma antes de expresarse en sus afecciones se repite al comienzo del párrafo, solo que cambia efectos por afecciones (E, I, 1). La substancia, causa libre de todas sus afecciones, se expresa sobre sí misma (sobre los atributos que la constituyen). Los modos se conciben como las propiedades lógicamente necesarias que se desprenden de la esencia de Dios tal cual es comprendida, pues, como señala Deleuze; “Dios no puede comprender su propia esencia sin producir una infinidad de cosas, que derivan de aquella como las propiedades derivan de una definición” (1999, p. 94). De ninguna manera la idea de expresión de Spinoza podría implicar algún argumento de finalidad.

La expresión como tal no debe entenderse, en sentido estricto, como producción. Sin embargo, llega a serlo en un segundo nivel, cuando los atributos se expresan en los modos. Debido a que la esencia de la naturaleza divina es infinita, Dios produce necesariamente infinitos modos; y, al poseer infinitos atributos, necesariamente produce esos modos de infinitas maneras, cada uno de los cuales refiere al atributo que lo contiene. Por lo expuesto, el primer nivel de expresión es la base que fundamenta el segundo momento como expresión-producción.

Este segundo nivel de la expresión es justificado por Spinoza con dos argumentos. El primero sostiene que Dios actúa o produce infinitas cosas de infinitos modos con la misma necesidad con la que se entiende a sí mismo (E, II, 3, esc.). Por lo tanto, la substancia produce o actúa con la misma necesidad con la que se entiende. En esta proposición, Spinoza refiere al entendimiento infinito (modo infinito inmediato) como idea de Dios que reúne en sí todos los efectos que se siguen de la potencia infinita de Dios en tanto que es una cosa pensante. Como señala con acierto Macherey:

(...) todo lo que Dios hace, lo hace en virtud de la necesidad de su esencia, y lo piensa, en el sentido de que forma la idea, como lo hace, es decir, necesariamente, siguiendo el mismo orden que determina también las demás manifestaciones de su potencia (Macherey 1997, p. 57).

En tal sentido, el autor considera que Spinoza retoma la concepción tradicional de la omnisciencia divina como un aspecto de la omnipotencia. El segundo argumento propone que, así como se afirma que Dios es causa de sí, debe afirmarse también que es causa de todas las cosas. Esto es, la substancia produce o actúa como existe (E, I, 25). Por consiguiente, el hecho de comprenderse a sí misma deriva de la necesidad de la naturaleza divina, de la misma manera que existir es propio de la naturaleza de la substancia.

La interpretación de los atributos como expresión de Deleuze marca efectivamente un desafío a la lectura de Hegel, quien comprende el movimiento spinoziano del ser como una serie de degradaciones, donde el proceso de emanación es considerado como un acontecer y el devenir como una pérdida progresiva. Más precisamente, el ser o lo absoluto no expresa, sino que irradia y “sus irradiaciones son alejamientos de su no enturbiada claridad: las creaciones subsiguientes son más imperfectas que las precedentes, de las cuales surgen” (Hegel 2011, p. 602). Deleuze presenta una respuesta a esta crítica hegeliana mediante un análisis del vínculo entre emanación e inmanencia en la historia de la filosofía. El vínculo lógico común entre la causa emanativa y la causa inmanente es la permanencia en *sí* para producir. En efecto, tanto en la teoría emanativa como en la inmanente, la causa no precisa salir de sí para producir, puesto que actúa sobre sí misma. No obstante, Deleuze señala que la diferencia reside en la manera en que ellas producen. Si realizamos una lectura detenida de la causa emanativa como de la causa inmanente, notamos que, si bien ambas permanecen en *sí* para producir, el efecto producido por la primera no es ni permanece en ella. Más precisamente, mientras que el efecto

producido por la causa emanativa “emana de ella” –no está ni permanece en ella–, el efecto producido por la causa inmanente es “inmanado” –el efecto permanece en la causa–.¹⁷

La segunda distinción entre la causa emanativa y la causa inmanente es que no solo la causa emanativa es considerada superior al efecto, sino que, además, es diferente de aquello que ella otorga. La emanación se revela como el principio o la causa primera de un mundo jerarquizado, donde los seres están ordenados y categorizados según el grado de alejamiento que los aparta de una causa primera o primer principio. Tal como Deleuze lo expresa en su tesis: “el dador es superior a sus dones como a sus productos, participable según lo que da, imparticipable en el mismo o según el mismo; y, por ello, fundando la participación” (1999, p. 166). La causa emanativa, cercana a una teoría negativa o análoga, respeta la eminencia del principio primero o de la causa. A diferencia de lo que observamos en la emanación, la inmanencia es tal que los efectos están en ella y permanecen en ella misma para producir. De manera que, la causa inmanente nunca podría entenderse como una degradación, en efecto: “en el nivel de las esencias, hay una igualdad ontológica absoluta entre causa y efecto” (Hardt 2004, p. 146).

Según lo expuesto, observamos que la ontología de Spinoza es una filosofía de la inmanencia y no de la emanación. En nuestra exposición vimos que la igualdad de las esencias demanda un ser unívoco: el ser es igual en sí mismo y se presenta de la misma manera en todos los atributos. Se sigue que la inmanencia niega cualquier eminencia o jerarquía en el ser: la univocidad permite que el ser se exprese igualmente en todos sus atributos. Asimismo, este argumento es clarificado por Deleuze cuando explica la ontología de Spinoza,

¹⁷ Antonelli muestra que la originalidad del argumento deleuziano estriba en el término “inmanado”, puesto que “sostener que un efecto es “inmanado” constituye una operación ilegítima desde el punto de vista etimológico y, a la vez, una innovación conceptual” (2012, p. 122). En efecto, explora el origen del concepto inmanencia, el cual refiere al verbo *immanere* (del griego *emmenō*), formado por la unión de “in” y “manere”, una unidad del latín tardío que quiere decir “permanecer en”, “quedarse en el mismo lugar”. Como podemos observar, el verbo “inmanar” proviene de la conexión entre “in” y “manare”, es decir, apela a un término diferente en latín y, por lo tanto, a otras acepciones. “Manare” es un vocablo vinculado a las acciones de los líquidos, tales como gotear, chorrear; significa “fluir”, “pasar”, “derivar de”. Lo que nos interesa resaltar es que la noción de “emanar” remite al verbo manare y no a manere. Ahora bien, tal como especificamos en la introducción, esta tesis no tiene como objetivo cuestionarse acerca de la validez de esta fuga etimológica. La pertinencia radica en dar cuenta si la reunión de “in” y “manare” forma parte de una esfera propiamente creativa de la filosofía deleuziana. Por eso, debemos preguntarnos si este ajuste etimológico se trata de un ejercicio filosófico para crear nuevos conceptos. Podríamos pensar que la utilización del verbo “manare” en lugar de “manere” reside en el significado de dicho término, ya que *manere* le agregaría una dimensión de movimiento en contraposición a permanecer fijo en un lugar que le otorgaría el segundo.

una combinación de inmanencia y expresión.¹⁸ En su explicación, Deleuze recurre a Nicolás de Cusa: “Dios es la complicación universal, en ese sentido todo está en él; y la explicación universal, en ese sentido está en todo” (1999, p. 171). Se refiere a la *complicatio*, es decir, aquella forma de pensamiento desarrollada tanto en la Edad Media como en el Renacimiento, inspirada por el neoplatonismo.¹⁹ En efecto, la fórmula *complicare–explicare* planteaba dos movimientos correlativos: Dios está intrínsecamente presente en las cosas que complica y las cosas están presentes en Dios, en tanto que lo explican y lo implican. La expresión engloba todo aquello que manifiesta, implica todo aquello que expresa y, a su vez, lo explica y lo desarrolla. No hay oposición entre ambos conceptos, puesto que refieren al mismo principio sintético. Si aplicamos este esquema a la filosofía de Spinoza, podríamos sostener que la naturaleza divina comprende todos los atributos, y, simultáneamente, los atributos contienen todas las esencias de los modos. Asimismo, los modos engloban y explican el atributo del que dependen. De manera que la inmanencia y la expresión, en tanto movimiento explicativo y complicativo, vuelven a reunir al ser dentro de sí.²⁰

¹⁸ Cabe preguntarnos si es válida la operación deleuziana de inscribir a Spinoza en dicha tradición, puesto que el filósofo holandés jamás emplea el concepto de expresión literalmente –la forma sustantivada– sino únicamente el verbo *exprimere*. Al respecto, Macherey indica que el sustantivo *expressio* refleja una idea estática y se encuentra cargado de asociaciones. Por este motivo, considera que la estrategia deleuziana se vería fundamentada por la aparición de las diferentes maneras del verbo *exprimere*, tales como *expressa*, *exprimatur*, *exprimere*, *exprimerem*, *exprimet*, *exprimit*, *exprimunt*, *exprimuntur*; formas verbales que permiten transmitir la dinámica entre el Ser y su enunciación. De esta manera, si bien el concepto *expressio* no se encuentra explícitamente en la obra de Spinoza, está entre líneas, ya que la utilización de las formas verbales muestra la capacidad del lenguaje para expresar el movimiento de la totalidad de la substancia absolutamente infinita (Patton 2011, pp. 142-148).

¹⁹ Maniavacca explica que, si bien los antecedentes se remontan a Proclo y Boecio, el binomio *complicatio-explicatio* se presenta en el siglo XII con un papel central en el pensamiento de Thierry de Chartres. Sin embargo, quien ha desplegado más esta fórmula es Nicolás de Cusa. Este autor utiliza el binomio *complicatio-explicatio* para referirse a la relación que establece entre la Unidad simplísima de Dios y la multiplicidad creada. Por un lado, la Unidad simplísima de Dios es concebida como *complicatio*, puesto que plantea que en Dios todo está implicado o co-implicado y, en este sentido, todas las cosas encuentran su verdadero ser en su ser absoluto en Dios. Por otro, la multiplicidad creada es considerada *explicatio*, puesto que en todo lo existente se encuentra a Dios, lo máximo explicitado que no pierde su infinita unidad. Cabe aclarar que el alma del hombre no es un mero despliegue de la divinidad, sino su viva imago. Por eso, entre todos los entes creados sólo la humana *mens* no es *explicatio dei* (Maniavacca 2014, pp. 144-145).

²⁰ Deleuze afirma que la idea de expresión se ha asimilado en la historia de la filosofía a concepciones de tipo creacionistas y/o emanatistas que, originadas en el neoplatonismo, concibe la unión entre una causa inmanente y la causa emanativa. De esta manera, establece que el expresionismo encuentra su origen en el problema platónico de la participación y se prolonga en la filosofía occidental. En este origen, se despliega la idea de inmanencia expresiva, en la cual se conforman los vínculos lógicos entre inmanencia y expresión (1999, pp. 164-165).

6. Conclusión

En conclusión, hemos desarrollado la interpretación deleuziana del comienzo de la *Ética* (aproximadamente, hasta la proposición 14 de la parte primera), la cual es sintetizada por el mismo Deleuze como “una constitución lógica de la substancia, “composición” que nada tiene de físico” (1999, p. 73). Esta constitución lógica desplegada al inicio de la *Ética* se fundamenta con dos principios: la singularidad y la univocidad. Más precisamente, a lo largo de este capítulo, observamos que la definición de Dios (E, I, 6, def.) no es una simple definición nominal, sino que conforma una definición real: “Esta definición es la única que nos entrega una naturaleza, esta naturaleza expresiva del absoluto” (Deleuze 1999, p. 74). Ahora bien, que los atributos de la substancia sean realmente distintos, no tiene nada de hipotético o especulativo. Tal como explica Deleuze: “Sólo ignorando toda la fuerza que posee la distinción real en Spinoza, y con ella toda la lógica de las distinciones, han podido conferir los comentaristas un sentido meramente hipotético a las ocho primeras proposiciones” (2005, p. 196).

En rigor de verdad, lejos de concebir la primera parte de la *Ética* fuera de toda experiencia, Spinoza propone un desarrollo especulativo de la secuencia genética del ser, una “genealogía de la substancia” (Deleuze 2005, p. 197). Las ocho primeras proposiciones tienen precisamente el objetivo de establecer esta genealogía, puesto que representan una primera serie de elementos diferenciales constitutivos, mientras que las proposiciones 9, 10 y 11 integran dichos elementos y evidencian la imposibilidad de la substancia de no poder constituirse sin ellos. La noción de *causa sui*, desempeña un papel primordial en esta génesis. En efecto, la existencia de una única substancia quedará fundamentada, en primer lugar, por la infinidad de su esencia; y, en segundo lugar, por ser causa de sí misma, desplegando su existencia, de manera ilimitada e inagotable (Deleuze 2005, pp. 195-200). De manera que, tanto la singularidad como la univocidad, son los principios genéticos que guían la producción y la constitución del ser.

Referencias

- Antonelli, M., (2012), *El concepto de inmanencia en la filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Badiou, A., (1999), *Deleuze. El clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial.

- Cortés, M., (2015), “Spinoza y la herencia escolástica tardía en su pensamiento”, *Saga*, vol. 16, no. 29, pp. 40-53.
- Cortissoz, C., (2000), *Interpretación de la doctrina del paralelismo de Spinoza*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Delbos, V., (1950), *Le Spinozisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- Deleuze, G., y Guattari, F., (2006), *Mil Mesetas Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- , (1999), *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik.
- , (2004), *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets.
- , Deleuze, G., (2005), *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires, Cactus.
- , (2002), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- , (2005), *La isla desierta y otros textos*, Valencia, Pre-textos.
- , (2005), *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós.
- , (2008), *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus.
- Descartes (2014), *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*, Madrid, Gredos.
- Giancotti, E., (1970), *Lexicon Spinozanum*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- Hardt, M., (2004), *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Buenos Aires, Paidós.
- Hegel, G., (2011), *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada.
- Jaquet, C., (2013), *La unidad del cuerpo y de la mente: Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor.
- Leibniz, G., (2003), *Escritos filosóficos*, Madrid, Machado Libros.
- Magnavacca, S., (2014), *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Manzini, F., (2008), “Spinoza en Scotiste. Étude de quelques questions communes à Duns Scot et Spinoza”, *Quaestio*, vol. 8, pp. 519-534.
- Morfino, V., (2007), “La temporalidad plural de la multitud”, *Youkali*, no. 4, pp. 5-30.
- , (2014), *Plural temporality: Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*, Leiden, Brill.
- Patton, P., (2011), *Deleuze: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Ríos Oliva, M., (2015), *La inmanencia del deseo: Un estudio sobre la subjetividad ética y el amor a la existencia en Spinoza*, Ciudad de México, Gedisa.
- Spinoza, B., (1990), *Tratado Breve*, Madrid, Alianza.
- entrada—, (2000), *Ética: demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta.
- Suárez, F., (2011), *Disputaciones metafísicas*, Madrid, Tecnos.
- Zac, S., (1963), *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France.

Stoa

Vol. 14, no. 28, 2023, pp. 33-60

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2714>

DEL SÍNDROME DEL PENSAMIENTO ESTÉRIL A
LA REIVINDICACIÓN DE UNA RACIONALIDAD
EXPERIENCIAL

From the syndrome of sterile thought to the claim of an
experiential rationality

JOSÉ ANTONIO HERNANZ MORAL

Universidad de Cantabria

joseantonio.hernanz@unican.es

RESUMEN: En el presente que vivimos, y como resultado de una racionalidad cuestionada, la reflexión filosófica parece atrapada en una vía muerta en que tiene escasa fortuna a la hora de establecer propuestas desde los que enfrentarse a una condición postmoderna que, entre otros procesos sociales y culturales, se expresa en lo que se denomina “sociedad del conocimiento”. Esta situación desafortunada puede analizarse a través de la conjunción de tres fenómenos de fuerte implantación en esta sociedad del conocimiento: la sociedad de masas (física y virtual), el sometimiento acrítico a la tecnociencia y la autoexplotación como estilo de existencia inauténtica, que en este artículo se considera que constituyen lo que se puede denominar el síndrome del pensamiento estéril. Una vez caracterizado este síndrome, se plantean algunas medidas que impulsan una salida del laberinto constituido por ese pensamiento estéril, que podrían pasar por un rescate de la teoría crítica o la idea heideggeriana de pensar, ambos orientados hacia la reivindicación de una racionalidad experiencial.

PALABRAS CLAVE: Racionalidad · pensamiento estéril · pensamiento crítico · experiencia.

Recibido el 10 de febrero de 2023

Aceptado el 20 de junio de 2023

ABSTRACT: In the present state in which we live, and as a result of a questioned rationality, philosophical reflection appears to be trapped in a dead-end path, with little success in establishing proposals to confront a postmodern condition that, among other social and cultural processes, is expressed in what is called the "knowledge society." This unfortunate situation can be analyzed through the conjunction of three phenomena deeply embedded in this knowledge society: the mass society (both physical and virtual), the uncritical submission to technoscience, and self-exploitation as a style of inauthentic existence, which in this article is considered to constitute what can be called the syndrome of sterile thought. Once this syndrome has been characterized, some measures are proposed to drive an exit from the labyrinth constituted by such sterile thought, which could involve a rescue of critical theory or the Heideggerian idea of thinking, both aimed at reclaiming an experiential rationality.

KEYWORDS: Rationality · sterile thought · critical thinking · experience.

1. Nuestro presente desde la óptica de una sociedad del conocimiento

Siempre es un desafío realizar un diagnóstico preciso de la realidad presente, y lo es especialmente en la época en la que nos encontramos, por su complejidad y aceleración en los cambios y procesos sociales, debido entre otros factores relevantes a la mundialización/globalización de la economía y el impacto de las innovaciones tecnocientíficas, ambos característicos de las sociedades postindustriales (Wessels et al. 2017). En este sentido, el papel de la gestión y el control del conocimiento como principal motor de la economía y de las transformaciones socioculturales, apuntan a la pertinencia de analizar nuestro presente desde el concepto de "sociedad del conocimiento" (Muños et al. 2019). No se trata de una denominación de nuevo cuño, ya que el interés por abordar la configuración y transformación de nuestra sociedad desde el prisma de la gestión del conocimiento no es reciente, sus raíces pueden rastrearse desde al menos la segunda mitad del siglo XX y es clara desde la década de los 70, en las propuestas de autores como Bell, Lyotard, Turaine, Bauman o Drucker (Wessels et al 2017) (Dupre et al. 2019).

En paralelo, la crisis de la modernidad, que se ha ido consolidando a lo largo del siglo XX, va ligada a cambios significativos en la concepción de la racionalidad y el conocimiento, en contraposición a los cánones modernos establecidos sobre ambos (Dupre et al. 2019). Esto se refleja en la pregunta sobre el estatus del saber en las sociedades postindustriales avanzadas y la

apropiación desde la filosofía del concepto de “postmodernidad”. Esa crisis sentó las bases para una reevaluación profunda de la noción de conocimiento y su relación con la economía postindustrial, que se transformó en una economía basada en la gestión del conocimiento (Muños et al. 2019).

Dentro de las propuestas que nos brindan pistas para analizar nuestra realidad desde la perspectiva de la sociedad del conocimiento, podemos destacar tres enfoques principales. En primer lugar, Bell, en *El advenimiento de la sociedad posindustrial* (1973), identifica el surgimiento de una sociedad que se basa en la producción y el intercambio de conocimiento como fuerza motriz. En segundo lugar, Lyotard, en *La condición posmoderna* (1979) -texto a partir del cual la postmodernidad como problema se consolida en la agenda filosófica global- plantea la incredulidad hacia las narrativas universales y señala la necesidad de abrazar la diversidad y la multiplicidad de perspectivas en la sociedad contemporánea. Del mismo modo, Turaine, en *La sociedad postindustrial* (1973), examina la transición de una economía basada en la industria hacia una economía donde el conocimiento y la información son los recursos más valiosos. De este modo, la caracterización de las sociedades del fin de la modernidad como sociedades postindustriales tienden a integrarlas en un contexto de postmodernidad, del que surge como resultado (o al menos comparten la misma matriz cultural) la sociedad del conocimiento. Estas ideas se refuerzan en propuestas como la de Drucker en *La sociedad poscapitalista* (1993), en la que plantea la necesidad de una nueva organización social y económica que se base en la gestión del conocimiento y en la capacidad de adaptación al cambio, o como la de Bauman, quien en *La posmodernidad y sus descontentos* (2001), analiza las contradicciones y desafíos de la posmodernidad, enfocándose en las transformaciones sociales y culturales que se producen en nuestra era.

De este modo, parece útil abordar la reflexión filosófica sobre nuestro presente considerando como piedra angular de nuestro análisis en este artículo la caracterización antropológica de esa sociedad del conocimiento (Wessels et al 2017) (Dupre et al. 2019). Este enfoque no solo reconoce la importancia del conocimiento en nuestras vidas cotidianas, sino que también destaca su influencia en los sistemas económicos, políticos y sociales, lo que implica una visión integral en la que el conocimiento es considerado como un recurso vital para el desarrollo y la evolución de las sociedades, pero también como parte del sistema de la racionalidad instrumental que está en los cimientos de la crisis del proyecto moderno: uno de los fenómenos más consolidados

en este tipo de sociedades es la primacía de una concepción instrumental del conocimiento (Crowter 2003), desde la se busca principalmente su aplicación práctica y se descuidan las dimensiones éticas, humanísticas y críticas.

Este descuido nos pone en guardia y nos recuerda que debemos mantener una mirada crítica al pensar nuestro presente como sociedad del conocimiento, pues en ella se están dando procesos y fenómenos tan preocupantes como el impacto de la brecha digital o la desigualdad en el acceso al conocimiento, la sobreabundancia de la información, la velocidad de las innovaciones o la creciente transformación de lo humano desde la biotecnología o la inteligencia artificial (Wessels et al 2017). En este orden de ideas, la crisis de la Modernidad y su canon de racionalidad encuentra en el horizonte de la postmodernidad una alternativa eficaz para repensar críticamente el presente, lo que se plasma en un intenso debate filosófico en las últimas cinco décadas, que a su vez consolida una propuesta descriptiva de nuestra sociedad como sociedad del conocimiento (Dupre et al. 2019).

Uno de los principales temas que nos ponen intelectualmente en guardia, a la hora de escrutar nuestro presente, es que el colofón de una modernidad que ha construido sus cimientos -al menos filosóficamente hablando- en la teoría del conocimiento (y la construcción subsecuente de un modelo de racionalidad) sea un momento sociocultural que se describe como “sociedad del conocimiento”, en el que tanto la racionalidad como el vigor del conocimiento moderno parecen sufrir un fuerte cuestionamiento (Crowter 2003) (Muños et al. 2022) (Muños et al. 2019). Ciertamente, la poda conceptual y discursiva que ha experimentado la racionalidad moderna ha sido vivificante y le ha permitido mostrar matices y ramificaciones que de otra manera habrían sido indetectables por una filosofía canónicamente moderna; sin embargo, y esto es una característica no solo del gremio filosófico, sino también -y muy especialmente- de todo el sistema sociocultural del último siglo, da la sensación de que el pensamiento contemporáneo está atrapado en un conjunto de circunstancias que lo llevan a una vía muerta. Esta especie de estupor que sufre nuestro presente quedó barruntado (con suficiente antelación como para no pillarnos por sorpresa) en *Así habló Zaratustra*:

Voy a hablarles de lo más despreciable: el último hombre Y Zaratustra habló así al pueblo: Es tiempo de que el hombre fije su propia meta. Es tiempo de que el hombre plante la semilla de su más alta esperanza. Todavía es bastante fértil su terreno para ello. Mas algún día ese terreno será pobre y manso, y de él no podrá ya brotar ningún árbol elevado. ¡Ay! ¡Llega el tiempo en que el hombre dejará

de lanzar la flecha de su anhelo más allá del hombre, y en que la cuerda de su arco no sabrá ya vibrar! Yo os digo: es preciso tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina. Yo os digo: vosotros tenéis todavía caos dentro de vosotros. ¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro el último hombre. ¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella? - así pregunta el último hombre, y parpadea. La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive. Nosotros hemos inventado la felicidad - dicen los últimos hombres, y parpadean. Han abandonado las comarcas donde era duro vivir: pues la gente necesita calor. La gente ama incluso al vecino y se restriega contra él: pues necesita calor. Enfermar y desconfiar considéranlo pecaminoso: la gente camina con cuidado. ¡Un tonto es quien sigue tropezando con piedras o con hombres! Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para tener un morir agradable. La gente continúa trabajando, pues el trabajo es un entretenimiento. Mas procura que el entretenimiento no canse. La gente ya no se hace ni pobre ni rica: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas. (Nietzsche 1981, pp. 39-40)

Ciertamente, de todo lo que evoca para nuestro presente la lectura de este pasaje de este libro “para todos y para nadie”, lo que más apunta a lo que denominaremos síndrome del pensamiento estéril es ese *nosotros hemos inventado la felicidad*: la mediocre existencia de una sociedad temerosa ante el poderío de la tecnociencia -al mismo tiempo que esperanzada en sus promesas de abatimiento de las penurias (e incluso de la muerte)-, exultante en la abundancia de la economía del conocimiento, reconfortada en el miasma de la masa anónima de las redes sociales, vive la ensoñación de una felicidad que, como los sueños de la razón, genera monstruos, porque la felicidad que se nos inocula contiene el veneno de la acriticidad (“un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables”), la renuncia al ejercicio de la libertad y, en última instancia, de vivir resignadamente una existencia inauténtica que nos mantenga entretenidos hasta el momento de nuestra muerte (“y mucho veneno al final, para tener un morir agradable”). En buena medida, el monstruo de esta felicidad impostada se parece a la versión en el metaverso de un guion generado por inteligencia artificial a partir de las páginas de Fahrenheit 451 (Bradbury 2012), en la que existe la obligación de ser feliz, o de *Un mundo feliz* (Huxley 2004), en el que la humanidad ha sido mejorado por

medio de una combinación de ingeniería genética, hipnopedia y soma; si hace unas décadas estas dos novelas se podrían leer en clave de advertencia de un peligroso desarrollo de los males propios de la racionalidad instrumental (en términos de la escuela crítica), hoy podrían pasar por frescos costumbristas. Ciertamente es que no se queman libros, pero no hace falta, como muestra la alarmante y creciente merma de la comprensión lectora de nuestra sociedad, pero sí estamos instados a ser felices, como se nos recuerda en libros como *La sociedad paliativa* (Han 2022) o *Happycracia*, (Cabañas e Illouz, 2019) al tiempo que se toman decisiones como la de declarar una fecha (el 20 de marzo) como Día Internacional de la Felicidad “para reconocer la relevancia de la felicidad y el bienestar como aspiraciones universales de los seres humanos y la importancia de su inclusión en las políticas de gobierno” (ONU 2023).¹

Y, como telón de fondo, tenemos una banalización cultural de la filosofía (Crowter 2003). En efecto, en una sociedad del conocimiento en la que se da la jactancia de proclamar la invención de la felicidad, se da sin rubor un mecanismo educativo para llevar todo lo que permita una racionalidad crítica, un proyecto de tarea de pensar a los márgenes de la cultura y a la cola de las prioridades sociales: se adelgaza al máximo posible la relevancia de las humanidades en el currículo, se reduce la formación filosófica a algo residual y se amplifica la idea de que para ser felices lo mejor es pensar menos y gozar más de la cornucopia sin fin de la tecnociencia, en un presente marcado por el fin de la historia en el que la ciencia ha barrido las ideologías (Dupre et al. 2019) (Crowter 2003). Todo conocimiento que quiera ser considerado como tal debe ser científico y a la ensoñación de que una racionalidad basada únicamente en la racionalidad y el aprovechamiento calculado de la naturaleza (que pasa a ser mero almacén de satisfactores, dispuestos para la explotación) es más que suficiente para satisfacer los anhelos del ser humano, tanto individual como socialmente considerado. De este modo

el final de la filosofía cursa como apoteosis de la civilización científico-técnica o cibernética. La tesis es que este final, este acabamiento de la filosofía, no es sólo una consecuencia desafortunada sino más bien un destino consecuente de

¹ Vale la pena enfatizar que lo que para Huxley era el hilo conductor de una distopía, la universalidad de una humanidad permanentemente feliz, en el momento de “sociedad del conocimiento” parece ahora el telón de fondo en que se desenvuelve nuestro día a día: hay un claro progreso económico y social, una continua expansión de los derechos y libertades, cada vez gozamos de más tiempo libre, entre otras cosas. Sin embargo, de la misma manera que tras leer *Un mundo feliz* se apodera de nosotros una cierta desazón, tras la fachada de felicidad de la sociedad del conocimiento discurre un flujo de inautenticidad que, a la postre, es el mal que podemos diagnosticar en lo que aquí denominamos “síndrome del pensamiento estéril”.

la metafísica. Las ciencias han asumido como tarea propia lo que fue siempre el intento de la filosofía: exponer las ontologías regionales (naturaleza, historia, derecho, arte...) e implantar un determinado concepto de teoría que tiene que ver con el dominio del carácter operacional del pensar representativo, que es el pensar calculador. Esa obsesión por transformar creativamente el mundo exterior para dominarlo provoca en el hombre el pensar omniabarcante del razonamiento que reduce lo humano al hacer, al producir, y agota, anula o impide que surja el pensar reflexivo, el pensar más pensante (Chillón 2016, pp. 23-24).

2. El síndrome del pensamiento estéril: descripción de los síntomas y consecuencias

La sección anterior terminaba con una afirmación que se comparte en este artículo: “Esa obsesión por transformar creativamente el mundo exterior para dominarlo provoca en el hombre el pensar omniabarcante del razonamiento que reduce lo humano al hacer, al producir, y agota, anula o impide que surja el pensar reflexivo, el pensar más pensante” Considero que esta afirmación de Chillón resulta un buen referente para aproximarnos a lo que podemos denominar “síndrome del pensamiento estéril”, como fenómeno propio de la sociedad del conocimiento, en la que, al convertirse el conocimiento en mercancía, pierde su conexión existencial y originaria con el pensar reflexivo. De este modo, en tanto que síndrome, se trata de un “conjunto de signos o fenómenos reveladores de una situación generalmente negativa” (DRAE, 2022), y que son el resultado de la consolidación y adaptación a esta sociedad del conocimiento de tres fenómenos ampliamente señalados y discutidos por la filosofía (especialmente la de orientación fenomenológica) a lo largo del siglo XX: los fenómenos de sociedad de masas (tanto física como virtual); el sometimiento acrítico a la tecnociencia; la autoexplotación como forma de concebir el trabajo y como plataforma para una existencia inauténtica.

Los fenómenos de la sociedad de masas (física y virtual) se refieren a la homogeneización cultural y la pérdida de identidad individual que se produce en las sociedades modernas y genera el advenimiento de la sociedad de masas, tal como lo expresan autores como Ortega y Gasset o Canetti, con la particularidad de su creciente complejidad y presencia en nuestro presente a través de las TIC y las redes sociales, como lo presagia ya Echeverría en *Los señores del aire* (1999). Este proceso está ligado al sometimiento acrítico a la tecnociencia, es decir, al uso acrítico y sin reflexión de las tecnologías,

lo que lleva a una dependencia excesiva y una pérdida del sentido crítico: la tecnociencia se presenta como un fin en sí mismo, sin tener en cuenta sus consecuencias sociales, políticas o éticas, como se discute en *Guía de orientación en el presente* (Hernanz 2012). Por último, ambos fenómenos (sociedad de masas, sometimiento acrítico de la tecnociencia) se desarrollan al mismo tiempo que una creciente autoexplotación, en buena medida resultante del éxito de una racionalidad instrumental que nos convierte no solo en medio a ojos de los otros, sino que lo hacen en tanto que potencial mercancía o meros consumidores finales de nuestra sociedad postindustrial (es decir, proveedores de materia prima o usuarios de los productos de la economía del conocimiento): a pesar de que -especialmente en los países más ricos- el estado de bienestar genera condiciones de vida bastante razonables, muchas personas viven para trabajar, en lugar de trabajar para vivir, el sistema social impele a que los individuos trabajen más allá de sus límites físicos y emocionales, con el fin de alcanzar objetivos económicos, profesionales o de reputación social.

Ahora bien, es importante enfatizar que la mera conjunción de tres fenómenos que vienen dándose desde hace al menos un siglo no constituye por sí el síndrome sobre el que estamos indagando; para que podamos considerar su convergencia como síndrome son precisas tres condiciones que parece que se están dando en nuestro presente: su creciente intensificación y complejización, su carácter medular para el éxito de la economía postindustrial y su capacidad para anular o impedir el surgimiento del pensar reflexivo, el pensar más pensante. De estas tres condiciones la tercera es la más radical, y en buena medida es la que justifica que hablemos de un “pensamiento estéril”. Se trata de una metáfora que se inspira en el desarrollo de la revolución verde, que surge en los años 60 del siglo XX: ante el reto de dar de comer a una población creciente, se incrementa la productividad agrícola por medio de la siembra intensiva de solo (o muy preferentemente) un cierto tipo de semillas, de un gran despliegue tecnológico, de la transformación de tierras de secano en regadío y del uso de plaguicidas y abonos artificiales. Todo ello, en efecto, permitió multiplicar de manera espectacular las cosechas, aunque a la larga ha generado diversos problemas, algunos de ellos acuciantes (contaminación del agua, agotamiento de las tierras de cultivo, reducción de la biodiversidad, . . .), pero en lo que debemos fijar nuestra atención es en lo que podríamos considerar la última vuelta de tuerca de esa revolución verde: el desarrollo de semillas transgénicas a través de procesos de biotecnología, sometidas a vigilancia por sus probables efectos indeseados en la salud, pero que tienen una característi-

ca que ahora retomamos para el conocimiento: tienden a ser estériles (Sanz 2013).

En efecto, las principales empresas de producción de semillas buscan dotarlas de la capacidad para generar cosechas abundantes, pero los resultados de esas cosechas (que se podrán poner en circulación en el mercado de los alimentos, los biocombustibles u otros similares), no podrán ser usadas para sembrarse de nuevo, o porque directamente han sido modificadas para su esterilidad o porque legalmente los agricultores tienen prohibido hacerlo (los contratos de las empresas biotecnológicas en este aspecto suelen ser explícitos y leoninos). De esta práctica se nutre la idea del pensamiento estéril: a partir de una concepción del conocimiento como materia prima para la economía del conocimiento, se busca la manera de explotar al máximo la capacidad de producción industrial de ideas y de conocimiento y del mismo modo que se modifican las condiciones naturales (o legales) para que las cosechas no sean fecundas (pero sí copiosas), se modifican las condiciones para que el pensar sea fecundo. La mejor manera para hacerlo es generando la convicción de que ya hemos alcanzado la felicidad (al menos un estado razonable de ella) y que no debemos perder tiempo ni energía en pensar ontológicamente; se trata de una creencia que de manera personal podemos rebatir, pero que el hombre-masa de la sociedad del conocimiento, inserto en las redes sociales, inmerso en una cotidianeidad atravesada por las TIC, habituado a las bondades de tecnociencia, ha naturalizado.

Esa naturalización social constituye el núcleo del síndrome del pensamiento estéril de la sociedad del conocimiento. Bajo ese síndrome, al individuo le resulta antipática la idea de estar sometido a un régimen de realidad en la que su modo de realización personal es solo un agregado de la sociedad de masas, en la que su forma de pensar está atravesada por un uso acrítico de la tecnociencia (nuevo mundo mágico que escapa a su comprensión pero que le resuelve la vida) y en el que son pura mercancía que se autoexplota para arrastrarse por la existencia y malvivir. Sin embargo, el canto de sirena del mundo seductor de las redes sociales, sumado a la fascinación de ser cosmopolita a golpe de clic, la eficacia del *big data* para resolver nuestras penurias y ofrecer nuestros trabajos (muchos de ellos “aún no descubiertos”), la comodidad de tanto dispositivos tecnológicos y el portento de la economía del conocimiento y la innovación, ligado a la promesa de que con un espíritu emprendedor, solidario con un capitalismo basado en el consumo, podemos enriquecernos y tener todo lo que deseemos, genera en su conjunto un discurso suficientemen-

te persuasivo para que nos parezca una auténtica fortuna vivir de esa manera. De la misma manera que a la persona que está bajo el síndrome metabólico le puede parecer exagerado que por tener alto el azúcar, ser algo hipertenso, tener unos kilos de más y colesterol alto pueda tener un problema severo de salud, a quien está bajo el síndrome del pensamiento estéril le resulta difícil aceptar que su vida esté en juego.

Está en juego la vida porque el principal resultado del síndrome del pensamiento estéril es la incapacidad para tener la experiencia de una existencia auténtica. La raíz del síndrome del pensamiento estéril, dolencia existencial de la sociedad del conocimiento, es triple: la consolidación y complejización de la racionalidad instrumental, ligada a la consideración del conocimiento como materia prima y como mercancía para su economía; la atenuación del alcance de la razón, como resultado de la sobresimplificación de algunas de las propuestas generadas en la posmodernidad y las limitaciones de la crítica social, en tanto que se impulsa socialmente la tendencia a aceptar acríticamente las estructuras sociales de dominación sin cuestionamiento alguno (Echeverría, 1999), Zuboff, 2020). En buena medida, esto constituye la versión para el consumo de la sociedad del conocimiento del olvido del ser de Heidegger, en la que el nuevo hombre-masa sigue enfocado en la aprehensión de los entes, disfrutando de una existencia inauténtica (o estando convencido de que su estar en ella es un disfrute) y ante el abismo de la falta de sentido en la vida humana. No es extraño que en las patologías propias de esta sociedad del conocimiento tengan un lugar destacado las mentales, y que entre ellas despunte la ansiedad.

Como se acaba de indicar, el pensamiento estéril es buena medida resultado de la sobresimplificación de propuestas como la del pensamiento débil (en tanto que cuestionamiento de las concepciones fuertes del pensamiento y en tanto que propone una visión más modesta y abierta, a partir de una noción de debilidad que reconoce la limitación del conocimiento humano y rechaza la pretensión de alcanzar una verdad absoluta y universal, por lo que enfatiza la contingencia, la provisionalidad y la diversidad de perspectivas en la comprensión del mundo, criticando las metanarrativas totalizantes y promoviendo la comprensión holística, aunque modesta, de la realidad a través de procesos interdisciplinarios) o la deconstrucción (y su propuesta de crítica al logocentrismo desde el rechazo de la idea de que el lenguaje y el pensamiento pueden capturar un significado esencial y estable, abriendo el diálogo a la diferencia y la ambigüedad y promoviendo el desmantelamiento de las oposiciones bi-

narias en el lenguaje y la consecuente apertura de interpretaciones, refutando la pretensión de la metafísica de una fundamentación absoluta de la realidad y mostrando que las identidades son construcciones, todo lo cual exige repensarnos desde la diferencia) como alternativas a una racionalidad típicamente moderna, en un proceso de reducción conceptual para hacerla digerible para el último hombre, ciudadano ya de la supuesta Arcadia global de la sociedad del conocimiento.

Por todo ello, el pensamiento estéril se conforma como un laberinto en que nos perdemos fácilmente y en el que nos distraemos de la tarea del genuino pensar. El síndrome del pensamiento estéril lleva a la aceptación sumisa a anclar el proyecto de vida en una comprensión óptica de la realidad, renunciando a hacerlo ontológicamente, seguramente cegados por el poder omniabarcante y cuasimágico de la tecnociencia. Ciertamente, salir del laberinto del pensamiento estéril para adentrarse en el pensamiento fecundo, un pensar auténtico, exige, en primero lugar, que nos demos cuenta de esta existencia inauténtica en que la nos encontramos. Como señala Chillón

la conciencia del abismo de la técnica es ya el primer paso para la autenticidad del pensar. Es a este intento de insubordinación ante la técnica, a esta distancia crítica para con la técnica, a esta necesidad de volver una y otra vez sobre la esencia de la técnica, a lo que Heidegger llama también pensar y que encuentra ahora su tiempo propicio. Por eso, el pensar auténtico en Heidegger es el hacerse cargo meditativamente de lo ente sin quedar atrapado por ello, sin convertirse en una pieza más de un sistema que funciona y, por tanto, pensando la distancia, esto es, la diferencia que siempre tiene que darse entre el ente y el Dasein; distancia que es capacidad crítica que posibilita el pensar guiado por el ser (Chillón 2016, p. 32)

Este pensamiento estéril atraviesa la discusión académica, social y política sin dar frutos de un genuino pensar, de un pensar orientado a una existencia auténtica; de hecho no busca darlos, sino que su objetivo es mantener una tensión discursiva continuada como ruido de fondo de las nuevas formas de explotación, control social y banalización de la existencia humana; se torna, por tanto, en placebo intelectual para dar apariencia de profundidad y emancipación a procesos de consolidación de una existencia inauténtica: el éxito del pensamiento estéril se encuentra en su utilidad para justificar discursivamente el constructo ideológico de la sociedad de masas, la supuesta necesidad de ceder nuestra libertad para acceder a un estado de bienestar sustentado en el consumo, el impulso de una educación roma y que cada vez nos prepara menos

para la vida (aunque se adorne de un discurso de innovación que promete que a través de la adquisición acrítica de competencias nos permitirá vivir más felizmente).

3. El síndrome del pensamiento estéril como malestar en la cultura de la sociedad del conocimiento.

Uno de los autores que con más éxito parece estar analizando la antítesis entre el anhelo de una existencia auténtica y la vivencia de una inauténtica y de pensamiento estéril en nuestro presente es Byung-Chul Han (Han 2013) (Han 2014) (Han 2019), para quien la racionalidad occidental se ha convertido en una forma de *racionalidad performativa* como forma de control que se ejerce a nivel interno del sujeto, y que está relacionada con la intensificación del trabajo y la responsabilización explícita del sujeto en un marco de competencia (Han 2014) (Ball,2013) en la que la lógica y la eficiencia se convierten en fines en sí mismos, en lugar de ser medios para alcanzar fines de mayor calado. Esto ha llevado a una sociedad en la que las personas se sienten cada vez más alienadas y desconectadas de su entorno y de sí mismas, de modo que la racionalidad occidental se ha convertido en una forma de opresión, ya que impone una forma única de pensamiento y una visión estrecha de lo que es posible y deseable (Han 2022). Como analiza con finura en *La sociedad del cansancio* (2019), en nuestro presente esa reducción a la lógica y la medida ha llevado a una sociedad de rendimiento y productividad (Galparsoro 2017) (Zamora 2022), de modo que esa obsesión por la eficiencia y el rendimiento ha llevado a una sociedad en la que la vida se ha vuelto alienante y opresiva.

En ese orden de ideas, considera que la sociedad actual se caracteriza por una sobreestimulación constante, que trae consigo una sensación de agotamiento y vacío y que a su vez es consecuencia de la autoexigencia de un rendimiento constante y una eficiencia absoluta (Han 2013) (Han 2019). El resultado, fácilmente constatable, es que no se permite el tiempo para la reflexión y el ocio. Sí hay toda una fijación con “el tiempo libre”, que pasa a ser un tiempo ideal para el consumo de productos que tienden a venderse como experiencias personales y únicas (Han 2019) (Galparsoro 2017).

Pero Han no es el único en hacer un diagnóstico razonable sobre los males de la racionalidad hoy en día. Si nos atenemos a esa intersección entre sociedad de masas, tecnociencia y autoexplotación debemos tener en cuenta a Žižek y su crítica a la idea de que la racionalidad, sin más, sea una característica esencial del ser humano -centrada en la idea de que la racionalidad

no es algo innato en la naturaleza humana- sino más bien algo que se aprende y se internaliza a través de la educación y la socialización, moldeada por las estructuras sociales y económicas en las que se desarrolla, estructuras que tienden a limitar o distorsionar la capacidad humana para razonar de manera objetiva (Žižek 2004) (Žižek 2008). De este modo, sería ingenuo afirmar que la racionalidad es siempre positiva, puesto que puede servir para justificar la desigualdad y diversas formas de opresión. Para seguir el hilo conductor de su análisis de la cultura y la sociedad de nuestro presente, debemos recordar que Žižek se inspira en Freud para desarrollar su teoría de la subjetividad y su crítica al neoliberalismo y la autoexplotación (Žižek 2005), en tanto que la subjetividad humana está bajo la fuerte influencia de motivaciones inconscientes y que estas pueden afectar la capacidad humana para razonar de manera objetiva, lo que liga también a su crítica al neoliberalismo, en tanto que trata de una ideología basada en una ilusión de libertad que en realidad conduce a la explotación y la desigualdad (Žižek 2008). Así, nos diría Žižek, aunque es cierto que el ser humano tiene la capacidad de razonar y utilizar la lógica para resolver problemas, no necesariamente lo es que todas las acciones humanas sean racionales o que la racionalidad es la única motivación para la acción humana (Žižek 2004); el ser humano puede actuar de manera irracional o guiado por motivaciones no racionales en muchas ocasiones, al tiempo que está sometido a la influencia de las ideologías o por intereses económicos a la hora de tomar decisiones.

De este modo, Han y Žižek coinciden en señalar la importancia de la crítica a la sociedad y la cultura contemporánea. Han y Žižek han escrito sobre cómo las estructuras de poder y opresión afectan a la vida de los individuos y sus interacciones sociales, motivo por el cual la libertad individual y su cultivo son un tema central de cualquier propuesta crítica de orientación en el presente (Han 2014) (Žižek 2008), ligado a su vez con el impulso de una convivencia. Sin embargo, y paradójicamente, ambos son claros exponentes de la eficacia del pensamiento estéril (Bengoetxea 2022) (Zamora 2022): aunque se debe fundamentalmente a una estrategia de venta, no deja de haber cierta ironía en que sus libros se expongan de manera habitual en las librerías en los anaqueles de “no ficción” junto a (o mezclados con) los de autoayuda o crecimiento personal. El hecho de que la maquinaria cultural esté haciendo de ellos un fenómeno pop (con fanes devotos que devoran sus títulos en cuanto se anuncian en Amazon) apunta a que su consumo alimenta el síndrome del pensamiento estéril, especialmente cuando ese consumo fortalece la idea

de que la racionalidad es un desastre y, por lo tanto, un enemigo a batir para alcanzar el bienestar personal y social.

No parece casual que esa renuncia popular a la racionalidad vaya acompañada de la intensificación de la sociedad de masas, que ha ampliado su vigor en la sociedad actual al adaptarse óptimamente al ecosistema virtual del mundo digital (Bengoetxea 2022). Este acoplamiento entre sociedad de masas y aceptación acrítica de la tecnociencia ha sido analizado quizás con buena intención pero seguramente con no tan buen resultado por Han (Zamora 2022), que ha señalado buena parte de sus principales afectaciones negativas en la vida humana, que llevan a una vida alienante, opresiva y, en última instancia, patológica. Así, la obsesión por la eficacia y la tiranía del rendimiento a la que va aparejada nos vacía e intensifica nuestro agotamiento físico y espiritual (Han 2022); todo ello va ligado al cambio de la relación entre el tiempo y el espacio, de modo que el tiempo se ha vuelto más importante que el espacio (lo que permite que el rendimiento y la eficiencia se valoren por encima de todo) y un exceso de información, mediado por la tecnología, que nos lleva a una sociedad en la que nos sentimos constantemente abrumados y agotados, y en la que es difícil encontrar momentos de tranquilidad y reflexión (Han 2022) (Galparsoro 2017). La promesa de un mundo feliz, con nuestras necesidades cómodamente resueltas, parece exigirnos la renuncia a aquello que nos hace más claramente humanos: los elementos de una existencia auténtica.

En efecto, en la vorágine propia de la sociedad red en la que se confunde lo físico y lo digital, en la que el tiempo y el espacio se disuelven en la nube virtual y se desvanece la introspección, nada más coherente que la renuncia a meditar racionalmente sobre el mundo, su fundamento y su sentido. A la pregunta de Pascal de para qué le sirve al hombre el mundo si pierde su alma, la respuesta de la masa es que le sirve, y mucho, para vivir con (una sensación de) bienestar; la transparencia, que tal como esgrime Han es el resultado de este proceso de renuncia al tiempo libre y la reflexión, se torna en un descriptor básico de nuestro presente: nuestra sociedad se comporta como sociedad de la transparencia, en la que todo está al descubierto y en la que no existe privacidad. Esta transparencia es impulsada por la tecnología y las redes sociales, estrechamente relacionada con la vigilancia y el control del individuo.

Algo muy parecido presenta Zuboff en *La era del capitalismo de la vigilancia* (2020), donde muestra de manera robusta cómo con el avance de la tecnología y las redes sociales, las empresas están recolectando una cantidad cada

vez mayor de datos personales de los individuos, lo que permite a estas empresas vigilar y controlar a las personas de manera cada vez más precisa. Esta recopilación masiva de datos se utiliza para fines publicitarios y comerciales, lo que claramente tiene implicaciones negativas para la privacidad, la libertad individual y la democracia, al tiempo que intensifica la alienación de las personas, cada vez más claramente identificables como mercancías que, además, se autoexplotan. Zuboff y Han coincidirían en que las tecnologías y las redes están cambiando las formas en las que las personas están interactuando entre sí y con el poder, generando una sociedad cada vez más transparente en la que la privacidad está en riesgo y generando un control y vigilancia constante sobre las personas (Zuboff 2020) (Han 2013). En términos de Pascal, sería el alma que estamos perdiendo para ganar el mundo, y da la sensación de que tras el síndrome del pensamiento estéril se esconde una deliberada estructura de poder y de opresión.

El espejismo de bienestar que prodiga la sociedad de masas y el despliegue acrítico de la tecnociencia tiene como consecuencia directa, casi como colateral, la autoexplotación como motor vital. Podemos creer en principio que esa autoexplotación, entendida como forma de explotación de uno mismo en la que una persona se somete voluntariamente a una situación de explotación por motivos económicos, se produce básicamente en contextos de desigualdad económica y de falta de oportunidades para las personas en situaciones precarias; sin embargo, es un elemento constitutivo del mundo social actual. Ciertamente es que la fragilidad del mercado laboral aumenta la presión sobre los trabajadores para que se autoexploten para poder sobrevivir, especialmente cuando el discurso de fondo es que tecnología va a acabar con buena parte del trabajo escasamente cualificado, pero es igual de persuasivo con el obrero que debe renunciar a su ocio para sobrevivir como con el ejecutivo que se autoexplota para enriquecerse o el intelectual que lo hace para ser reconocido en su gremio (Žižek 2008).

4. La racionalidad crítica como punto de partida para la superación del pensamiento estéril

Ahora bien, si estamos en un laberinto de pensamiento estéril, ¿cómo se puede salir de él? Porque fácilmente podemos caer en la trampa de, con reflexiones como las que se lanzan desde este artículo, sigamos alimentándolo, como ocurre con la lectura acrítica o superficial de Han o Žižek (Bengoetxea 2022): creyendo que ahora que sabemos dónde está el peligro, nos encontramos a

salvo de él, cuando en realidad lo que haríamos sería reconciliarnos con el estado naturalizado de explotación y falsa libertad de un presente regido por ese pensamiento estéril.

Hay diversas rutas para encontrar una salida del laberinto del pensamiento estéril, entre ellas podríamos enfatizar al menos dos que se pueden complementar para hacer viable el tránsito a un pensamiento fecundo, desde la reivindicación de la racionalidad: la propuesta de la teoría crítica y el horizonte de una racionalidad experiencial. La teoría crítica nos permite repensar la reivindicación de la racionalidad crítica para construir nuestro presente, especialmente desde las exigencias de la racionalidad práctica, y muy especialmente desde la política. En este sentido, Habermas (1986a) (2001) es un excelente interlocutor. En efecto, Habermas se enfrentaría a la crítica de Žižek a la racionalidad al enfatizar que es una capacidad intrínseca del ser humano, y que esta capacidad es esencial para el desarrollo de nuestra dimensión intersubjetiva y política (Habermas 2003) En virtud de ella, la capacidad humana para razonar y comunicarse racionalmente es lo que permite a las personas llegar a acuerdos y soluciones a través del diálogo y la negociación y, en última instancia, a vivir en una sociedad que promueva la justicia (Habermas 2001). Habermas también enfatizaría la importancia de la educación y la socialización para desarrollar y mantener esta capacidad racional y es una característica esencial del ser humano y es esencial para el desarrollo de la sociedad y la democracia; de este modo, una sociedad bien educada puede impulsar una racionalidad eficaz para atender sus problemas y desarrollar un entorno justo.

Es relevante recordar que tanto Habermas como Žižek están influidos por las propuestas de Marx y Freud, de modo que ambos utilizan las ideas de estos pensadores para desarrollar sus propias teorías y críticas. Habermas se inspira en Marx para desarrollar su teoría de la comunicación y la racionalidad, argumentando que la capacidad humana para comunicarse racionalmente es esencial para el desarrollo de la sociedad y la democracia (Habermas 1986b) (Habermas 2001). El resultado es que Habermas nos ofrece una propuesta con bastante potencia teórica para sostener racionalmente la pretensión de una comunicación libre y no coaccionada para la formación de una sociedad democrática y justa, lo que exige repensar y desenmascarar el poder de la ideología (Habermas 1986b); esto supone tanto una revalorización de la racionalidad y su carácter crítico como la necesidad de fomentarla para la construcción de una sociedad justa, valores ambos sumamente relevantes para repensar la sociedad actual, sociedad del conocimiento. Muy probable-

mente, Habermas llega mucho más lejos que Žižek a la hora de plantear no solo Por ese motivo, la veta habermasiana mantiene abierta una senda que nos permite salir del laberinto de la era del pensamiento estéril, tal como muestra el modo en que Honneth, (1997) (2011), integrante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, orienta el legado crítico de Habermas al concepto de reconocimiento. El reconocimiento en la teoría de Honneth apunta a la importancia de la valoración y reconocimiento de la dignidad y autonomía individual por parte de la sociedad y los demás individuos. Según Honneth, el reconocimiento es esencial para el desarrollo y la realización de la identidad individual y la construcción de relaciones interpersonales auténticas y significativas (Honneth 2011); es precisamente la falta de reconocimiento lo que promueve e intensifica las formas de opresión y marginación social; he ahí un principio fundamental para repensar (y repensarnos en) nuestro presente y escapar de la interacción humana como flujo de mercancía autoexplotada.

Por ese motivo nos interesa tener en cuenta a Honneth y su teoría del reconocimiento porque son valiosas para repensar una forma de interacción personal y social que esquiven las redes de la racionalidad instrumental e impulsen las condiciones para una existencia auténtica en los individuos y en la sociedad. En efecto, esta propuesta nos permite entender cómo nuestra sociedad de masas, benévola con el pensamiento estéril, es consistente con la autoexplotación: en una sociedad en la que el reconocimiento es insuficiente, los individuos pueden sentirse obligados a conformarse con una imagen de sí mismos que no es auténtica con el fin de obtener reconocimiento y aceptación por parte de los demás, lo que conduce a una autoexplotación (Honneth 1997), ya que los individuos sacrifican su autenticidad y su bienestar personal en aras de obtener un reconocimiento inauténtico que en última instancia repercute negativamente en su salud mental y emocional.

El problema de fondo en la teoría del reconocimiento de Honneth es el de la justicia social (Honneth 1997) (Honneth 2019) -que es uno de los que quedan más atenuados en el síndrome del pensamiento estéril- pues en una sociedad en la que el reconocimiento es insuficiente o desigual se producen y perpetúan formas de opresión y marginación social, que se manifiestan en diferentes formas, como discriminación, exclusión social, desigualdades económicas o marginalidad en el mundo político. Así, el reconocimiento mutuo es esencial para la formación de relaciones interpersonales auténticas, basadas en una alteridad ética y en las que se valora y respeta la dignidad y autonomía individual de cada persona: en una sociedad justa y democrática, el reconocimiento

mutuo debe ser recíproco y simétrico, es decir, debe darse entre individuos que se perciben como iguales y libres. En esta dinámica, el reconocimiento mutuo contribuye a la construcción de una sociedad en la que se valora y respeta la dignidad y autonomía individual de todas las personas (Honneth 2011); este reconocimiento no se refiere solo a la valoración de la dignidad y autonomía individual, sino también a la valoración de las contribuciones y los logros sociales y culturales de los individuos y grupos. Es de este modo cómo, de la mano de Honneth, se abre una vía para comprender de manera racional y dialógica la alteridad de las identidades y su armonización, de manera contrapuesta a cómo se está construyendo la confrontación de las identidades (género, raza, opinión) en la sociedad del pensamiento estéril.

Pero hay otra idea sobre el que la potencia teórica de la escuela de Frankfurt ayuda a hacer un diagnóstico de nuestro presente como el de una sociedad que vive el síndrome del pensamiento estéril: la de “libertad”, que junto a las ideas de subjetividad y de racionalidad constituye la argamasa del proyecto antropológico moderno. A diferencia de las otras-subjetividad y racionalidad, cuya demolición se ha buscado a lo largo de las últimas décadas, la libertad (como fetiche de la existencia inauténtica) se exalta hasta el paroxismo tras su oportuna devaluación semántica para generar un dogma de aceptación de la existencia en una sociedad de masas, en estado constante de autoexplotación y una subordinación mágica al poder de la tecnociencia como modelo de disfrute del bienestar en la sociedad del conocimiento *con libertad*. Desafortunadamente, la libertad que proclama la sociedad del pensamiento estéril es ilusoria y oculta un sistema de dominación del que es difícil escapar.

Siguiendo las huellas de pensamiento/praxis de la teoría crítica, resulta muy sugerente y eficaz retomar también la propuesta sobre el ejercicio de la libertad de Walter Benjamin (2008) (2012b) para discutir vías de superación del laberinto del pensamiento estéril, de plena vigencia y caracterizada fundamentalmente como resistencia contra las estructuras de poder y opresión presentes en la sociedad, ya que aunque el ser humano es libre, la libertad no es un estado inmutable, sino un proceso continuo de lucha y resistencia contra las fuerzas que buscan suprimirla o domesticarla; para ejercerse exige solidaridad, en tanto que la libertad es una forma de solidaridad entre los individuos en la que cada uno contribuye a la liberación de todos (no puede ser alcanzada de manera individualista, sino que requiere la cooperación y la solidaridad entre las personas); debe ser emancipadora, en tanto que el ejercicio de la libertad es un proceso de emancipación, en el que los individuos se

liberan de las estructuras de poder y opresión que los mantienen en un estado de alienación y opresión; y finalmente es lucha: es una lucha constante contra las estructuras de poder y opresión, de modo que no es algo que se pueda alcanzar una vez y para siempre, sino que requiere una lucha constante para mantenerla y experimentarla. Todo ello, apunta Benjamin, hace que la libertad es una praxis. (Benjamin 2008).

Por otra parte, las ideas de Benjamin apuntalan el indisoluble nexo entre experiencia y libertad, nudo gordiano del escape del sometimiento al pensamiento estéril. Para Benjamin la experiencia es esencial para la libertad humana, ya que la experiencia nos permite conocer el mundo y a nosotros mismos de manera crítica y reflexiva (Benjamin 2003). Ahora bien, la experiencia también puede ser alienante si está desvinculada de la libertad y controlada por fuerzas sociales y políticas, motivo por el cual para alcanzar una libertad genuina es necesario desarrollar una conciencia crítica de la experiencia y luchar contra las fuerzas que la alienan, que exige de cada uno de nosotros, en primer lugar, la reflexión: debemos reflexionar sobre nuestras propias experiencias y analizarlas desde diferentes perspectivas para comprender mejor nuestras propias acciones y pensamientos, así como las fuerzas sociales y políticas que los influyen (Benjamin 2008).

Pero no basta con reflexionar. Benjamin nos recuerda que esa reflexión es roma si no va acompañada de un conocimiento histórico, ya que es necesario comprender cómo el pasado influye en el presente y en nuestras experiencias; solo de esa manera podremos entender mejor las raíces de los problemas sociales y políticos actuales para encontrar soluciones razonables. Este conocimiento histórico debe ir acompañado de una conciencia de las desigualdades, puesto que es importante ser consciente de las desigualdades sociales y económicas y cómo estas afectan nuestras experiencias y las de los demás para actuar de manera más justa y solidaria; del mismo modo, la conciencia crítica de la experiencia está ligada a un análisis crítico de los *mass media*, de modo que analicemos críticamente la información que recibimos a través de los medios de comunicación y comprendamos cómo esta información está siendo filtrada y presentada, de suerte que nos formarnos una opinión más crítica y objetiva sobre los acontecimientos, así como a la acción política, que nos haga actores de cambio de las condiciones que alienan nuestra experiencia (Benjamin 2008).

Todo ello lleva a una relectura de su ensayo *Programa de una filosofía verdadera* (Benjamin 1991) como una invitación a repensar los retos que enmarcan

el fin de la modernidad y, en nuestro caso, un presente que está constreñido a un pensamiento estéril, tras un siglo de múltiples esfuerzos por escapar de la aceptación resignada del horizonte de una existencia inauténtica como el más natural para el desarrollo de la vida humana, y aquél en el que vamos a encontrar plenitud, en el que vamos a hallar la felicidad. De este ensayo resuena como un aforismo, entre enigmático y profético, las palabras con las que cierra el texto: “la experiencia es la pluralidad unitaria y continua del conocimiento” (Benjamin 1991, p. 84).

Así, una filosofía con aspiraciones de *therapeia* ante el síndrome del pensamiento estéril es aquella capaz de superar el ensueño de una racionalidad domesticada por los criterios de la cultura de masas, acrítica ante su presente y abúlica ante el esfuerzo de pasar de experimentar una vida abrumada por los resultados de la tecnociencia, a experimentar una existencia auténtica. De este modo, cualquier filosofía que busque salir del laberinto del pensamiento estéril debe orientar su potencial teórico a su *constitutividad* como pensamiento crítico. Para ello, y manteniendo como inspiración a Benjamin, debería tener presente como tarea el desmantelamiento conceptual de la triple raíz del pensamiento estéril desde un horizonte de autenticidad, de modo que sea capaz de responder a los desafíos culturales y políticos de nuestra sociedad; debe también ser crítica, y por lo tanto debe cuestionar las estructuras sociales de dominación; debe superar la etapa de ensoñación de la razón y ofrecer propuestas para configurar un horizonte social de justicia; debe ser un discurso en acción, de modo que combine teoría y praxis.

5. *Therapeia* ante el síndrome del pensamiento estéril: hacia una racionalidad existencial

Del mismo modo que el síndrome del pensamiento estéril está propio de un hombre-masa que cree poder alcanzar la felicidad sin pensar críticamente, podríamos decir lo mismo de la desconexión en su cotidianeidad entre racionalidad y sentido. Es más, es esta desconexión entre racionalidad y sentido lo que sustenta con más vigor la persistencia del pensamiento estéril como manera de sobrevivir -aunque sea malviviendo- en un presente abrumador y lo que consolida la percepción de desamparo ante un mundo que no se comprende y ante el que parece que cualquier pretensión de existencia auténtica es una quimera. Es necesario insistir, como se decía más arriba, que un pensamiento con aspiraciones de *therapeia* ante el síndrome del pensamiento estéril es aquella capaz de superar el ensueño de una racionalidad domesticada por

los criterios de la cultura de masas², acrítica ante su presente y abúlica ante el esfuerzo de pasar de experimentar una vida abrumada por los resultados de la tecnociencia, a experimentar una existencia auténtica.

Por ese motivo, y del mismo modo que encontramos en las propuestas de la escuela crítica una senda de superación del laberinto del pensamiento estéril, la filosofía del siglo XX ha ofrecido otra senda que vale la pena explorar con este mismo fin: la de la racionalidad existencial. Si una de las grandes preocupaciones de la filosofía contemporánea ha sido la de repensar la racionalidad, y una racionalidad crítica (y por lo tanto no meramente instrumental), otra es la de adentrarse en el ámbito del sentido; desde Husserl a Deleuze, pasando por Heidegger o Sartre, no ha dejado de ser un tema central en la renovación del pensamiento, y en buena medida constituye el nudo gordiano de la superación del pensamiento estéril.

Sin duda, este despertar de la ensoñación del pensamiento estéril de la mano de las aportaciones de la teoría crítica es bastante sanador, nos permite al menos desperezarnos y reconocer con claridad los efectos del síndrome (existencia inauténtica y falta de sentido), pero debemos avanzar un poco más, adentrándonos en la ardua tarea de pensar de una manera fecunda. Se trata de un tránsito de una racionalidad puramente lógica a una racionalidad existencial; en este tránsito parece un razonable compañero Heidegger, en sus reflexiones vertidas en *Qué significa pensar*:

Para poder llegar a este pensar, tenemos por nuestra parte, que aprender el pensar. ¿Qué es aprender? El hombre aprende en la medida en que su hacer y dejar de hacer los hace corresponder con aquello que, en cada momento, le es exhortado en lo esencial. A pensar aprendemos cuando atendemos a aquello que da que pensar. (...) Por esto ahora, y en lo sucesivo, a lo que siempre da que pensar, porque dio que pensar antes, a lo que antes que nada da que pensar y por ello va a seguir siempre dando que pensar lo llamaremos lo preocupante. ¿Qué es lo que es lo preocupante? ¿En qué se manifiesta en nuestro tiempo, un tiempo que da que pensar? Lo preocupante se muestra en que todavía no pensamos. Todavía no, a pesar de que el estado del mundo da que pensar cada vez más. Pero este proceso parece exigir más bien que el hombre actúe, en lugar de estar hablando en conferencias y congresos y de estar moviéndose en el mero imaginar lo que debería ser y el modo como debería ser hecho. En consecuencia falta acción y no falta en absoluto pensamiento (Heidegger 1994, p. 114).

² De forma general, los principales criterios de la cultura de masas serían la homogeneización cultural, el consumo pasivo y el entretenimiento superficial, la fragmentación de la experiencia y la atención y la comercialización de la cultura y de la vida cotidiana.

Lo que caracterizaría a la racionalidad existencial no son tanto los temas (vacío, rendimiento, falta de reconocimiento, ...) sino el horizonte desde el que se reflexiona sobre ellas, que en este caso es el de la búsqueda genuina de una existencia auténtica. Esto exige repensar la articulación entre libertad y experiencia en la realidad humana, en las personas. De este modo, uno de los síntomas más claros de la sociedad del pensamiento estéril es la fractura entre realidad y sentido, en tanto que la sociedad (de masas, de autoexplotación, de sometimiento acrítico a la tecnociencia) es cada vez más superficial y eficiente, hace más propicia la pérdida del sentido y la verdad en la vida humana. La racionalidad existencial se basa en una búsqueda de un sentido que va más allá de lo inmediato y lo superficial, en tanto que es una forma de racionalidad que busca una comprensión de la verdad en su dimensión ontológica y el significado que pueda tener la vida humana, y de manera más central, mi propia vida; así, la experiencia de la racionalidad existencial es una experiencia subjetiva, personal y única, cuya comprensión exige tiempo y atención, lo que la hace poco compatible con el tipo de vida del pensamiento estéril. Para redireccionar nuestra atención hacia lo que vale la pena pensar, el propio Heidegger hace una propuesta que sigue siendo estimulante casi un siglo después de haberla acuñado, el *Ereignis*, que nos muestra

(...) la íntima copertenencia entre hombre y ser. El ser es el éter que respira el hombre, explica Heidegger en Schelling. De la esencia de la libertad humana. A esto que allí se presiente y que es emergencia de una nueva dimensión que se perfila, más allá de toda determinación metafísica, lo denomina Ereignis. Lo que merece ser pensado, precisamente lo que hace insondable al pensar es este Ereignis que nos permite anticipar, en la constatación de la íntima relación de la técnica con el hombre, la íntima vinculación, también, entre el Dasein y el ser. Lo inicial del pensar que todavía no ha sido pensado mediante el pensar es precisamente que la verdad del ser es tanto el acaecimiento propicio como la retirada o la demora en la comparecencia del fundamento y el hombre que, como signo abierto, se encuentra en una permanente remisión recíproca con la verdad del ser. De nuevo, no es que el Ereignis sea sólo lo que merece ser pensado de lo todavía no pensado, sino el mismo pensamiento que se sabe pensamiento del ser (Chillón 2016, pp. 32-33).

Vale la pena, por lo tanto, reactualizar el potencial teórico de la propuesta del Ereignis como punto de inflexión para transitar a un pensamiento fecundo (Heidegger 2003) (Berciano 2002). *Ereignis*, para Heidegger, remite a un acontecimiento o una experiencia en la que el ser humano se conecta con su

verdadero ser y con el mundo, de modo que supera la vivencia del ser de los entes y orientando su pensamiento al ser en general (Heidegger 2003), con lo que su crítica a la racionalidad moderna se centra en que ha olvidado este acontecimiento y se ha enfocado en la aprehensión de los entes, lo que en última instancia conduce a la falta de sentido en la vida humana.

Tal como lo tematiza a lo largo de su obra, *Ereignis* no solo debe entenderse como acontecimiento, sino también como al proceso de “apropiación” o “pertenencia” en el cual el ser humano se relaciona con el mundo y con su propia existencia (Berciano 2002). De este modo, para Heidegger, *Ereignis* es el evento fundamental que permite al ser humano comprender su propia existencia y su relación con el mundo y, en este sentido, es origen y fundamento del ser humano y de su comprensión del mundo. La consecuencia más indeseada de la expansión de la cultura moderna es el olvido del ser, que lleva a su máxima expresión en la era del pensamiento estéril en que nos sentimos confortados en la experiencia del ser de los entes y en el que culturalmente aceptamos que el horizonte óptico de nuestro vivir es suficiente para satisfacer nuestros anhelos, para aspirar a la felicidad.

Sin embargo, no deberíamos caer en la trampa de pensar que en Heidegger, y solo en él, encontraremos la respuesta a la pregunta de cómo salir del laberinto del pensamiento estéril. La propuesta de Heidegger, junto a otras del existencialismo, nos resulta útil en tanto que se entrevera en el reto de profundizar en la experiencia como pluralidad unitaria y continua del conocimiento, lo que invita a explorar la potencia teórica de una racionalidad experiencial.

En consecuencia, podríamos asumir como guía de reorientación de la racionalidad en nuestro momento el análisis y la puesta a prueba de la potencia teórica de la racionalidad experiencial para dar cuenta de nuestro presente y para generar un pensamiento fecundo en las sociedades del conocimiento. Para ello, debería entrelazar una actitud genuinamente crítica con la pluralidad del conocimiento, lo que supone desbordar los límites de una racionalidad puramente lógica por una en que se articulen lo sensorial, lo emocional y lo racional para nutrir nuestra idea de experiencia; el resultado debería ser un rescate de existencia auténtica, en tanto que nos lanza al horizonte del sentido.

Aunque llegados a este punto probablemente nos venga a la mente *El error de Descartes* (Damasio 1996) como pista para conectar neurociencias y filosofía como punto de partida para desarrollar una forma más integral para abordar una innovadora filosofía del conocimiento, la propuesta de una racionalidad experiencial va más allá de éstas. De entre los autores que podríamos

considerar para ahondar en la potencia teórica de una racionalidad experiencial sobresalen, a mi modo de ver, Zubiri (1986, 1998) y Conill (1994) (1998) (2002) (2005). El caso de Zubiri es más lejano, no habla en su obra de algo así como una racionalidad experiencial, pero su propuesta de inteligencia sentiente se ajusta perfectamente al canon de ella; en el de Conill sí hay una revisión y desarrollo de los alcances de la racionalidad existencial (Conill 1998) (Conill 2005), que puede seguirse a lo largo de las últimas décadas; en ella supera la crítica de Damasio a la razón abstracta y desconectada de la emoción y la experiencia, al proponer la integración de razón y experiencia en un todo más complejo e interrelacionado (Conill 2016).

6. Conclusiones

Como se ha procurado sostener a lo largo de este artículo, la noción de “síndrome del pensamiento estéril”, es una metáfora que surge de la aplicación de los resultados de los excesos de la biotecnología en la “revolución verde”, que fabrica semillas que dan frutos, pero son estériles, en el fenómeno de la producción de un conocimiento estéril, en tanto que es materia prima para la economía del conocimiento pero que no llega a generar pensamiento fecundo, en tanto que no es un pensar reflexivo, el pensar más pensante. Por todo ello:

- a. El pensamiento estéril es un obstáculo para el desarrollo de una reflexión filosófica enriquecedora y crítica: el pensamiento estéril, caracterizado por la falta de originalidad, la repetición de ideas preconcebidas y la falta de profundidad en la reflexión, limita la capacidad de la filosofía para generar nuevos conocimientos y perspectivas. Este tipo de pensamiento es en buena medida resultado de una simplificación excesiva de conceptos complejos o de una adhesión acrítica a las ideas dominantes.
- b. La cultura postmoderna de masas y la influencia de las redes sociales delimitan el ámbito en que se desarrolla el síndrome del pensamiento estéril: la sociedad de masas, tanto en su forma física como virtual, puede fomentar la homogeneización cultural, el consumo pasivo y el entretenimiento superficial. Estos aspectos de la cultura de masas

tienden a fragmentar la experiencia y a distraer la atención, lo que a su vez contribuyen a la consolidación del pensamiento estéril.

- c. La reivindicación de la racionalidad experiencial y la teoría crítica suponen dos vías eficaces para superar el pensamiento estéril y promover un pensamiento más fecundo: la adopción de una racionalidad experiencial, que valora la experiencia personal y la pluralidad de perspectivas es prometedora para superar el pensamiento estéril. Si además se conjuga con la teoría crítica, que cuestiona las estructuras sociales de dominación y busca la justicia social, se convierte en una herramienta eficaz para revitalizar el pensamiento filosófico.
- d. Todo esto promueve las condiciones para el impuso de una reflexión filosófica enriquecedora que sale de lo óntico y retoma una experiencia ontológica del ser, de modo que nos reorienta en el ámbito del sentido para refinar nuestra conexión con nuestra propia existencia y con la comprensión de la realidad desde una perspectiva personal.
- e. Del mismo modo, la salida del laberinto del síndrome del pensamiento estéril nos lleva a explorar la pluralidad unitaria del conocimiento, es decir, reconocer la diversidad de enfoques y disciplinas en la búsqueda de un conocimiento más completo y enriquecedor. Esto implica abrirse a diferentes perspectivas filosóficas, científicas, artísticas y culturales, y buscar la integración de estas diversas formas de conocimiento para obtener una comprensión más profunda de la realidad, lo que en última instancia supone retomar los elementos más prometedores de la crítica postmoderna a los sistemas de pensamiento “fuerte” típicamente modernos, al procurar una indagación interdisciplinaria de la experiencia.

- f. Con todo ello, se espera proseguir esta línea de indagación teórica, considerando que una de las vías más eficaces para hacerlo es la que se enmarca en cierto horizonte fenomenológico, en diálogo con Heidegger, pero buscando ir más allá de él. En este sentido se considera que un diálogo desde la inteligencia sentiente de Zubiri o desde la preocupación por la razón experiencial de Conill cuenta con suficiente potencia teórica para desarrollar una aportación significativa sobre la idea filosófica de experiencia en la sociedad del conocimiento.

Referencias

- Ball, S. (2013), “Performatividad y fabricaciones en la economía educacional: rumbo a una sociedad performativa”, *Pedagogía y Saberes*, vol. 38, pp. 103-113. <https://doi.org/10.17227/01212494.38pys103.113>
- Bengoetxea, J. B., (2022), “Desmontando a Han: F-Palabrería, Sociedades Cerradas y Transparencia”, *SCIO*, vol. 22, pp.179–207.
- entrada—, (1991), “Sobre el programa de la filosofía venideras”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos: Iluminaciones IV*, Taurus, Madrid, pp. 75-84.
- , (2003), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Itaca, México.
- , (2008), “Sobre el concepto de historia”, en *Obras I/2*, Abada, Madrid, pp. 303-318.
- , (2012a), *Escritos políticos*, Abada, Madrid.
- , (2012b), *Angelus novus*, Comares, Granada.
- Berciano, M., (2002), “Ereignis: La clave del pensamiento de Heidegger”, *Thémata*, vol 28, pp. 47-69.
- Blanco, D., Fernández, D., Pérez Tapias, J. A., Sáez Rueda, L. (1994), *Discurso y realidad: En debate con K.-O. Apel*, Trotta, Madrid.
- Bradbury, R., (2012), *Fahrenheit 451*, Debolsillo, Barcelona.
- Cabañas, E. e Illouz, E., (2019), *Happycracia: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*, Paidós, Barcelona.
- Chillón Lorenzo, J. M., (2016), “Heidegger y lo insondable del pensar”, *Logos*, vol 49, 21-42.
- Conill, J., (1994), “Hermenéutica antropológica de la razón experiencial” en D. Blanco et al. 1994, *Discurso y realidad: En debate con K.-O. Apel*, pp. 131-143.
- , (1998), “Concepciones de la experiencia”, *Diálogo filosófico*, vol. 41, pp.148-169.
- , (2002), “Razón experiencial y ética metafísica en Ortega y Gasset”, *Revista de Estudios Orteguianos*, vol. 7, pp. 95-117.

- , (2005), “Analítica hermenéutica de la razón experiencial tras la genealogía nietzscheana”, *Diálogo filosófico*, vol. 61, pp. 29-43.
- , (2016), “¿Neurofilosofía en perspectiva zubiriana?”, *Arbor*, vol. 192 (780), a326.
- Crowther, P., (2003) “From civilization to postmodernity: A context for foundational philosophy”, en *Philosophy after postmodernism*, Routledge, pp. 40-56. <https://doi.org/10.4324/9780203416389-6>
- Damasio, A. R., (1996), *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano*, Crítica, Barcelona.
- Dupre, S. y Somsen, G., (2019), “The history of knowledge and the future of knowledge societies”, *Berichte Zur Wissenschaftsgeschichte*, 42(2-3), 186-199. <https://doi.org/10.1002/bewi.201900006>
- Echeverría, J., (1999), *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, Destino, Madrid.
- Galparsoro, J. I., (2017), “Big Data y Psicopolítica. Vía de escape: de la vida calculable a la vida como obra de arte”, *Dilemata*, vol 24, pp. 25–43.
- Habermas, J., (1986a), *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- , (1986b), *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.
- , (2001), *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus Humanidades, Madrid.
- , (2003), *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona.
- Han, B., (2013), *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona.
- , (2014), *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Herder, Barcelona.
- , (2019), *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona.
- , (2022), *La sociedad paliativa*, Herder, Barcelona.
- Heidegger, M., (1994). “Qué quiere decir pensar”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal *Conferencias y artículos*, pp. 113-125.
- , (2003), *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires.
- Hernanz, J., (2012), *Una guía de orientación en el presente. Hitos para comprender la tecnociencia en la sociedad del conocimiento*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- Honneth, A., (1997), *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona.
- , (2011), *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid.
- , (2019), *Reconocimiento: Una historia de las ideas europeas*, Akal, Madrid.
- Huxley, A., (2004), *Un mundo feliz*, Debolsillo, Barcelona.
- Muñoz, A. M. C., Bohórquez, M. O. y Díaz, G. A. T., (2022), “Sociedad del conocimiento y sociedad de la información: Dos paradigmas para un mismo referente epistemológico para el avance científico y tecnológico”, en *Revista de Filosofía*, 39(102), pp. 332-345. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7045609>
- Nietzsche, F., (1981), *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid.
- ONU (2023), *Día internacional de la felicidad*. Disponible en <https://www.un.org/es/observances/happiness-day>
- Real Academia Española (2022) “Síndrome”, en *Diccionario de la lengua española*. Disponible en <https://dle.rae.es/s%C3%ADndrome>

- Sanz, T., (2013), *Transgénicos y patentes, punto de vista jurídico*, Universidad del País Vasco. Disponible en <https://www.ehu.es/ehusfera/derecho-administrativo/files/2013/06/Transge77%CC%81nicos-y-patentes.pdf>
- Wessels, B., Finn, R. L., Wadhwa, K., Sveinsdottir, T., Bigagli, L., Nativi, S., y Noorman, M., (2017), “Defining a ‘knowledge society.’”, en *Open Data and the Knowledge Society*, University Press, Amsterdam, pp. 25–44. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1pk3jhq.6>
- Zamora, J., (2022), “El infierno de Byung-Chul Han o cómo extraviarse en el bosque del pensamiento crítico”, *SCIO*, vol. 22, pp. 157–177.
- Žižek, S., (2004), *Ideología: Un mapa de la cuestión*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , (2005), *La suspensión política de la ética*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , (2008), *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, Madrid.
- Zuboff, S., (2020), *La era del capitalismo de la vigilancia: La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*, Planeta, Barcelona.
- Zubiri, X., (1986), *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid.
- , (1998), *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, Alianza, Madrid.

Stoa

Vol. 14, no. 28, pp. 61-76

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2759>

UNA JERARQUÍA DE LÓGICAS TERMINISTAS

A Hierarchy of Term Logics

J. MARTÍN CASTRO-MANZANO
UPAEP, México
jmcmanzano@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-2227-921X

RESUMEN: La combinación de lógicas se realiza típicamente entre sistemas fregeanos-tarskianos-kripkeanos, pero dado que la lógica no necesita estar restringida a esta visión heredada, en este trabajo presentamos una jerarquía de lógicas sommersianas con especial énfasis en lógicas no-normales. Como resultado, obtenemos una matriz de sistemas lógicos que se pueden clasificar no sólo por su nivel de expresividad, sino también por su nivel de normalidad.

PALABRAS CLAVE: Lógica de términos · combinación de lógicas · lógica no-clásica.

ABSTRACT: The combination of logics is typically performed between Fregean-Tarskian-Kripkean systems, but since logic needs not be restricted to this received view, in this contribution we show a hierarchy of non-normal Sommersian logics. As a result, we obtain a matrix of logical systems that can be arranged not just in terms of their expressive power, but also in terms of their normality.

KEYWORDS: Term logic · combination of logics · non-classical logic.

Recibido el 23 de marzo de 2023
Aceptado 3 de agosto de 2023

1. Introducción

Como hemos dicho en otro lugar, combinar lógicas es una práctica habitual y, sin embargo, es un ejercicio que sigue siendo necesario. Es un hábito en el sentido de que usamos lógicas combinadas prácticamente todo el tiempo, pero también es un imperativo porque es un requisito para resolver problemas (Blackburn y de Rijke, 1997). La combinación de lógicas, no obstante, se realiza típicamente entre sistemas fregeanos-tarskianos-kripkeanos (Goguen y Burstall, 1984; Gabbay, 1998; Sernadas, Sernadas, Rasga y Coniglio, 2009; Sernadas, Sernadas y Rasga, 2011), pero como la lógica no necesita estar restringida a esta visión heredada (Sommers, 1982; Englebretsen, 1996; Kreeft y Dougherty, 2004; Moss, 2015; Woods, 2016; Englebretsen, 2017), en otro lugar hemos ofrecido una combinación de lógicas de términos sommersianas para modelar varios aspectos del razonamiento en lenguaje natural (Castro-Manzano, 2022a; 2022b).

Con todo, las lógicas que hemos combinado previamente son lógicas que podríamos clasificar como “normales” en la medida en que están diseñadas para modelar ciertos aspectos típicos del lenguaje natural; no obstante, haciendo un ejercicio de combinatoria, podemos encontrar más lógicas sommersianas: en este trabajo presentamos una jerarquía de estas lógicas y prestamos atención a algunas lógicas sommersianas no-normales. Como resultado, obtenemos una matriz de sistemas lógicos que se pueden clasificar no sólo por su nivel de expresividad, sino también por su nivel de normalidad.

Para alcanzar estas metas hemos dividido el trabajo en tres partes. Primero ofrecemos unos preliminares históricos y formales para motivar el estudio; después presentamos la jerarquía de nuestro interés; y por último, cerramos con un resumen para mostrar en qué sentido una contribución como esta promueve la investigación del razonamiento en lenguaje natural utilizando herramientas formales allende las lógicas habituales de primer orden, lo cual muestra que no sólo no necesitamos restringirnos a sistemas de impronta fregeana-tarskiana-kripkeana para hacer lógica, sino que las lógicas de términos, lejos de estar superadas, están en proceso de franco renacimiento y que su acta de defunción es *fake*.

2. Preliminares

Pero antes de exponer la jerarquía de nuestro interés y definir en qué consisten las lógicas sommersianas normales (mediante la exposición de sus lenguajes

y sus bases deductivas), parece pertinente ofrecer un contexto más general sobre el origen y la cualidad de las lógicas sommersianas.

2.1. Lógicas sommersianas

En términos generales, la *raison d'être* de la lógica, como disciplina, es el estudio de la inferencia dentro de algún lenguaje, y para estudiar la inferencia en este sentido es costumbre utilizar, como sistema, lógica clásica, una lógica definida mediante un lenguaje de primer orden. El origen de este hábito tiene una interesante historia (Eklund, 1996) relacionada con las ventajas representacionales que ofrecen los lenguajes de primer orden sobre los sistemas tradicionales;¹ sin embargo, incluso si este estándar sintáctico —el de usar sistemas de primer orden— es común cuando enseñamos, investigamos o aplicamos lógica —después de todo, esta es la visión heredada de la lógica—, esta aproximación a la lógica nos puede resultar familiar, pero eso no la hace natural. Woods (2016, p. 404) comenta (la traducción es nuestra):

No es ningún secreto que la lógica clásica y sus variantes principales no son muy buenas para la inferencia humana como de hecho se desarrolla en las condiciones de la vida real —en la vida aterrizada, por así decirlo. No es sorprendente. El razonamiento humano no es para lo que estaban destinadas las lógicas ortodoxas modernas. Las lógicas de Frege, y Whitehead y Russell fueron diseñadas específicamente para pacificar la perturbación filosófica en los fundamentos de las matemáticas, en particular, pero no limitado a, los problemas ocasionados por la paradoja de los conjuntos en su aplicación a la aritmética transfinita.

Es casi una perogrullada afirmar que la lógica clásica es fundamental para el estudio de la inferencia en general, pero no deja de sorprendernos que, a pesar de su propósito original en los fundamentos de las matemáticas, se utilice constantemente como herramienta *bona fide* para representar inferencia

¹ Hacia 1860, Augustus De Morgan ya había señalado la incapacidad de la lógica aristotélica de términos para modelar relaciones (De Morgan, 1864). En 1900 Russell popularizó la idea de que los límites del programa lógico tradicional se debían a un compromiso con una sintaxis ternaria de sujeto, cópula y predicado (Russell, 1900). En 1930, Carnap generalizaría este juicio a toda la lógica tradicional afirmando que su sintaxis disponible era únicamente predicativa (Carnap, 1930); y más tarde Geach argumentaría que, entre otras cosas, debido al problema de homogeneidad de términos, entre la lógica de términos aristotélica y la lógica genuina (i.e. la lógica fregeana de primer orden) sólo puede haber guerra (Geach, 1962).

en lenguaje natural, como discutiría Englebretsen (1996). Ciertamente, esto no debería ser una revelación porque sabemos que la lógica clásica ha sido desarrollada principalmente “con aplicaciones matemáticas en mente” (Smith, 1917, p. 4) pero el problema es que, como diría Kreeft, la lógica se hizo para las personas y no a la inversa (Kreeft y Dougherty, 2004, p. 23). Por supuesto, no estamos afirmando que la lógica clásica y sus hazañas estén en el camino de la perdición. Todo lo contrario. Pero desde nuestro punto de vista, si la lógica trata de la inferencia en algún lenguaje, la lógica no necesita abandonar los sistemas tradicionales.

Y no lo ha hecho. Más cerca de Aristóteles que de Frege, Fred Sommers abogó por una revisión de la lógica tradicional bajo el supuesto de que la lógica tiene que tratar principalmente con el lenguaje natural. Así, desde finales de la década de 1960, Sommers desarrolló tres proyectos en ontología, semántica y lógica que se convirtieron, respectivamente, en una teoría de categorías, una teoría de la verdad y una teoría lógica conocida como Lógica de Términos y Funtores (Sommers, 1982; Englebretsen, 1996). Esta lógica es un álgebra más-menos —una “lógibra”— que utiliza términos, al estilo aristotélico, en lugar de elementos del lenguaje de primer orden, como variables o cuantificadores. Una lógica sommersiana es una lógica de este tipo, una lógica de términos diseñada con este espíritu.

Desde entonces, se han desarrollado varias lógicas sommersianas. A continuación exponemos cinco de ellas.

2.2. La lógica de términos asertórica

La primera lógica sommersiana normal que consideraremos es la lógica de términos asertórica, (TFL^α de ahora en adelante) una lógica que captura una noción básica de aserción usando enunciados categóricos (Sommers, 1982; Englebretsen, 1996). Un enunciado categórico es un enunciado de la forma

(Cantidad S Cualidad P)

donde

Cantidad = {Todo, Algún},
Cualidad = {es, no es},

y S y P son términos-esquema. Formalmente, decimos que un enunciado categórico (en TFL^α) es un enunciado de la forma $\pm S \pm P$, donde \pm es una abreviatura de los funtores $+$ y $-$, y S y P son términos-esquema.² Dado este lenguaje (digamos, $L_{TFL^\alpha} = \langle T, \pm \rangle$, donde $T = \{A, B, C, \dots\}$ es un conjunto de términos, y \pm es una abreviatura de los funtores $+$ y $-$), TFL^α ofrece una noción de validez básica usando las reglas (1) y (2) como sigue: un silogismo es válido (en TFL^α) si y sólo si (1) la suma algebraica de las premisas es igual a la conclusión, y el número de conclusiones particulares (esto es cero o uno) es igual al número de premisas particulares (Englebretsen, 1996, p. 167). Estos componentes —el lenguaje y la definición de validez— definen la lógica de términos asertórica $TFL^\alpha = \langle L_{TFL^\alpha}, (1, 2) \rangle$, donde “(1, 2)” representa las reglas (1) y (2).³

2.3. La lógica de términos numérica

La lógica de términos numérica de Murphree (TFL^V) es una lógica de términos que captura numeracidad mediante el uso de cuantificadores numéricos (Murphree, 1998). En esta lógica, un enunciado numérico es un enunciado de la forma

$\langle \text{Cantidad } n \text{ S Cualidad } P \rangle$

donde

$\text{Cantidad} = \{\text{Todo, Todo excepto, A lo sumo, Al menos, } \dots, \text{Algún}\},$
 $\text{Cualidad} = \{\text{es, no es}\},$
 $n \in \mathbb{R},$

² A diferencia de una lógica de impronta fregeana como la lógica clásica, una lógica sommersiana es una lógica que utiliza términos, al modo aristotélico, en lugar de elementos lingüísticos de primer orden como variables o cuantificadores. Los términos son los elementos en los que se puede dividir un enunciado declarativo, a saber, aquello que se predica de algo (*i.e.* el predicado) y aquello de lo que se predica algo (*i.e.* el sujeto), como sugirió Aristóteles (*Pr. An.* A1, 24b16-17); mientras que los funtores son expresiones lógicas. Como explica Englebretsen (1996), un término puede estar formado por el uso de una sola palabra o un complejo de palabras. En español, por ejemplo, *inteligente* y *persona* son términos, así como *enseñó a Platón* o *en el ágora* son términos. Los términos, pues, son lo que en la escolástica se conocía como *categoremata*; mientras que los funtores son *sincategoremata*, es decir, expresiones que no son términos pero que se usan para convertir términos en términos complejos. En español, por ejemplo, *y*, *o*, *sólo si*, *si... entonces*, *todo*, *algún*, *no* y *es* son funtores.

³ Dada esta breve exposición, alguien podría pensar que la noción de validez para estas lógicas está restringida o limitada a inferencias monádicas o silogísticas, pero esa sería una conclusión apresurada, ya que podemos extender dicha noción de validez para cubrir inferencias singulares, relacionales y compuestas mediante la ampliación de sus reglas de inferencia (Englebretsen, 1996) o implementando métodos de prueba arborescentes (Castro-Manzano, 2018).

y S y P son términos-esquema. Formalmente, dado que TFL^V es una extensión conservativa de TFL^α , decimos que un enunciado numérico en TFL^V es un enunciado de la forma $\pm_n S \pm P$ donde \pm son funtores, $n \in \mathbb{R}$, y S y P son términos-esquema. En consecuencia, dado este lenguaje (i.e. $L_{\text{TFL}^V} = \langle T, \pm, \mathbb{R} \rangle$), TFL^V ofrece la siguiente noción de validez: un silogismo es válido (en TFL^V) si y sólo si (1) la suma algebraica de las premisas es igual a la conclusión, (2) el número de conclusiones particulares (esto es, cero o uno) es igual al número de premisas particulares, y (3) o bien (a) el valor de la conclusión universal es igual a la suma de los valores de las premisas universales, o (b) el valor de la conclusión particular es igual a la diferencia de la premisa universal menos la particular. Como con la lógica anterior, estos componentes definen la lógica de términos numérica $\text{TFL}^V = \langle L_{\text{TFL}^V}, (1, 2, 3) \rangle$.

2.4. La lógica de términos modal

La lógica de términos modal de Englebretsen (TFL^μ) captura modalidad extendiendo TFL^α con los operadores modales \square y \diamond (Englebretsen, 1988). Entonces, dado un término arbitrario T , TFL^μ permite las siguientes combinaciones: $+\square+T$ (i.e. $\square+T$), $+\square-T$ (i.e. $\square-T$), $-\square+T$ (i.e. $-\square T$), $-\square-T$ y, como es usual, el operador \diamond se define como $-\square-$. Así, podemos decir que un enunciado modal *de dicto* es un enunciado de la forma

$$\langle \text{Modalidad (Cantidad } S \text{ Cualidad } P) \rangle;$$

y un enunciado modal *de re* es un enunciado de la forma

$$\langle \text{Cantidad } S \text{ Calidad Modalidad } P \rangle$$

donde:

$$\begin{aligned} \text{Modalidad} &= \{\square, \diamond\}, \\ \text{Cantidad} &= \{\text{Todo}, \text{Algún}\}, \\ \text{Cualidad} &= \{\text{es}, \text{no es}\}, \end{aligned}$$

y S y P son términos-esquema. Así, formalmente, un enunciado modal en TFL^μ es un enunciado de la forma $\mu(\pm S \pm P) | \pm S \pm P | \pm S \pm \mu P$ donde \pm son funtores, μ es un operador modal, y S y P son términos-esquema. Y así, dado este lenguaje (i.e. $L_{\text{TFL}^\mu} = \langle T, \pm, M \rangle$, donde $M = \{\square, \diamond\}$), tenemos la siguiente noción de validez: un silogismo es válido (en TFL^μ) si y sólo si (1) la suma algebraica de las premisas es igual a la conclusión, (2) el número de

conclusiones particulares (esto es, cero o uno) es igual al número de premisas particulares, (4) la conclusión no es más fuerte que cualquier premisa (*peiolem*),⁴ y (5) el número de premisas *de dicto*- \diamond no es mayor que el de conclusiones *de dicto*- \diamond . La lógica resultante es la lógica de términos modal $TFL^\mu = \langle L_{TFL^\mu}, (1, 2, 4, 5) \rangle$.

2.5. La lógica de términos relevante

La lógica de términos relevante (TFL^P) es una extensión de TFL^α que captura una noción de relevancia siguiendo algunas ideas del sentido aristotélico de relevancia causal (Castro-Manzano, 2022c). En esta lógica decimos que un enunciado relevante es un enunciado de la forma

(Cantidad S Cualidad P Bandera)

donde:

Cantidad = {Todo, Algún},

Cualidad = {es, no es},

Bandera = $\{p_i, c\}$ para $i \in \{1, 2, 3, \dots\}$ es un conjunto de banderas (de premisa o conclusión),

y S y P son términos-esquema. Formalmente, decimos que un enunciado relevante en TFL^P es un enunciado de la forma $\pm S \pm P_f$ donde \pm son funtores, S y P son términos-esquema y f es una bandera. Con este lenguaje (*i.e.* $L_{TFL^P} = \langle T, \pm, B \rangle$, donde B es un conjunto de banderas), TFL^P ofrece una noción de validez de la siguiente manera: un silogismo es válido (en TFL^P) si y sólo si (1) la suma algebraica de las premisas es igual a la conclusión, (2) el número de conclusiones particulares (esto es, cero o uno) es igual al número de premisas particulares, y (6) todas las banderas de las premisas se reclaman para llegar a la conclusión mientras que las banderas de la conclusión son diferentes a las banderas de las premisas. La lógica resultante es la lógica de términos relevante $TFL^P = \langle L_{TFL^P}, (1, 2, 6) \rangle$.

⁴ Según Englebretsen (1988), existe una transitividad o “fuerza” de los operadores modales de tal manera que $\Box T$ implica $T\Box$, $T\Box$ implica T , T implica $\Diamond T$, y $\Diamond T$ implica $T\Diamond$. Así pues, un primer término (o enunciado) es más fuerte que un segundo término (o enunciado) si y sólo si el primero implica al segundo pero no al revés. La intuición es que una condición necesaria para la validez de cualquier silogismo es que la conclusión no puede exceder en información a ninguna premisa. La escolástica llamaba a esta regla *peiolem* por *peiolem semper sequitur conclusio partem*.

2.6. Una lógica de términos sintética

Pues bien, dada la estructura de cada una de estas lógicas normales, podemos combinarlas por adición (*joint-combination*) y sustracción (*meet-combination*) de elementos lingüísticos y reglas de tal forma que $\langle \text{TFL}_s, \subseteq \rangle$ es una jerarquía de lógicas sommersianas normales donde $\text{TFL}_s = \{ \text{TFL}^\alpha, \text{TFL}^{\alpha\nu=\nu}, \text{TFL}^{\alpha\mu=\mu}, \text{TFL}^{\alpha\rho=\rho}, \text{TFL}^{\alpha\nu\mu=\nu\mu}, \text{TFL}^{\alpha\nu\rho=\nu\rho}, \text{TFL}^{\alpha\mu\rho=\mu\rho}, \text{TFL}^{\alpha\nu\mu\rho=\nu\mu\rho} \}$ (Figura 1) (Castro-Manzano, 2022a; 2022b).

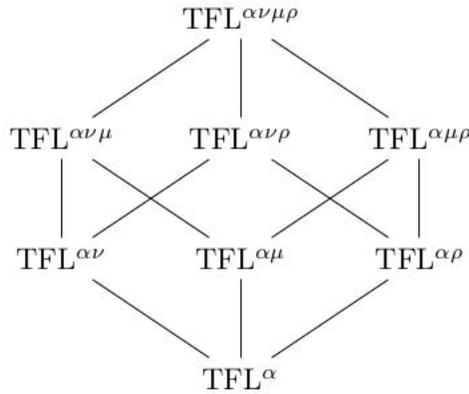


Figura 1: Una jerarquía de lógicas sommersianas normales (Castro-Manzano, 2022a; 2022b).

En la lógica superior de esta jerarquía, $\text{TFL}^{\alpha\nu\mu\rho}$, un enunciado sintético es un enunciado de la forma $\mu(\pm_n S \pm P)_f | \pm_n S \pm P_f | \pm_n S \pm \mu P_f$ donde μ son modalidades, \pm son funtores, $n \in \mathbb{R}$, f es una bandera, y S y P son términos-esquema. Por lo tanto, la lógica resultante es una lógica sintética que captura aserción, numeracidad, modalidad y relevancia de manera simultánea: $\text{TFL}^{\alpha\nu\mu\rho} = \langle L_{\text{TFL}^{\alpha\nu\mu\rho}}, (1, 2, 3, 4, 5, 6) \rangle$ (Castro-Manzano, 2022a; 2022b); y así, en suma, con estas lógicas sommersianas normales podemos modelar inferencias asertóricas (Cuadro 1), numéricas (Cuadro 2), modales (Cuadro 3), relevantes (Cuadro 4) o sintéticas (Cuadro 5).

Enunciado	TFL ^α
1. Todo M es P	$-M + P$
2. Todo S es M	$-S + M$
∴ Todo S es P	$-S + P$

Cuadro 1. Una inferencia asertórica

Enunciado	TFL ^ν
1. Todos excepto 11 M son P	$-_{11}M + P$
2. Al menos 30 S son M	$+_{30}S + M$
∴ Al menos 19 S son P	$+_{19}S + P$

Cuadro 2. Una inferencia numérica

Enunciado	TFL ^μ
1. Todo M es necesariamente P	$-M + \square P$
2. Todo S es M	$-S + M$
∴ Todo S es necesariamente P	$-S + \square P$

Cuadro 3. Una inferencia modal

3. Una jerarquía de sistemas

Hasta aquí tenemos una jerarquía de lógicas sommersianas normales, pero ¿qué hay en el lado oscuro de la luna? Haciendo un simple ejercicio de combinatoria sobre el conjunto de reglas de inferencia podemos encontrar, por lo menos, 64 lógicas sommersianas de las cuales sólo ocho son normales (Figura 2): centremos nuestra atención, por tanto, en algunos sistemas no-normales. Así, sin ánimo de ser exhaustivos, pero con el propósito de ilustrar algunos as-

⁴ En este punto alguien podría preguntarse, y con razón, cuál es la diferencia entre la inferencia del Cuadro 1 y la del Cuadro 4 porque son las mismas. Y la respuesta a esta pregunta es precisamente esa: son las mismas; pero eso es una virtud de los ejemplos (porque ambos son silogismos genuinos *ex professo*), y no un vicio de la lógica o la exposición. Para ilustrar este punto consideremos, por mor de comparación, una inferencia causalmente irrelevante pero que preserva verdad, a saber, una *petitio*. Claramente, *petitio* no es un silogismo (porque tiene una sola premisa) y sin embargo cumple con las condiciones (1) y (2) de TFL^α, es decir, es válido en TFL^α pero, seguramente, no puede ser causalmente relevante, ya que la premisa es igual a la conclusión. Ahora bien, dado que la relevancia aristotélica requiere que premisas y conclusiones sean disjuntas (*Tópicos* 100a25-26, *Elencos Sofistas* 165a1-2, *Pr. An.* 24b19-20, *Pos. An.* 1, III, 72b25-32), el uso de banderas nos permite determinar que incluso si *petitio* preserva verdad, no cumple la condición (6) de relevancia causal, pues las banderas de la conclusión no son diferentes a las banderas de las premisas. Una discusión completa sobre este tema se da en otro lugar: (Castro-Manzano, 2022c).

Enunciado	TFL ^P
1. Todo M es P	$-M + P_{p_1}$
2. Todo S es M	$-S + M_{p_2}$
\therefore Todo S es P	$-S + P_c$

Cuadro 4. Una inferencia relevante⁴

Enunciado	TFL ^{$\alpha\nu\mu\rho$}
1. Necesariamente todos excepto 2 A dan 4 B a algún C	$\Box(-_2A + (+G +_4 B + C))_{0p_1}$
2. Al menos 5 D son necesariamente A	$+_5D + \Box A_{0p_2}$
3. Todo B es E	$-_0B + E_{0p_3}$
\therefore Posiblemente 3 D dan 4 E a alguna posible C	$\Diamond(+_3D + (+G +_4 E + \Diamond C))_{0c}$

Cuadro 5. Una inferencia sintética (Castro-Manzano, 2022a; 2022b)⁵

pectos interesantes de esta jerarquía, consideremos las lógicas TFL ^{\emptyset} , TFL¹, TFL², TFL¹²⁵.

3.1. Un sistema trivial

El sistema trivial es el sistema \emptyset —el sistema sin reglas— en el que toda inferencia es correcta. En este sistema todo se sigue de todo. Como ejemplo, consideremos instancias de tres inferencias extrañas: *ex verum falso* (Cuadro 6a), *ex verum quodlibet* (Cuadro 6b) y *petitio principii* (Cuadro 6c).

Ex verum falso (*i.e.* de lo verdadero se sigue lo falso) es una inferencia extraña en la medida en que permite inferencias que van en contra de nuestras intuiciones y definiciones típicas de validez, a saber, que es imposible que de lo verdadero se siga lo falso. *Ex verum quodlibet* (*i.e.* de lo verdadero se sigue cualquier cosa) es extraña porque parece atentar contra otra intuición básica y clásica: que de lo falso se sigue cualquier cosa. Y por último, *petitio principii* (*i.e.* petición de principio) es extraña porque aunque es válida en el sentido clásico de validez, no resulta causalmente explicativa.

3.2. Un sistema reflexivo

Ahora bien, aunque en sentido estricto todas las lógicas básicas que no son triviales (*i.e.* TFL¹ a TFL⁶) son reflexivas, nos enfocaremos en el sistema que hace uso de la regla 1 (TFL¹), la regla de sumatoria, a saber, que la suma

⁵ En este ejemplo consideramos una inferencia con más de dos premisas que incluye aserción (más relaciones binarias), numeracidad (tanto excepcional como no excepcional), modalidad (tanto *de dicto* como *de re*) y relevancia causal.

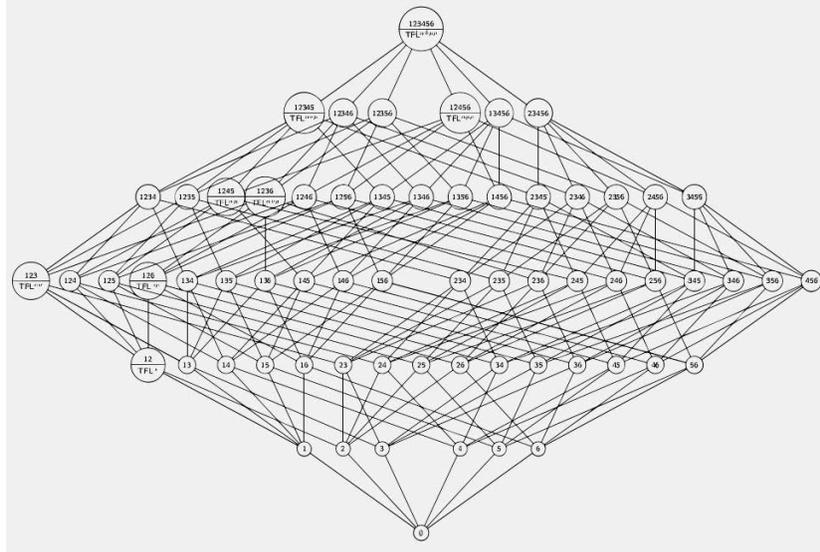


Figura 2: Una jerarquía de lógicas sommersianas.

Enunciado	TFL $^{\emptyset}$	Enunciado	TFL $^{\emptyset}$	Enunciado	TFL $^{\emptyset}$
1. Todo S es S	$-S + S$	1. Todo S es S	$-S + S$	1. Todo S es S	$-S + S$
\therefore Algún S no es S	$+S - S$	\therefore Algún P no es Q	$+P - Q$	\therefore Todo S es S	$-S + S$
a		b		c	

Cuadro 6. Tres inferencias extrañas

algebraica de las premisas es igual a la conclusión. En este sistema se permiten inferencias como las del Cuadro 7 y que, por cierto, van más allá de *petitio principii* (Cuadro 7a).

Claramente, *petitio principii* (Cuadro 7a) es una inferencia que preserva reflexividad. La inferencia en el Cuadro 7b, sin embargo, es más extraña en virtud de que permite pasar de un enunciado universal afirmativo a uno particular negativo; mientras que la inferencia del Cuadro 7c hace la reversa: nos permite pasar de un particular negativo a un universal afirmativo.

3.3. Un sistema ordenado por cantidad

En el sistema TFL² el número de conclusiones particulares (esto es, cero o uno) es igual al número de premisas particulares, de tal manera que las inferencias están ordenadas por cantidad. Así, en este sistema todo se sigue

Enunciado	TFL ¹	Enunciado	TFL ¹	Enunciado	TFL ¹
1. Todo S es P	$-S+P$	1. Todo S es P	$-S+P$	1. Todo S es P	$-S+P$
\therefore Algún S no es S	$+S-S$	\therefore Algún P no es S	$+P-S$	\therefore Todo S es P	$-S+P$
a		b		c	

Cuadro 7. Tres inferencias reflexivas

de todo bajo la condición de que el número de premisas particulares sea igual al de conclusiones particulares (Cuadro 8).

Las inferencias de los Cuadros 8a y 8b son inferencias irrelevantes que preservan el criterio de cantidad; la del Cuadro 8c es, nuevamente, una *petitio principii*.

Enunciado	TFL ²	Enunciado	TFL ²	Enunciado	TFL ²
1. Todo S es P	$-S+P$	1. Algún S es P	$+S+P$	1. Todo S es P	$-S+P$
\therefore Ningún A es B	$-A-B$	\therefore Algún A es B	$+A+B$	\therefore Todo S es P	$-S+P$
a		b		c	

Cuadro 8. Tres inferencias ordenadas por cantidad

3.4. Un sistema modal no-normal

Consideremos ahora el sistema TFL¹²⁵ en el que se cumplen las condiciones de sumatoria, cantidad y modalidad con enunciados problemáticos *de dicto* (Cuadro 9).

Enunciado	TFL [∅]	Enunciado	TFL [∅]
1. Todo M es P	$-M+P$	1. Posiblemente todo M es P	$\diamond(-M+P)$
2. Posiblemente todo S es M	$\diamond(-S+M)$	2. Todo S es M	$-S+M$
\therefore Posiblemente todo S es P	$\diamond(-S+P)$	\therefore Posiblemente todo S es P	$\diamond(-S+P)$
a		b	

Cuadro 9. Dos inferencias con modalidad problemática *de dicto*

Las inferencias del Cuadro 9 son interesantes porque aunque cumplen con las reglas 1, 2 y 5, no pueden ser clásicamente válidas; con todo, tampoco son tan extrañas como las inferencias que podríamos producir en TFL[∅], TFL¹ o TFL². Esto nos permite inducir que los sistemas de las jerarquías se pueden ordenar no solo con respecto a su nivel, sino con respecto a su normalidad. Volveremos a esto más adelante.

4. Comentarios finales

Como hemos dicho antes, aunque la combinación de lógicas se realiza típicamente entre sistemas fregeanos-tarskianos-kripkeanos, en este trabajo hemos explorado una jerarquía de lógicas sommersianas (no-)normales. Algunas notas finales que podemos extraer de esta exploración son las siguientes:

- El paradigma terminista de lógicas sommersianas es la totalidad de sistemas sommersianos.
 - La totalidad de sistemas sommersianos se puede ordenar en una jerarquía (por combinatoria).
 - Dicha jerarquía induce una ordenación por tipos de sistemas como normales y no-normales.
 - Un sistema normal es aquel que requiere las reglas 1 y 2: hay 8 sistemas normales. Un sistema normal modela razonamiento típicamente humano.
 - Un sistema no-normal puede ser perinormal o paranormal. Un sistema perinormal es aquel que requiere las reglas 1 o 2: hay 40 sistemas perinormales. Un sistema perinormal modela razonamiento que no necesita ser razonamiento humano pero que puede serlo.
 - Un sistema paranormal es aquel que no requiere las reglas 1 o 2: hay 16 sistemas paranormales. Un sistema paranormal modela razonamiento que no necesita ser razonamiento humano y que no tiene que serlo.
- Adicionalmente, la jerarquía se puede dividir por niveles de expresividad.
 - En el nivel inferior encontramos las lógicas más simples: hay 22 sistemas inferiores.
 - En el nivel superior encontramos las lógicas más complejas: hay 6 sistemas superiores.
 - En el nivel intermedio encontramos las lógicas que no están en los otros niveles: hay 36 sistemas intermedios.
- La totalidad de sistemas sommersianos se puede resumir en una matriz (Cuadro 10).

- La matriz de sistemas sommersianos nos permite clasificar a los sistemas no sólo por su nivel de normalidad, sino también por su nivel de expresividad.
 - La distinción entre lógicas inferiores, intermedias y superiores es análoga a la distinción usual entre lógica básica y lógica(s) extendida(s).
 - La distinción entre lógicas normales, perinormales y paranormales es análoga a la distinción usual entre lógica clásica y lógica(s) no-clásica(s).

- Esta exploración promueve la investigación del razonamiento en lenguaje natural utilizando herramientas formales allende las lógicas habituales de primer orden y sus categorías y conceptos habituales, lo cual muestra que no sólo no necesitamos restringirnos a sistemas de impronta fregeana-tarskiana-kripkeana para hacer lógica y filosofía de la lógica, sino que las lógicas de términos, lejos de estar superadas, están en proceso de franco renacimiento y que, como decíamos al inicio, su acta de defunción es *fake*.

<i>Normalidad/Nivel</i>	<i>Inferior</i>	<i>Intermedio</i>	<i>Superior</i>
<i>Normal</i>	12	123, 126, 1245, 1236, 12345, 12456	123456
<i>Perinormal</i>	1, 2, 13, 14, 15, 16, 23, 24, 25, 26	124, 125, 134, 135, 136, 145, 146, 156, 234, 235, 236, 245, 246, 256, 1234, 1235, 1246, 1256, 1345, 1346, 1356, 1456, 2345, 2346, 2356, 2456	12346, 12356, 13456, 23456
<i>Paranormal</i>	∅, 3, 4, 5, 6, 34, 35, 36, 45, 46, 56	345, 346, 356, 456	3456

Cuadro 10. Resumen

Referencias

- Blackburn, P. y de Rijke, M. (1997), “Why Combine Logics?”, *Studia Logica*, vol. 59, no. 1, pp. 5–27.
- Carnap, R. (1930), “Die Alte und die Neue Logik”, *Erkenntnis*, vol. 1, pp. 12–26.
- Castro-Manzano, J. M. (2018), “A Tableaux Method for Term Logic”, *Latin American Workshop on New Methods of Reasoning 2018*, vol. 2264, pp. 1–14.
- (2022a), “Mixing Colors, Mixing Logics”, en V. Giardino *et al.* 2022, pp. 70–77.
- Giardino, V. *et al.* (comps.) (2022), *Diagrammatic Representation and Inference. Diagrams 2022*, (Lecture Notes in Artificial Intelligence, vol. 13462), Springer Nature, Cham.
- (2022b), “On Mixing Term Logics”, en B. Liao *et al.* (2022), pp. 6–18.
- Liao B. *et al.* (comps.), *Logics for New-Generation AI*, College Publications, Londres.
- (2022c), “Toward Relevance Term Logic”, *Computación y Sistemas*, vol. 26 no. 2, pp. 761–768.
- De Morgan, A. (1864), “On the Syllogism, No. IV., and on the Logic of Relations”, *Transactions of the Cambridge Philosophical Society*, vol. 10, p. 331.
- Eklund, M. (1996), “On How Logic Became First-Order”, *Nordic Journal of Philosophical Logic*, vol. 1, no. 2, pp. 147–67.
- Englebretsen, G. (1988), “Preliminary Notes on a New Modal Syllogistic”, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 29, pp. 381–395.
- (1996), *Something to Reckon with: The Logic of Terms*, University of Ottawa Press, Ottawa.
- (2017), *Bare Facts and Naked Truths: A New Correspondence Theory of Truth*, Routledge, Londres.
- Gabbay, D. (1998), *Fibring Logics*, Oxford University Press, Londres.
- Gabriel, M. (2015), *Why the World Does Not Exist*, John Wiley & Sons, Reino Unido.
- Geach, P. T. (1962), *Reference and Generality: An Examination of Some Medieval and Modern Theories*, Cornell University Press, Ithaca.
- Goguen, J. A. y Burstall, R. M. (1984), “Introducing Institutions”, en E. Clarke y D. Kozen (1984), pp. 221–256.
- Clarke, E. y D. Kozen (comps.) (1984), *Logics of Programs*, Springer, Berlín/Heidelberg.
- Kreeft, P. y T. Dougherty (2004), *Socratic Logic: A Logic Text Using Socratic Method, Platonic Questions & Aristotelian Principles*, St. Augustine’s Press, South Bend.
- Miller, J. (1932) “Negative Terms in Traditional Logic: Distribution, Immediate Inference, and Syllogism”, *The Monist*, vol. 42, no. 1, pp. 96–111.
- Moss, L. (2015), “Natural Logic”, en S. Lappin y C. Fox (2015), pp. 561–592.
- Lappin, S., Fox, C. (comps.) (2015), *The Handbook of Contemporary Semantic Theory*, John Wiley & Sons, Chichester.
- Murphree, W. A. (1998), “Numerical Term Logic”, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 39, pp. 346–362.

- Priest, G. (2005), *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Clarendon Press, Oxford.
- Russell, B. (1900), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz: With an Appendix of Leading Passages*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sernadas, A., C. Sernadas y J. Rasga (2011), “On Meet-Combination of Logics”, *Journal of Logic and Computation*, vol. 22, no. 6, pp. 1453–1470.
- Sernadas, A., C. Sernadas, J. Rasga y M. Coniglio (2009), “A Graph-theoretic Account of Logics”, *Journal of Logic and Computation*, vol. 19, no. 6, pp. 1281–1320.
- Smith, H. (1917), *A Primer of Logic*, B. D. Smith & Bros, Orleans.
- Sommers, F. (1975), “Distribution Matters”, *Mind*, vol. 84, no. 1, pp. 27–46.
- (1982), *The Logic of Natural Language*, Oxford University Press, Nueva York.
- (1989), “Predication in the Logic Terms”, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 31, no. 1, pp. 106–126.
- Szabolcsi, L. y G. Englebretsen (2008), *Numerical Term Logic*, Edwin Mellen Press, Lewiston.
- Woods, J. (2016), “Logic Naturalized”, en J. Redmond, O. Pombo Martins y Á. Nepomuceno Fernández (2016), pp. 403–432.
- Redmond, J., O. Pombo Martins y Á. Nepomuceno Fernández (comps.) (2016), *Epistemology, Knowledge and the Impact of Interaction* (Logic, Epistemology, and the Unity of Science, vol. 38), Springer, Cham.

Stoa

Vol. 14, no. 28, 2023, pp. 77-96

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2751>

BASES PARA UNA REFORMULACIÓN DE LAS CIENCIAS POLÍTICAS DESDE EL MATERIALISMO FILOSÓFICO

Bases for a reformulation of political science from philosophical materialism

RAMSÉS JABÍN OVIEDO PÉREZ
Universidad Autónoma de Querétaro
oviedoperezramsesjabin@gmail.com

RESUMEN: Este texto tiene como propósito presentar algunas reflexiones de corte gnoseológico que examinan la relación entre filosofía y ciencias políticas desde el punto de vista del materialismo filosófico. Se sostiene la tesis de que la potencia disruptiva de la filosofía crítica de Gustavo Bueno puede servir de base para reformular una nueva teoría general de las ciencias políticas. Para ello cuestiona del estatuto gnoseológico de las ciencias políticas, sitúa las cuestiones esenciales del pensamiento político contemporáneo, y finalmente plantea algunas consideraciones sobre el oficio del profesional de las ciencias políticas, que invitan a filosofar y decantar una *verdadera filosofía* para el presente en marcha.

PALABRAS CLAVE: materialismo filosófico · ciencia política · interdisciplina · Gustavo Bueno

ABSTRACT: The purpose of this text is to present some gnoseological reflections that examine the relationship between philosophy and political science from the point of view of philosophical materialism. The thesis is maintained that the disruptive power of Gustavo Bueno's critical philosophy could serve as a basis for reformulating a new general theory of political science. To this end, he questions the gnoseological status of political sciences, situates the

Recibido el 15 de marzo de 2023
Aceptado el 25 de junio de 2023

essential questions of contemporary political thought, and finally raises some considerations about the profession of the professional of political science, which invite us to philosophize and decant a *true philosophy* for the present in progress.

KEYWORDS: philosophical materialism · political science · interdisciplinary · Gustavo Bueno.

1. Introducción

Las ciencias políticas están enraizadas en diversas tradiciones epistémicas, cuyo problema toral es dar respuesta a su definición gnoseológica.¹ Todavía en la actualidad, su condición reflexiva tiene una relevancia “interdisciplinaria” en cuanto los términos que emplea requieren urdir y acechar en su ámbito categorial distintos conceptos que son polisémicos y problemáticos. Así, las nociones de *hombre, gobierno, ley, Estado, nación*, entre otras, aparecen como parte del tejido disciplinar de las ciencias políticas. Siempre que se pueda, ese tejido está dentro de la atención de la filosofía crítica de sistematicidad actualista (Bueno 1995), dado que uno de sus esfuerzos es analizar con rigor las diversas Ideas² y conceptos anclados en categorías científicas.

En este contexto, cabe mencionar situaciones muy variadas que marcan el estado de la cuestión disciplinar, mismas que van desde la ingente producción teórica (abundan las referencias a los autores Bobbio, Duverger, Habermas, Sartori, Echeverría, entre otros), pasando por la existencia del apabullante “fundamentalismo democrático”³ en sociedades politizadas, hasta la enfermedad pero constante corrupción de los poderes de gobierno (con todas sus consecuencias). Además, las “ciencias políticas” se encuentran precisamente en un atolladero, en medio de una crisis civilizatoria (articulada en torno al “posthumanismo”, el ecologismo u otros fenómenos dependientes del control de la técnica), donde el planteamiento de sus objetivos epistémicos tiene arrimado metas extracientíficas: buscar una especie de “calidad democrática”.

¹ Se emplea el término “gnoseológico” en cuanto contradistinto de “epistemológico”. El primer término lo referimos a la teoría filosofía de la ciencia mientras que el segundo a cuestiones del conocimiento en general.

² De acuerdo con Bueno (1995), Idea se entiende aquí “a las Ideas objetivas brotan de la confluencia de *conceptos* que se conforman en el terreno de las *categorías* (matemáticas, biológica, etc.) o de las *tecnologías* (políticas, industriales, etc.). El análisis de las Ideas, orientado a establecer un sistema entre las mismas, desborda los métodos de las ciencias particulares y constituye el objetivo positivo de la filosofía” (p. 45, n. 4).

³ En un sentido peyorativo, el fundamentalismo democrático hace referencia a una democracia lisiada en múltiples niveles.

Semejante búsqueda representa una novedad —antaño impensable— ya que la reflexión de *la* política y *lo* político pareciera que atraviesan una situación peculiar —antaño impensable— en la medida que va acuñando paradigmas más allá de los estatuidos como canónicos.

No obstante, estos paradigmas no necesariamente han *replanteado* el seno gnoseológico (que no curricular o burocrático) de las ciencias políticas. Debido a ello, cabría preguntar: ¿Qué propuestas actuales existen que reconstruyan las ciencias políticas desde un entendimiento disciplinar de gran calado? Es decir, ¿qué perspectivas despiertan el interés en el panorama actual de las ciencias políticas gracias a su solvencia teórico-sistemática?

El problema efectivamente no es ofrecer una visión parcial de las ciencias políticas, referentes a la cuestión gnoseológica, sino encontrar propuestas filosóficas sistemáticas capaces de aportar al ámbito de investigación de dichas ciencias, y capaces de reformular la teoría general efectivamente de esas ciencias políticas (que representa, indudablemente, el cimiento más característico de un campo disciplinario). Esta “pretensión”, por supuesto, tiene alcances limitados, ya que en la actualidad se minusvalora el afán de sistema, se prioriza la fragmentariedad y la producción de conocimiento político lo regulan motivaciones universitarias.

Debido a lo anterior, este artículo se propone argumentar que el “materialismo filosófico” del filósofo español Gustavo Bueno (1924-2016), es capaz de reformular la teoría general de las ciencias políticas desde los “sillares arquitectónicos” de su filosofía política y de la ciencia. Pues esta perspectiva tiene alcance e incidencia no solo en la nación española, sino que ha desbordado el ámbito hispanoamericano (Ferrater Mora 1986; Suances 2006). Para distinguir esta filosofía, habrá que partir de la base de que el autor es uno de los pocos autores sistemáticos que quedan en la actualidad, bajo el entendido de que sistema “resulta del entretrejimiento de Ideas múltiples que entretrejimiento de Ideas múltiples que proceden, cada una a su modo, del terreno mismo ‘conceptualizado’ en el que se asientan las realidades del mundo ‘en marcha’ (...) del presente” (Bueno *apud* García Sierra, 2000). El materialismo filosófico⁴ no es una alternativa más en el mercado académico de las filosofías, que resuena a seco corporeismo o grosero fisicalismo, sino que es de las escasas filosofías que está organizada en una ontología, una gnoseología

⁴ Para conocer el planteamiento germinal del materialismo filosófico, véase Bueno (1972), donde expone la teoría de los tres géneros de materialidad, y enmarca la distinción entre una ontología general y una especial.

(teoría filosófica de la ciencia), una ética, estética y también una filosofía de la historia.

El objetivo del presente texto es problematizar el estatuto gnoseológico de las ciencias políticas desde el prisma de una filosofía crítica de sistematicidad actualista, intentando abonar al proceso de conformación de un corpus teórico-metodológico, ya que tanto el desarrollo como el diseño (arquitectura disciplinar) implica una base teórica, la cual puede tener la lúcida ayudantía de la filosofía (hasta tal punto, sistemática y no dogmática). Finalmente, se plantean algunas consideraciones sobre el oficio del profesional de las ciencias políticas, que invitan a filosofar y decantar una *verdadera filosofía* para el presente en marcha.

2. El fondo problemático de las ciencias políticas

La tarea de una crítica del pensamiento político, en cuanto implica el pensamiento filosófico, puede definirse como la exposición de las *relaciones* entre ambos pensamientos. Sin embargo, en esta faena hay algo más conceptuoso de lo que acaso parece. Ya que en la evolución de las Ideas políticas el *significado filosófico* que las envuelve trasciende el *contenido conceptual* de las mismas. Por eso las “Ideas políticas” son distintas de las “doctrinas políticas”. El núcleo del asunto es que las Ideas acogen de manera sistemática concepciones, explicaciones, teorías, etc.; mientras que las doctrinas son constituidas en un contexto de práctica histórica. Cuando las ciencias políticas incorporan a sus sillares teóricos estas distinciones, es posible advertir —*in actu exercito*— la *racionalidad política* (siempre supraindividual).

Por otro lado, dicha racionalidad es imposible de dejarla al margen de la historia humana (como entelequia), porque su ejercicio pone en juego la conformación de la sociedad civil y política. Desde Aristóteles esta es una premisa conocida: la génesis de la vida política tiene una referencia con las exigencias de la vida humana racional (Franzé 2004). La razón sustenta la organización social. Y una de las cosas que asumen las ciencias políticas, y que permiten vislumbrar su articulación filosófica, es que la realidad política es una construcción antrópica esencialmente institucional (perspectiva que no concuerda exactamente con la teoría del famoso primatólogo Franz de Waal).

Sin embargo, al circunnavegar por la racionalidad de las ciencias políticas, resulta importante no soslayar equívocos a la hora de plantearla. Puesto que en función de las coordenadas teóricas de referencia así serán planteados los

esquemas de pensamiento. Por ello, hay un problema de corte gnoseológico que aglutina diferentes cuestiones: ¿Cuáles son los fundamentos de las ciencias políticas? ¿Qué elementos identifican a las ciencias políticas de otras ciencias sociales? ¿Qué se puede hacer con la racionalidad en la investigación política? ¿Qué requiere el científico social para triturar la razón, a veces accidentalmente, que rige en determinados “cuerpos políticos”? ¿Las ciencias políticas albergan la materia prima de las transformaciones políticas o solamente narrativas de cómo debe ser el cambio político? ¿De qué servirá crearse teorías de estructuras políticas si, finalmente, se alejan de la “investigación / acción” en el nivel de la praxis? En última instancia, ¿es fundamental que las ciencias políticas, para su saneamiento teórico, se reformule desde una filosofía crítico-materialista?

En estas preguntas se advertirá que hay un cernido metodológico que alude a los planos teórico y práctico de las ciencias políticas. En la Teoría, se establecen *términos, relaciones y operaciones* con aspectos categoriales que desbordan los ámbitos disciplinares del término “política”. Lo cual, en rigor, exigiría explorar todo el campo de las ciencias políticas en relación con la Praxis. Aunque difícilmente la filosofía participa de la vida pública (Adler 1969), no obstante, los ejemplos que involucran la filosofía en el ámbito “aplicado” en relación con la política son muchos: legislación, política pública, “bien común”, “gobernanza”, heteronomía, etc. También sobra decir que, aun cuando en este contexto existen autores, temas y cuestiones tendentes a la idealización (nutridos más de la “utopía” que de la “racionalidad utópica”), es cierto que la filosofía política clásica ofrece y oferta, como lo hace saber Boron (2005), Ideas cuya solvencia pretende ser *explicativa* pero también *propositiva*, es decir, situadas en el mundanal devenir ruido de la política ordinaria (la *real politik* de “a pie”), permaneciendo vinculadas a la legitimación o deslegitimación de las formas del “poder real”. Se trata, en efecto, de un terreno complejo que amerita entrar y replantear por un momento una cuestión fundamental del pensamiento político.

3. Las ciencias políticas desde el materialismo filosófico

La pregunta por los fundamentos de la ciencia política implica revisar y cuestionar *estatuto gnoseológico* de las ciencias políticas. Pues ¿por qué razones las ciencias políticas asumen el derecho para hablar en nombre de la ciencia? A través de este cuestionamiento la demarcación del “espacio gnoseológico”

(en la acepción filosófica de Gustavo Bueno) constituye un ardid enormemente complejo, y lo es sin duda alguna, por la típica denotación disciplinar y plural de las “ciencias políticas”, que suelen definir las —por cliché— como las encargadas de la “teoría, arte y práctica del gobierno”. Esto conlleva al problema anticipado en la sección previa: ¿cuál es la orientación gnoseológica de las ciencias políticas? Dependiendo la teoría de la ciencia que se tenga de referencia, esta cuestión dará diferentes resultados. Para posicionar unas coordinadas filosóficas muy precisas, es preciso recurrir a la filosofía de la ciencia, porque sin este mínimo procedimiento todo intento de crítica filosófica es gratuita y esquizofrénica. Será del propio Bueno (1991), al considerar su filosofía crítica de sistematicidad actualista, de donde habría que tomar algunos conceptos e Ideas que se pueden convertir en soporte de gran ayuda al tema/problema gnoseológico ya aludido.

Sin exagerar se puede afirmar que las “ciencias políticas”⁵ llevan actualmente marchas muy diversas, en cierto sentido, complementarias. En la actualidad, entre la diversidad de enfoques y perspectivas, están la economía política (Marx), la antropología política (Abner Cohen, Pierre Clastres), la geopolítica tradicional (Ratzel, Haushofer) y crítica, la política social (Aleman Bracho; Garcés Ferrer 1997), la “metapolítica” (Buela, Cansino), la “cuarta teoría política” (Dugin 2013), entre otras como la psicología política (Sabucedo Cameselle, 1996) o la sociología política, que constituyen *grosso modo* un bastión cuyo cuerpo, núcleo y desarrollo ha articulado un *temario, cuestionario y problemática* con ricas implicaciones filosóficas, mundanas y académicas. Hasta cierto punto las ciencias políticas han ensanchado un campo disciplinar sorprendente (no solo lexicográfico).

Por ejemplo, si bien es verdad que el marxismo ha pasado de moda (sin perjuicio de configuraciones neomarxistas), no obstante, por el contacto con la actualidad, cabría hacer notar que la “metapolítica” por su parte renace, infatigable, de la esperanza frustrada por hallar la “última razón” de ser de la política. Esta propuesta recoge varias fuentes con nutridos precedentes en Manfred Ridel, Silvano Panunzio o Primo Siena, y en el ámbito iberoamericano descuello el filósofo argentino Alberto Buela. Y lo ha hecho, al fin de cuentas, por orientar instituciones de gobierno (a menudo carcomidas por la desconfianza) hacia la reflexión filosófica. Claro y argumentador, concibe la metapolítica como una disciplina filosófica y política que provechosamente se

⁵ En otros autores y textos se expresa como “politología”, pero aquí sólo se emplea “ciencias políticas”. Para referirse al adjetivo del profesional de dichas ciencias sí se habla de “politólogo”.

vale del método fenomenológico-hermenéutico, al tiempo que por su carácter plurivalente se siente obligada a prescindir de juicios descriptivos para emitir juicios de valor, en aras de mejorar la acción política. Buela ha procurado presentar su postura permitiéndose precisar que la exigencia principal de dicha disciplina es “abrirse a la acción política como productora de sentido dentro del marco de pertenencia [...] donde se sitúa el metapolítico” (1999, p. 98). Glosada la cita en términos gnoseológicos, es una cuestión relacionada estrechamente en la relación ciencias políticas/filosofía, ya que recalca en una problematización sobre el campo disciplinar de la política.

Ahora bien, para plantear la cuestión *in media res* es esencial citar el apuntamiento del filósofo Gustavo Bueno suscrito en su obra *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*:

(...) si las “ciencias políticas” no pueden ofrecernos una estructuración científica (...) es porque ella rebasa sus propias posibilidades racionales; las “ciencias políticas” no alcanzan un nivel de cientificidad comparable al de la Geometría o al de la Química; su “cientificidad” es mucho más precaria, y no por negligencia de sus cultivadores (...) sino por la naturaleza de su campo. Las “ciencias políticas” encuentran sus “seguros senderos” más cuando caminan en la dirección del análisis de los “sillares” y de las relaciones empíricas de unos con otros, que en la dirección de la construcción del edificio del “sistema político”. La construcción del sistema político, aun cuando quiera mantenerse bajo la disciplina racionalista, no puede aspirar a alcanzar los resultados, incluso sistemáticos, que las ciencias más vigorosas han logrado obtener en sus respectivos campos categoriales (Bueno, 1991, p. 20).

Planteada así la problemática gnoseológica de las ciencias políticas, inmediatamente conviene aclarar la idea de “ciencia” y “cientificidad” del materialismo filosófico. Desde la perspectiva de Bueno (1992), toda *ciencia categorial* se constituye de varios ejes: términos, relaciones y operaciones, conforman el eje sintáctico; fenómenos, referenciales y esencias, conforman el eje semántico; y normas, autologismos y dialogismos, conforman el eje pragmático. Estos ejes constituyen el “espacio gnoseológico” modulado con las diversas situaciones α -operatorias y β -operatorias que sirven de base para el concepto gnoseológico de Metodologías α y Metodologías β . En esta perspectiva, las primeras son propias de las ciencias en cuyo seno no aparece el

sujeto gnoseológico dada la “neutralización” de sus operaciones (como es el caso de las ciencias físicas). Las otras, en cambio, son las que tienden a dejar impresa entre sus términos a los sujetos gnoseológicos (o sujeto operatorio).

Gustavo Bueno explicita que según el criterio de la “neutralización de las operaciones” es posible establecer una profunda clasificación de las ciencias en las ciencias humanas y etológicas y las “ciencias no humanas y no etológicas”. Cabe señalar que este proceso de neutralización conduce, propiamente, a una clasificación interna de las ciencias. Las operaciones, en el plano de la ciencia, siempre implican separar/aproximar, son apotéticas. “La neutralización o eliminación de las operaciones tiene mucho que ver con la eliminación de los fenómenos y con la transformación de las relaciones apotéticas y fenoménicas en relaciones de contigüidad” (García Sierra 2000; énfasis en la cita). En la Teoría del Cierre Categorial (TCC), además, hay otras especificaciones para las Metodologías β -operatorias y Metodologías α -operatorias. Las β -operatorias tienen la característica de ser procedimientos donde están presentes las relaciones apotéticas (los sujetos operatorios están siempre en su campo). La científicidad asociada a las situaciones β corresponde a las “ciencias humanas”. En cuanto a las α -operatorias, evidentemente también parten de fenómenos humanos, pero alcanzan su plenitud científica una vez que logran perder su condición específica de humanas, esto es, una vez que son eliminadas o neutralizadas las operaciones de su nexo operatorio (apotético) inicial (García Sierra 2000). La científicidad asociada a las situaciones α corresponde a las ciencias físicas, a la química, a la biología molecular, etc.⁶

Referida a las disciplinas políticas, Bueno (1991) ofrece una clasificación basada en tres géneros: a) unas disciplinas que pueden incluirse en el género de las ciencias positivas, antropológicas, sociológicas o históricas (v.g. Antropología política, Sociología política, Historia política); b) otras disciplinas que se pueden incluir en el género de las disciplinas doctrinales (v.g. la teoría del Estado o del Gobierno); y c) las disciplinas que se aproximan a las ciencias formales (v.g. la “aritmética electoral”). Por eso, la variedad de ciencias políticas pone en tela de juicio su misma unidad gnoseológica. El planteamiento de la situación gnoseológica de las ciencias políticas no agota la polémica sobre su *unidad disciplinar*, pero permite esclarecer una serie de formulaciones preconcebidas en torno a la composición teórico-metodológica de su campo

⁶ Para una exposición detallada de las situaciones y estadios gnoseológicos en general, véase Bueno (1992, pp. 97-190), y en el caso de las diferentes metodologías de neutralización de los sujetos operatorios en el campo de las ciencias políticas, léase Bueno (1991, pp. 27-116).

disciplinario. Comúnmente, los diez temas más recurrentes en las ciencias políticas son los siguientes (enumerados por orden alfabético y con una breve descripción de su lugar en la teoría general de esta “disciplina”):

1. Democracia: La democracia es un tema central en las ciencias políticas. Se investiga el origen, desarrollo y funcionamiento de los sistemas democráticos, así como los procesos electorales, la participación ciudadana y la protección de los derechos político-electorales.
2. Estado y gobierno: El estudio del Estado y el gobierno es fundamental en las ciencias políticas. Se centra en la estructura y funciones del Estado, la relación entre el Estado y la ciudadanía, así como la forma en que se ejerce el poder político.
3. Movimientos sociales y protesta política: El estudio de los movimientos sociales y la protesta política se enfoca en la acción colectiva de los ciudadanos para promover cambios políticos o sociales. Examina las causas, dinámicas y consecuencias de los movimientos sociales, las manifestaciones y las demandas de grupos específicos.
4. Partidos políticos y sistemas de partidos: Este tema examina la formación, organización y función de los partidos políticos, así como la dinámica de los sistemas de partidos en diferentes contextos políticos. Analiza las ideologías, la competencia electoral y el comportamiento de los partidos políticos.
5. Política comparada: La política comparada implica el estudio comparativo de los sistemas políticos y las instituciones en diferentes países. Se busca identificar similitudes, diferencias y patrones en la política y el gobierno, y entender cómo los contextos nacionales influyen en los resultados políticos.
6. Políticas públicas: Las políticas públicas investigan cómo se formulan, implementan y evalúan las decisiones políticas del gobierno. Se centran en temas como la elaboración de leyes, la asignación de recursos, la regulación económica y social, y la gestión de problemas públicos.
7. Política y género: Este tema analiza la influencia del género en la política y cómo las estructuras y las normas de género afectan la participación política, la toma de decisiones y las políticas públicas. Se centra en la equidad de género, los derechos de las mujeres y la representación política.

8. Política y medios de comunicación: Este tema se ocupa de la relación entre la política y los medios de comunicación. Investiga cómo los medios influyen en la formación de la opinión pública, la construcción de la imagen de los políticos, la propaganda política y la comunicación estratégica.
9. Teoría política: La teoría política se ocupa del análisis y la evaluación de las ideas y conceptos políticos fundamentales, como la justicia, la igualdad, la libertad y la legitimidad del poder. Ayuda a comprender los fundamentos filosóficos y éticos que sustentan las estructuras y decisiones políticas.
10. Relaciones internacionales: Las relaciones internacionales estudian las interacciones entre los actores estatales y no estatales en el ámbito internacional. Analiza temas como la diplomacia, los conflictos internacionales, la cooperación, el derecho internacional (público y privado) y las organizaciones internacionales.

Estos temas tienen un lugar destacado en la teoría general de las ciencias políticas, ya que abordan aspectos fundamentales de la política, el poder y las interacciones entre disciplinas (v.g. relaciones internacionales tienen un profundo nexo con la ciencia jurídica del Derecho; políticas públicas, a su vez, con administración pública; y democracia, por supuesto, con filosofía política). A partir de ahí, la discusión con respecto al materialismo filosófico y la propuesta del Cierre Categorical radica en la variedad de situaciones, metodologías, modos y principios de las ciencias políticas, ya que obliga a encarar un análisis detallado de sus implicaciones con la teoría general de dichas ciencias.

A pesar de que un campo disciplinario no se agota en el aglutinamiento temático de un plan de estudios educativo (currículo), es cierto que la filosofía sistemática de Bueno destila apreciables conocimientos (críticos en tanto clasificados) en todos los temas arriba enumerados. La reformulación esencial a ese respecto es que, en función de la arquitectura de la filosofía del autor hispanico, es posible cimentar un “suelo firme” —por así decir— para la conformación y construcción de un corpus teórico-metodológico de las ciencias políticas.

Para este proceso de construcción es preciso reconocer los alcances de la sistematicidad actualista del materialismo filosófico. El aglutinamiento de las

metodologías empleadas en el campo de las ciencias políticas, como se ha insistido, conlleva a apreciables incursiones de la filosofía de la ciencia, en general, y a la filosofía de la ciencia política, en particular. Dada la pretensión de reformular las ciencias políticas, se podrían reestructurar, al menos, con estas cuestiones retomadas del titánico *Manual de materialismo filosófico* de Pelayo García Sierra (2000), de las cuales puede derivarse objetivamente una nueva teoría general:

- Concepción del poder (etológico, fisiológico y político)
- Teoría de la eutaxia en sentido político
- Tipos Imperios (generadores o depredadores)
- Concepción de la sociedad natural, política y natural humana
- Modos de las sociedades políticas
- Ramas y capas del poder político
- Morfología general del sistema político
- Idea de nación
- Génesis del Estado
- Dialéctica de Estados/Dialéctica de Imperios
- Teoría de las teorías políticas
- Idea filosófica de Imperio
- Estado de derecho / Separación de poderes
- Estado de derecho como doctrina ideológica
- Democracia como sistema político / Democracia como ideología
- Democracia formal / Democracia material
- Idealismo democrático pacifista
- Fundamentalismo democrático (tipos, cánones, casos)
- Racionalidad tecnológico-pragmática de la democracia
- Democracia y corrupción
- Filosofía sustantiva (no adjetiva) y democracia

La prolífica producción intelectual de Gustavo Bueno⁷ comprende un largo abanico de temas que constituye, en efecto, ya no sólo la capacidad cognitiva y moral de concentración y firmeza vocacional sino además el ingente trabajo de construcción filosófica de una vida.⁸ Es obligado tener presente las obras que acaso podrían sostener los “sillares arquitectónicos”, de una teoría general de las ciencias políticas desde la perspectiva del materialismo filosófi-

⁷ Para conocer la bibliografía cronológica de Gustavo Bueno, véase el excelente sitio web que administra la Fundación que lleva el nombre del filósofo en ciernes: <https://fgbueno.es/gbm/gb0bibl.htm>

⁸ Las visiones en torno a esta dupla obra/autor pueden verse en los libros: *La filosofía de Gustavo Bueno* (VV.AA. 1992), que incluye contribuciones de Vidal Peña, Quintín Racionero, David Alvaronzález, entre otros, derivadas de un congreso dedicado a Bueno que se celebró en la Universidad Complutense de Madrid en 1989; y también el coordinado por Angulo, Franco y Vélez (2014), homenaje publicado con motivo del sensible fallecimiento del filósofo ovietense.

co. Es bien claro que, desde la última década del siglo XX, Bueno refiere la cuestión gnoseológica con su obra *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas* (1991). Ahí reconstruye las categorías características del pensamiento político, mundano o académico, y expone su teoría del curso y cuerpo de una sociedad política. La tematización de las sociedades políticas años más tarde Bueno (1999) la cumplimenta, y remarca una Idea de Imperio como categoría historiográfica y como Idea filosófica con la criba de la filosofía materialista de la historia. Y sin duda la problemática democrática atraviesa la reflexión bueniana (Bueno 2004 y 2010); el núcleo temático es amplio, ofrece un análisis de la televisión (Bueno 2002), la guerra (Bueno 2005), la eutaxia (referente al orden político), la “izquierda” (Bueno, 2003) y la “derecha” (Bueno 2008). Pues dicho sumariamente: para la filosofía política crítico-materialista el problema de la democracia no es un problema meramente procedimental o electoral; para ella, es un problema complejo que exige dar respuesta —hasta donde la crítica lo hace posible— de su esencia, existencia y accidente (dicho en léxico escolástico). Temas siempre *contenidos* en las exposiciones de la teoría general de las ciencias políticas. No es objetivo de este trabajo abundar sobre los distintos libros de Gustavo Bueno (la nómina de sus obras es sencillamente apabullante), sino enfatizar la importancia de engranar su filosofía en la investigación politológica. Pero, sobre todo, hay que reiterar que en la raíz de esta filosofía materialista hay un lenguaje⁹ firmemente distinguible, lleno de matices, para la investigación científico y filosófico rigurosa, que requiere un dominio conceptual (*a fortiori*).

4. Una crítica al oficio del profesional de las ciencias políticas desde el materialismo filosófico

De acuerdo con este enfoque materialista, convendría polemizar las pretensiones del profesional (o sujeto operatorio) de las ciencias políticas. La razón es que al revisar y pensar en el contexto práctico (concreto) del experto dedicado a las ciencias políticas, hay una situación gnoseológica que referir: la situación ideológico-laboral del “politólogo” influye en la concepción praxiológica de esta disciplina. A continuación, se presentan tres áreas comunes en las que

⁹ En la Internet se encuentran numerosos vídeos en *YouTube* y fuentes bibliográficas disponibles gratuitamente. Lo que hace explicable precisamente su compromiso con el acceso abierto (accesibilidad) de esta filosofía.

se desempeña el profesional especializado en ciencias políticas, junto con una descripción de sus actividades según la inteligencia artificial *ChatGPT*¹⁰:

- I. Investigación y Academia: En el campo de la investigación y la academia, los politólogos trabajan en universidades, institutos de investigación o centros de estudios políticos. Sus actividades incluyen la realización de investigaciones, análisis de políticas, redacción de informes y la enseñanza de cursos relacionados con la ciencia política. Los politólogos investigan y analizan temas políticos actuales y pasados, de alcance nacional o internacional. Además, participan en proyectos de investigación interdisciplinarios y publicar sus hallazgos en libros colectivos o revistas indexadas.
- II. Gobierno y Administración Pública: Los politólogos también trabajan en diferentes niveles de gobierno, en áreas como la planificación y evaluación de políticas públicas, asesoramiento a funcionarios públicos, análisis de políticas, relaciones internacionales, diplomacia y gestión pública. Sus actividades incluyen el análisis de datos políticos, el diseño y la implementación de políticas, la elaboración de informes, la gestión de proyectos y la asesoría en decisiones políticas.
- III. Consultoría Política y Asesoramiento Estratégico: Otra área en la que los politólogos trabajan es la consultoría política y el asesoramiento estratégico. En este campo, los politólogos brindan asesoría a partidos políticos, candidatos, organizaciones no gubernamentales y empresas privadas en temas políticos y estratégicos. Sus actividades pueden incluir el diseño de estrategias de campaña, análisis de la opinión pública, investigación de mercado político, elaboración de mensajes y manejo de crisis. Los politólogos pueden ofrecer su experiencia en la elaboración de estrategias efectivas para alcanzar objetivos políticos específicos.

Efectivamente, se observa que existen oportunidades laborales para el profesional de las ciencias políticas, sin embargo, este tema tiene arduas dificultades, ya que arrastra incluso hoy día con expectativas extracientíficas. Tal es el caso de la que identifica al “intelectual orgánico” (en el sentido de Gramsci)

¹⁰Tal toma de referencia se emplea como apoyo, acorde con la necesidad de agrupar las fuentes más citadas por webmetría.

con el experto en ciencias políticas. Esto es especialmente importante: pese a que el saber político nunca está exento de neutralidades ideológicas es tácito que el sujeto gnoseológico —léase politólogo— tiene la capacidad de ser *propositivo* frente a la sociedad política del presente. Desde luego que la comprensión de la política y los asuntos públicos ha sido importante en un mundo “globalizado” y en constante cambio, pero pensar al politólogo como “intelectual” termina por consignar funciones de panfletario o personaje público en decadencia (Molnar 1972), ya que se asienta en una concepción errónea de su labor: el “intelectual” no necesariamente es el profesional que da un punto de vista científico sobre los asuntos públicos y políticos.

Ahora bien, es un hecho que la filosofía crítico-materialista no tiene como finalidad entusiasmar o animar a que el pensamiento político realice acciones como democratizar, “descolonizar”, o “desmercantilizar”; o efectuar diagnósticos que apuntan hacia la construcción de una “sociedad de bienestar”, o que coincidan con el baremo del liberalismo como “idea fuerza”.¹¹ Hay que decir que todas esas acciones representarían tomar determinaciones extrañas para el materialismo filosófico. Aunque si se piensa hacerlas, a lo sumo, es porque brotan de un marco ideológico que habita en las ciencias políticas y sociales de academias cada vez más asediadas por las mil y una adversidades (Basail 2020).

En todo caso, el politólogo es un sujeto gnoseológico que no sitúa el saber político en la recta solución teórica de los hechos políticos, sino que debe hacer una constante trituración y destroce de las mitificaciones políticas (bienestarismo, modernismo, populismo, presidencialismo, entre otras) que rodean la práctica política real. En rigor, es un *finis operis* que proviene de su concepción crítica de la sociedad política. Y si, como dijese Karl Mannheim, “la constelación de factores extrateóricos [*sic*] codetermina cada posible paso que da el conocimiento” (1990, p. 4), esto vendría a significar, respecto a lo comentado, que el conocimiento político repercute en las determinaciones de la ya muy palmaria “despolitización” (intergeneracional). Hay una puntillosa falta de interés por los asuntos públicos por la mayoría de la ciudadanía (Arellano, 2014). Educación, sociedad, cultura e historia son sólo algunas de las causas. Es gracias a la problematización del conocimiento político (y no sólo de la “experiencia política” individual) como se objetivan situaciones cada vez más enajenantes (ilegalidad, impunidad, corrupción, etc.), eviden-

¹¹ El concepto lo acuñó el sociólogo francés del siglo XIX Alfredo Julio Foullié en su obra *La evolución de las ideas fuerza* (1890).

temente situaciones que cuestionan tanto la subjetividad (Covarrubias 2012) como los alcances éticos de las ciencias políticas. Lo que constituye un punto problemático: ¿con qué entidad metacientífica está comprometido el campo científico de las ciencias políticas?

Esta cuestión implica, ante todo, tocar el fundamento “praxiológico” de las ciencias políticas en las sociedades del presente, que atenazan su compromiso ético-social, ya que tienden a descorrer una cobertura de *acción participativa* (con obvias limitaciones) en tiempos de confrontante capitalismo. Pues, por ejemplo, los estudios en “gestión pública” o seguridad pública, tienen un tipo de saber político cuya función generaliza la “aplicación” (en clave pragmática). Filosóficamente examinado, ¿en qué términos plantea la relación entre teoría y praxis? Pero aquí hay, de nuevo, otro punto trascendental: al presuponer que la investigación busca “mejorar” la sociedad política (diferenciada de la sociedad civil), ¿qué importancia cabe atribuirle al *campo teórico* de las ciencias políticas para competir, sea o no sea por fines pragmáticos, con otros campos categoriales ya con una tradición epistémica constituida (jurídicos, sociológicos, psicológicos, etc.) que también ambicionan mejorar dicha sociedad? Es más: si, en dado caso, se quisiera reestructurar un organismo público electoral (administrativo o jurisdiccional) o determinada contraloría social, ¿se le prestaría más atención al politólogo por ser éste un “profesional de la política”? Esta discusión no es sólo laboral en cuanto remite una y otra vez a establecer *finis operis* y *finis operantis* del sujeto gnoseológico.

En esta línea, la idea sobre el oficio del profesional de las ciencias políticas según la crítica materialista debate *contra* otras alternativas. A estos efectos puede resultar útil citar a Adolfo Sánchez Vázquez, para quien en la ciencia política “no puede darse el compromiso cuando desaparece la crítica” (2007, p. 58). El compromiso en la crítica depende del conocimiento del contexto sociohistórico. El profesional de las ciencias políticas, de acuerdo con esta perspectiva, tendría que comprometerse con la praxis política cotidiana (cívica incluso). Por su parte, Leticia Heras Gómez (2002) considera que el oficio del politólogo debe atender tres requisitos: traspasar el relato de la actividad diaria política a la observación teórica de esos hechos; discutir la realidad social controlando las emociones y utilizar un lenguaje apropiado. Ambos autores parecen coincidir en que la investigación en ciencias políticas no debe ser con “puertas adentro”, con ojos ciegos, momificando interrogantes, aislándose de la praxis política cotidiana. Hay una presuposición de que el saber político plantea una posibilidad “transformadora” (de ahí la multicitada Tesis XI sobre

Feuerbach de Marx (1845): *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an sie zu verändern*). Las contraposiciones entre Teoría y Praxis abundan en la comunidad de politólogos. Desde la brillante exposición de Max Weber (2000), se ha suscitado la controversia entre el “científico social” (estudioso de la sociología política) y el político de vocación. Cada uno asume las ciencias políticas de forma diferente. Sobre todo, en el campo académico, suele haber una discordancia común entre los planteamientos teóricos y las exigencias profesionales. Esto reitera un aspecto gnoseológico crucial: ¿el saber político contenido en situaciones gnoseológicas, identificables en sus respectivas metodologías, tiene la función de “mejorar” el *modus operandi* de instituciones políticas y sociales? En otras palabras, ¿el carácter praxiológico de la investigación/acción permite afirmar con soltura que las ciencias políticas deben proteger la llamada “calidad democrática”?

Según algunos autores, la investigación social debe atender “dialécticamente” los problemas arraigados en un contexto determinado (Rojas Soriano 2007), en tanto los supone susceptibles de *transformarse*, por lo que el sujeto gnoseológico tiene que crear y estructurar metodologías acordes a las necesidades del entorno. Esta vía concede peso a la transformación de la realidad histórica por un compromiso ético-político (con perjuicio de que pueda convertirse, a la postre, en un compromiso de un grupo contra otro). La Maestría en Ciencia Política que oferta la Escuela Judicial Electoral (EJE) de México¹² refrenda esta vía, ya que tiene por objetivo “formar profesionales que cuenten con *conocimientos actualizados* y avanzados sobre los sistemas políticos contemporáneos, políticas públicas y bases epistemológicas para el desarrollo del ejercicio cognitivo de destrezas y habilidades de análisis y resolución de problemas concretos, en el marco de la *transformación del sistema político mexicano*” (énfasis añadido). Y así muchas otras ofertas académicas, donde subyace la expectativa transformadora. No obstante, el por qué y el cómo de su intervención plantea cierta nematología que asocia al profesional de las ciencias políticas con los regímenes democráticos.

Por lo anterior, convendría observar que el oficio del politólogo —incluyendo el nexo ideológico-laboral— posee un saber político que, en cierto modo, se mantiene abierto con la “implantación política” de la “conciencia filosófica”. Esto tiene una característica decisiva y es la de tramitar no sólo conceptos políticos, sino la de estudiar críticamente cualquier situación política

¹² Información tomada de la página web del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación: <https://www.te.gob.mx/eje/front/Convocatorias>.

con tendencias idealistas (o gnóstico según Bueno). La premisa no es ocasional sino necesaria, por varias razones: el ejercicio de la racionalidad política ejerce por lo general la conciencia crítica; y la actividad política ciudadana, gubernativa o internacional es parte esencial del campo político. La actitud filosófica del politólogo no consiste en construir y ofrecer “efecto placebo” frente a la sociedad sino poner en ella saberes racionales y juicios maduros. Otra cosa es, por ejemplo, la influencia de algunos “expertos” en ciencias políticas que, por arreglo a conveniencias clientelares¹³, buscan efectos muy “prácticos” en el ámbito público (máxime en escenarios electorales). De ahí que la neutralización de las operaciones tenga sus dificultades en las ciencias políticas.

Como quiera que sea, ¿qué diferencias tendrá el profesional de las ciencias políticas al abrirse a la posibilidad de la filosofía crítica de sistematicidad actualista? Desde luego, es necesaria esa formación, en la medida que el politólogo podrá valerse de un sistema crítico para encarar la *política real* de su sistema político de referencia (la del “desarrollo integral”, la “calidad de vida”, el “progreso” o cualquier otro tema actual de las “políticas públicas”), que presupone a la forma política democrática como la base de la conciencia filosófica (Bueno 1995, p. 103). En este sentido, las Ideas de alcance filosófico que recoge el experto en ciencias políticas (Estado, sociedad, cultura, ley, entre otras) nutren, refinan y conservan el estudio científico *ex fundamentis*.

5. Consideraciones finales

Los desarrollos de las ciencias políticas, en tanto se cruzan constantemente con Ideas filosóficas, permiten una problematización filosófica. La de tipo gnoseológico, supone varios planos operatorios en tanto son ciencias humanas, que confrontan la polémica Teoría/Praxis (identificable con la cuestión investigación/acción) al interior de la disciplina e invita a escudriñar qué incumbencia praxiológica la polariza —la de creer procedentes los cambios sociopolíticos—. Y en este sentido, resulta imprescindible que el andamiaje del corpus teórico-metodológico rearticule el oficio de los “profesionales de la política” en términos de *repensar* su relación con la filosofía política. Total,

¹³ Es interesante advertir que el término “consultoría política”, por sí mismo, no es un concepto unívoco. Ya que la labor realizada por J. J. Rendón, Antonio Sola, James Carville, Karl Rove, Mary Matalin, Lynton Crisby, por citar algunos “consultores políticos”, prácticamente se ha convertido en la expresión sociológica de la “eminencia gris”, cuyos intereses desbordan el sentido prudencial (práctico) de las situaciones β operatorias.

en el materialismo filosófico se incubaba una propuesta de reformulación de la teoría general de las ciencias políticas. Aquí, por supuesto, la filosofía política no se entiende como un “ejercicio técnico”, monotemático, de ingenio, sino que se establece con la tradición de la filosofía política (depositaria de un saber político nutrido e Aristóteles, Hegel, Marx y otros). En este mismo sentido, la investigación política según el materialismo filosófico no es de “izquierdas” ni de “derechas”, sino que exige, en todo caso, la comprensión y análisis del *espacio antropológico* en su conjunto.

El contexto de la pandemia Covid-19, en general, abatió no solo a la sociedad, sino también las múltiples formas de pensar las ciencias políticas. A su paso, el relato democrático proyectó la posibilidad de profundizar el análisis de los sistemas sociales complejos (Covarrubias 2022), pero sin proponérselo, la identificación y comprensión de los temas acuciantes de las ciencias políticas quedaron supeditadas a conceptos lisológicos —en el sentido de Bueno— y la discusión filosófica se desplazó, en cierta medida, a lugares inciertos. La duda, en efecto, fue ¿y si se consideran otras propuestas sistemáticas para producir el mismo análisis y comprensión del presente político y no ya en meras narrativas utópicas? Para evitar la seducción del detalle microsocio o micropolítico, la perspectiva crítico-materialista que se comentó aquí podría ganar protagonismo en el corpus de la teoría general de las ciencias políticas. No obstante, los problemas actuales de la desinformación, la posverdad y el “speakismo”¹⁴ motivacional, pueden fomentar *falsas filosofías* en todos los ámbitos, incluido el político, que alejan la posibilidad de introducir esta aprehensión crítica en la ciudadanía.

Es preciso decantar las especies *degeneradas* de la filosofía política como institución pública, adoptadas en la actualidad por transformaciones en el terreno de las “especialidades universitarias”, que tienden a definir la política al margen del Estado (v.g. el feminismo, el ecologismo, etc.). Precisamente uno de los puntos del saber que distribuye el politólogo, por el compromiso que la sociedad política democrática le impone, es cifrar ese saber “no tanto de alguna doctrina concreta, cuanto de la técnica de discusión académica (escolástica) y polémica de las diferentes doctrinas dadas a propósito de puntos concretos (...) lo que implica, a su vez, la posesión (...) del arte de la argumentación y de los tópicos” (Bueno 1995, p. 114). Para alcanzar ese nivel de discusión, obviamente necesitará de coordenadas filosóficas críticas y precla-

¹⁴ El término alude al anglicismo de speaker, y se trata de una especie de intelectual *trash* (Covarrubias 2022), que busca vender consejos a través de una influencia mercadológica y social.

ras, y ahí está la condición de posibilidad de la filosofía política académica. Esa filosofía, desde luego, actúa en conexión con la *verdadera filosofía*.

Así pues, la conclusión es que, con independencia de las creencias personales de los profesionales de las ciencias políticas, la sustantividad teórica del materialismo filosófico —y, como se sabe, también de su teoría del cierre categorial— brinda las bases para una reformulación de la teoría general de las ciencias políticas. En la vigencia de su sistematicidad (planteada en términos dinámicos) y su barrenadora crítica del presente es donde hay que situar la especificidad temática para la reformulación. En la actualidad se han ofrecido diferentes propuestas (Guy 1986; Alemán y Garcés 1997; Soriano 2007), limitadas a aspectos metodológicos, generalmente acuarteladas en espacios universitarios y sin un verdadero “partidismo dialéctico” (Bueno 1995, p. 81). Por lo mismo, la perspectiva materialista aquí presentada es la que se tiene que desvelar en el panorama actual de las ciencias políticas en virtud de las teorías que, sobre la política, el Estado y la sociedad, subtiende con solvencia.

Referencias

- Adler, M. J., (1969), *Las condiciones de la filosofía*, México, ELSA.
- Alemán B., Carmen; Garcés F., J. (Coords.) (1997), *Política social*, Madrid, McGraw-Hill.
- Arellano, E., (2014), “Fomentar la cultura democrática desde el Poder Legislativo”, *Revista Mexicana de Cultura Política NA*, vol. 1, no. 4, pp. 153-175.
- Angulo, R., Franco R. y Vélez, I. (Eds.) (2014), *Gustavo Bueno: 60 Visiones sobre su obra*, Pentalfa, Oviedo.
- Basail, A., (Coord.), (2020), *Academias asediadas. Convicciones y conveniencias ante la precarización*, Chiapas/Buenos Aires, CLACSO – UNICACH – CESMECA.
- Boron, A. (Comp.), (2005), *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires, CLACSO.
- Buela, A., (1999), *Ensayos de disenso*, Barcelona, Nueva República.
- Bueno, G., (1972), *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus.
- , (1991), *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*, Logroño, Biblioteca Riojana.
- , (1992), *Teoría del cierre categorial*, Vol. 1, Oviedo, Pentalfa.
- , (1995), *¿Qué es la filosofía?*, Oviedo, Pentalfa.
- , (1999), *España frente a Europa*, Barcelona, Alba Editorial.
- , (2002), *Telebasura y democracia*, Barcelona, Ediciones B.
- , (2003), *El mito de la Izquierda*, Barcelona, Ediciones B.
- , (2004), *Panfleto contra la democracia realmente existente*, Madrid, La esfera de libros.

- , (2005), *La vuelta a la caverna. Terrorismo, guerra y globalización*, Barcelona, Ediciones B.
- , (2008), *El mito de la Derecha*, Madrid, Temas de Hoy.
- , (2010), *El fundamentalismo democrático*, Madrid, Temas de Hoy.
- Covarrubias, I., (2012), *El drama de México: Sujeto, Ley y Democracia*, México, Centro de Estudios de Política Comparada.
- , (2022), *Festina lente. El relato democrático en el contexto pandémico*, México, Gedisa-Universidad Autónoma de Querétaro.
- Dugin, A., (2013), *La cuarta teoría política*, Barcelona, Ediciones Nueva República.
- Ferrater Mora, J., (1986), *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
- Franzé, J., (2004), *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt*, Madrid, Catarata.
- García, P., (2000), *Diccionario filosófico. Manual de materialismo filosófico. Una introducción analítica*, Oviedo, Biblioteca Filosófica en español. Versión digital disponible en: <https://www.filosofia.org/filomat/index.htm>
- Guy, A., (1985), *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos.
- Heras, L., (2002), “Estableciendo el oficio del politólogo”, *Apuntes Electorales*, vol. 2, no. 10, pp. 89-95.
- Mannheim, K., (1990), *El problema de una sociología del conocimiento*, Madrid, Tecnos.
- Molnar, T., (1972), *La decadencia del intelectual*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Rojas, R., (2007), *Investigación social: teoría y praxis*, Plaza y Valdés. Versión digitalizada disponible en: <https://raulrojassoriano.com/investigacion-social/>
- Sabucedo, J.M. (1996), *Psicología política*, Madrid, Editorial Síntesis.
- Sánchez, A. (2007), *Ética y política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Suances, M. (2006), *Historia de la filosofía española contemporánea*, Madrid, Síntesis.
- VV.AA., (1992), *La filosofía de Gustavo Bueno. Homenaje a G. Bueno organizado por la revista Meta*, Editorial Complutense, Madrid.
- Weber, M., (2000), *El político y el científico*, España, Alianza Editorial.

Stoa

Vol. 14, no. 28, 2023, pp. 97-121

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2737>

FILOSOFÍA TRASCENDENTAL Y TEORÍA DE CATEGORÍAS:
¿PUEDE LA SÍNTESIS INTERPRETARSE COMO UN MORFISMO?

ARTURO ROMERO CONTRERAS

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

arturo.romerocon@correo.buap.mx

RESUMEN: En este texto nos interrogamos por la manera en que la teoría matemática de categorías exige y permite reformular el sujeto trascendental kantiano. Asumimos la tesis kantiana de que explicar la posibilidad de la matemática nos remite a una estructura subjetiva determinada. Pero no apelamos a la ciencia de su tiempo, sino a la nuestra, representada de manera emblemática por la teoría de categorías. Afirmamos entonces, de la mano de Kant y Fichte, que el problema fundamental de la filosofía trascendental es el de la síntesis, que ellos piensan como principio de identidad. Argumentamos que este principio no puede explicar la teoría de categorías, la cual ofrece un concepto más rico de relación en el término “morfismo”. Finalmente probamos si el principio de identidad expresado como “A es A” y como “ $A = A$ ” puede ser desplazado por uno más general: “ $A \rightarrow A$ ”.

PALABRAS CLAVE: teoría de categorías · filosofía trascendental · Kant · síntesis · Fichte

ABSTRACT: In this paper we discuss the implications of category theory in transcendental's philosophy concept of subject. We assume Kant's thesis that to explain the possibility of mathematics implies a determinate structure of subjectivity. But we consider here contemporary mathematics, especially category theory. We claim that, following Kant and Fichte, the fundamental problem of transcendental philosophy lies in explaining the concept of synthesis, thought classically as principle of identity. We argue that category theory offers a more nuanced and complex concept of relationship, which in turn could replace that of “synthesis”. This concept is “morphism”. We

Recibido el 1 de marzo de 2023

Aceptado el 3 de agosto de 2023

conclude by considering to which extent the principle of identity, expressed both as “A is A” and as “A = A”, can be replaced by the more general expression: “A → A”.

KEYWORDS: category theory · transcendental philosophy · Kant · synthesis · Fichte

1. Kant, crítica, identidad, igualdad

La *Crítica de la razón pura* (que en adelante abreviamos como *Krv*, por sus siglas en alemán) nos ofrece una teoría de la experiencia. De la *estructura* de la experiencia, para ser más precisos. La estructura de la experiencia nos revela, al mismo tiempo, la *operación* de un sujeto en la producción del conocimiento. Ese sujeto será llamado un “yo”. Por la Introducción de la *Krv* y los *Prolegómenos* sabemos que el escepticismo de Hume constituye la gran objeción, para Kant, a la filosofía racionalista, pues le niega toda certeza apodíctica. Y sabemos también que la física de Newton reserva una respuesta. La existencia de una ciencia pura de la naturaleza resulta inexplicable dentro del empirismo humeano. Pero la verdadera maravilla para Kant la constituyen las matemáticas. Ellas son la verdadera ciencia, pues logran sintetizar intuiciones y conceptos de manera pura.

La *Krv* es una obra que abarca muchos aspectos del saber y la experiencia, pero metodológicamente depende de una elucidación sobre la posibilidad de la matemática. El sujeto será visto, entonces, como aquella figura capaz de hacer matemáticas. Es, por tanto, crucial que se entienda el sentido de la matemática en Kant, pues de ello depende la comprensión de la obra. Kant mismo lo dice: la *Krv* entera está consagrada a responder la pregunta de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori. Y el emblema de la ciencia que produce juicios sintéticos a priori es la matemática. La pregunta será entonces: ¿cómo debe estar constituido un sujeto para poder hacer matemáticas? Lo que exige, a su vez, saber qué son las matemáticas. Que la matemática resguarda una de las posibilidades más altas del espíritu humano está en el hecho de que para Kant ella cumple lo que la metafísica promete y no puede cumplir, a saber, *conocer* el mundo de manera pura. Pero si ella conoce, es porque tiene acceso a la sensibilidad (pura) y porque puede realizar una *síntesis* entre ella y los conceptos puros del entendimiento.

Ahora, toda síntesis significa cierta compatibilización entre lo mismo y lo otro, la identidad y la diferencia. Lo “mismo” no necesita sintetizarse con lo “mismo”, pues hay una homogeneidad de base; y lo “mismo” y lo “diferente”, si son completamente distintos, no pueden ser reunidos de ninguna manera. Para Kant la razón pura puede entenderse como la constante efectuación de

síntesis en la intuición, la imaginación y el entendimiento. Pero todas ellas están sometidas a una síntesis suprema: la unidad trascendental de apercepción. En la *deducción de las categorías* de la *Krv* se dice lo siguiente: “El yo pienso debe poder acompañar todas mis representaciones; de otro modo se representaría algo en mí que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación o sería imposible o por lo menos no sería nada para mí (B 132/B158)”. Dicha unidad implica siempre una *aprehensión* de la representación, la cual es triple, pues tiene lugar: a) en la sensibilidad [*Anschauung*] como modificaciones del espíritu [*Gemüt*], b) en la imaginación [*Einbildung*] como su reproducción y c) en el concepto como su reconocimiento [*Rekognition*].

Este *yo pienso* es una autorrelación que, sin embargo, no implica una auto-intuición o intuición intelectual. En la unidad sintética originaria de apercepción “soy consciente de mí mismo no tal como aparezco [*erscheine*] ante mí, ni como yo soy para mí mismo, sino sólo en cuanto que soy [*daß ich bin*] (B 157). Pero si esta frase no dice nada sobre qué sea el yo, es porque se limita a proveer una *forma lógica* que reúne las representaciones y las pone a disposición del yo mismo. Es una suerte de *espacio* donde podrán encontrarse las representaciones y donde podrán unirse en síntesis sucesivas. La unidad sintética de apercepción es “el punto más alto del cual dependen todo uso del entendimiento, incluso la totalidad de la lógica y, tras ella, la filosofía trascendental, pues esta facultad es el entendimiento mismo” (B 134). Pero ¿qué *forma* presenta dicha unidad de apercepción? La de la *identidad*. La unidad trascendental que aporta el yo se comprende como la conciencia de la identidad (formal) del sí mismo (A 108).

La forma de la identidad lógica la conocemos, aunque Kant no la mencione explícitamente y es la de: $A = A$. Pero Kant nos ha dicho que con la autoconciencia se afirma que “yo soy”. Y si quisiéramos formular la identidad en términos predicativos diríamos algo como “yo soy yo”. Pero ¿qué relación hay entre las proposiciones “yo soy”, “yo soy yo” y “yo=yo”? ¿Son todas ellas analíticas? ¿Y se expresa en ellas el mismo sentido de identidad? Kant distingue entre juicios analíticos y sintéticos. Los juicios analíticos unen sujeto y predicado, afirma, por medio de la *identidad* (A7), mientras que los juicios sintéticos lo hacen sin ella. Todo juicio analítico es necesario, pero vacío. Todo juicio sintético agrega conocimiento, ensancha nuestro conocimiento del objeto, pero no posee necesidad alguna.

Ahora, cuando Kant habla de juicios también incluye ejemplos matemáticos que no se expresan en el lenguaje natural y que no tienen la relación sujeto-predicado, como la expresión “ $7 + 5 = 12$ ” (B 205). Eso quiere decir que la forma general de la proposición puede expresarse tanto en un juicio del tipo “ S es P ”, como en una igualdad matemática como “ $x + y = z$ ”. Lo mismo vale cuando hablamos del yo. Las siguientes dos formas parecen posibles para expresar la identidad: “yo soy yo” y “yo=yo”.

Consideremos entonces esta fórmula: “yo=yo”. Ella encierra algo lógico-matemático y algo filosófico a la vez. Filosóficamente, nos provee la estructura unificadora última de la experiencia. Pero esta expresión posee un elemento lógico (la identidad) y uno matemático, la igualdad capturada por el signo “=”.

Aclaremos el problema. Toda la *Krv* descansa en la unidad trascendental de apercepción. Dicha unidad la garantiza un yo. Y este yo tiene la estructura de la autoconciencia. Dicha autoconciencia se expresa en un juicio de identidad, es decir, analítico. Así, toda la *Krv* parece depender del principio lógico de la identidad. Pero ¿cómo puede depender una instancia sintética, de un principio meramente analítico?

Ahora, *stricto sensu*, la identidad del yo no debería ser ni lógica ni matemática, sino la condición de posibilidad de toda lógica y toda matemática. Sin embargo, no hay modo de expresar dicha identidad, más que con el lenguaje haciendo uso de la proposición “ S es P ”, o con un símbolo matemático. Esta conexión entre predicación e igualdad la encontramos claramente reconocida en la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* de 1794 (en adelante *GWL*) de Fichte: “‘ A es A ’ (en tanto $A = A$, pues éste es el significado de la cópula lógica” (I 93).

Si consideramos exclusivamente la unidad trascendental de apercepción, que constituye la síntesis suprema, veremos que su función consiste en dar espacio a una multiplicidad de representaciones que, sin embargo, están a disposición de un mismo y único yo, el cual dispone de ellas para elaborar juicios. La adscripción de autoría o propiedad de las representaciones (“estas son *mis* representaciones”) parece apuntar hacia lo que hoy entendemos como un conjunto simple, es decir, una colección de elementos sin estructura. Para toda representación ($\forall v$), se cumple que ésta pertenecería a un yo ($v \in Y$). Pero el conocimiento es esencialmente una *actividad* de enjuiciamiento, de establecimiento de relaciones que *estructuran* la experiencia. No debe confundirse entonces la función lógica, unificadora y pasiva del yo (como conjunto universo) con su función sintética y activa, donde los juicios no se agregan *desde*

fuera a elementos últimos atómicos (las representaciones). Como yo formal pasivo es conjunto universo. Como yo formal activo es producción constante de *relaciones* que *estructuran* las representaciones de manera dinámica. Dicho de otro modo: la mera *pertenencia* no requiere actividad ni el surgimiento de nada *nuevo*. La síntesis judicativa, por el contrario, requiere actividad y su resultado no está asegurado por una regla fija. Pero este problema lo detecta y plantea Fichte con gran claridad. Es también Fichte quien hace de la *síntesis* el concepto central de la filosofía trascendental, así como quien equipara predicación e igualdad. A continuación, analizamos brevemente la posición de Fichte al respecto en la *GWL*. Ello nos permitirá comprender mejor el papel de la síntesis en la filosofía trascendental, así como sus limitaciones.

2. Fichte ante la relación planteada por Kant

El gran mérito de Fichte consiste en haber hecho de la relación el término central, la incógnita fundamental de la filosofía crítica. Mientras que para Kant la “X” de la filosofía es la cosa en sí, que, visto del lado subjetivo consiste solamente en la forma de un objeto en general, de “algo”, para Fichte la “X” apunta a la relación misma: cópula, unidad, síntesis.

En la *GWL* Fichte da a conocer su “solución” al problema kantiano. El problema había sido planteado anteriormente por Reinhold y Jacobi. El primero había insistido en la necesidad de un primer principio que *unificara* el edificio kantiano, estructurado a partir de oposiciones, pero que resultaban insatisfactorias para ofrecer un sistema completo de la razón. Jacobi, por su parte, habría señalado la vacuidad del yo kantiano, al separarse de toda realidad en la fundamentación del conocer. Él habría puesto también de relieve el carácter problemático de la cosa en sí, sin la cual, según la famosa frase, no se podría entrar al sistema kantiano, pero con la cual, tampoco se podía permanecer en él. Así, la filosofía kantiana estaría incompleta por arriba (al faltar un primer principio unificador) y por abajo (al requerir la cosa en sí, prohibiendo al mismo tiempo cualquier conocimiento de ella en cuanto tal): En ambos casos Kant ofrecería una *teoría de la relación* insuficiente. Fichte aborda ambos problemas en los principios primero y segundo de la *GWL*, pero los subordina, tal que la relación del yo con el no-yo estará subordinado al principio llamado de identidad.¹

¹ Schelling, por su parte, llevará la preocupación “fichteana” más lejos, buscando un primer principio no subjetivo, sino absoluto. Eso implicaría que el segundo principio, la relación del yo con el no-yo, debería tener el mismo rango que el primero, el de identidad subjetiva. Y la pregunta absoluta debería

Como hemos dicho, es Fichte quien señala el problema de la filosofía trascendental: explicar la función sintética del yo, que eventualmente nos llevará no a la *síntesis del conocimiento*, sino a la *síntesis de sí mismo* (o principio de autoproducción). Esto nos permitirá entender mejor lo que el propio Kant ha dicho de la autoconciencia, pero también del límite que Kant no desea traspasar. Adelantamos, pues, que Fichte presentará una filosofía de la síntesis (*Zusammenhang*, más que *Synthese*) capaz de ofrecer una salida a la problemática kantiana que, sin embargo, viola ciertos límites que el proyecto crítico había planteado inicialmente.

Fichte comienza anunciando lo que debe ser buscado: un primer principio (*erster Grundsatz*) que deberá brindar su fundamento al saber humano. El saber humano se realiza en la conciencia. La conciencia posee una estructura dual que reconoce dos términos: sujeto (el que piensa) y objeto (lo pensado). El primer principio es aquello que debe pensarse para que sea posible dicha relación. Los objetos de nuestro conocimiento pueden ser demostrados y determinados. Pero no el primer principio, pues éste hace posible toda prueba y toda determinación. Ningún saber empírico nos sirve. Tampoco está probada la legitimidad de la lógica. Sin embargo, la lógica ofrece el terreno más seguro que tenemos. Puesto que la reflexión es libre, se puede tomar una afirmación cualquiera que nos convenza para tratar de ascender hasta el primer principio. La lógica nos provee formas indubitables, evidentes. Si tomamos una de ellas y abstraemos todo lo particular, podremos llegar a su fundamento. Fichte elige la forma por excelencia de la lógica en la cual se expresa todo saber, que es la proposición, que toma como un “hecho de conciencia”.

Fichte afirma entonces: “Cualquiera acepta la proposición ‘A es A’ (en tanto que $A = A$, pues ese es el significado de cópula lógica)”. Se asume que de dicha proposición no cabe duda alguna, por lo que puede ser afirmada (*gesetzt*) sin mayores razones (*ohne allen weiteren Grund*) como verdadera e indubitable. Hemos avanzado desde el principio de este texto que no es evidente que “ $A = A$ ” y “A es A” sean proposiciones intercambiables; que la cópula ejerza con el verbo “ser” la misma función que el signo matemático “=”. Está oculto lo que quiera decir lo mismo: si se refiere a lo idéntico, a lo igual, a lo análogo, a lo similar, etcétera. Pero volveremos sobre ello. Fichte sí distingue, en cambio, entre dos formas de proposición: “A es” y “A es B” (o “A

resolver la relación entre el principio de identidad, propio de la filosofía trascendental, y la relación yo y no-yo, vista desde el objeto, propio de una filosofía de la naturaleza. Pero, al menos en su obra temprana, la idea de vínculo se terminaría disolviendo en un archi primer principio de indiferencia.

es *A*”). La primera afirma la existencia de algo. La segunda, pone en relación un sujeto y un predicado. La primera es absoluta. La segunda, implica una *condicional*: “*A* es *B*” resulta verdadera *sí y sólo sí* *A* es verdadera. El nexo de la proposición “*A* es *B*” está subordinado a la forma condicional: “Si *A*, entonces *B*”. Se atiende aquí a la forma, dice Fichte, no al contenido.

Pero esta forma lógica posee una *conexión necesaria* (*einen notwendigen Zusammenhang*) entre el sujeto y el predicado. Si *A*, entonces, necesariamente *B*. Fichte hereda aquí de Kant el problema fundamental filosófico de la *relación*. *Synthesis* (Kant) y *Zusammenhang* (Fichte) son los modos fundamentales de interpretar la relación entre términos últimos. Y recordemos que sujeto y objeto son los términos últimos que en la filosofía clásica alemana recopilan y sintetizan las oposiciones clásicas de la filosofía occidental: existencia-posibilidad, mente-cuerpo, idea-realidad, etcétera. Explicado el problema de la relación como vínculo deberá aclararse, retrospectivamente, la historia del pensamiento occidental.

La palabra *Zusammenhang* contiene el elemento “*zusammen*”, es decir, en conjunto, y “*hang*” pender, lo que equivale tanto como a decir que algo pende en conjunto. En sentido literal podría decirse: “codependen”. Sujeto y objeto “codependen”. Todavía queda por resolver si *A* es el caso, si existe. Ahora, ya se cuenta con un resultado, a saber, que el vínculo o codependencia entre sujeto y objeto, que Fichte identifica con la incógnita de la filosofía, su “*X*”, está en el yo y es puesta por el yo. Así, el yo no solamente *afirma A* y algo sobre *A*, sino su *conexión misma* [*Zusammenhang*]. Dicha conexión es afirmada “en el yo y por el yo”, así, “*X* queda solamente en relación a una *A* posible; pero la *X* se afirma efectivamente [*wirklich*] en el yo”. Pero si *X* el predicado es afirmado por el yo, al igual que la conexión sujeto-predicado, es decir, si ambos están en el yo y por el yo, ¿qué estatuto tiene *A* como sujeto de la oración? Fichte concluye que *A* existe en la conexión “*A* es *B*” solamente como afirmada por el yo y en la conexión que éste avanza: “Cuando *A* es afirmada [*gesetzt*] en el yo, entonces es *afirmada*, o bien, ella *es*”.

Queda así eliminado el condicional de “*A* es *B*” será verdadera sí *A* lo es. En la proposición misma, en el terreno de la enunciación del yo de su saber, *A* vale por ser dicha, por ser afirmada, por jugar el papel de un sujeto que será unido a un predicado: “*A* es para un yo juzgador precisa y exclusivamente en virtud de su ser puesto [*Gesetzsein*] en el yo”. De ahí se concluye, finalmente, la proposición fundamental: “se afirma que en el yo [...] existe algo, que es siempre igual [*gleich*], siempre uno [*Eins*] y precisamente el mismo

[*ebendasselbe*], y la *X* puesta por antonomasia de puede expresar también así: “yo=yo”, “yo soy yo”. En esta proposición están en conexión necesaria el yo actividad (*Handlung*) y el yo pasivo (*Tat*). En los juicios sobre el mundo, un predicado sobre una cosa puede ser verdadera o falsa. Pero en el terreno del yo, donde el objeto no está en un territorio distinto al sujeto, la conexión exige necesariamente que el yo sea, que exista. Es decir, el yo es real para sí mismo en su actividad, él produce efectos sobre sí mismo. Conocer es conocerse. Pero conocerse, en tanto actividad, es producirse. Y la producción requiere es mínimo “desfase” entre lo activo y lo pasivo, el sujeto y el objeto, los cuales se reconcilian en un proceso de autorrelación.

Fichte resume su posición de la siguiente manera: “Aquello cuyo ser (esencia) consiste tan sólo en que se afirma como existente es el yo, como sujeto absoluto. En tanto que él se *afirma*, él es; y en cuanto que él es, se afirma; y el yo es para el yo absoluto y necesario. Aquello que no es para sí, no es un yo” (I, 97). Esto quiere decir que el yo es real para sí mismo en tanto atestigua su propia actividad. Y su actividad no es otra que la de afirmarse frente a sí. Sin embargo, esta relación consigo mismo, que parece estar *supuesta* en la filosofía trascendental kantiana, supone una relación *directa* del yo consigo mismo. Para Kant el yo no tiene acceso a sí mismo, pues se limita a ejecutar la función formal de unificación, que se aplica sobre las representaciones, no sobre sí mismo. Sin duda con ello Kant evita paradojas de autorreferencia, que trata directamente en la *Dialéctica trascendental*. Pero la cuestión no parece zanjada.

Hemos dicho que entre Kant y Fichte se juega una interpretación de la relación como síntesis. Las oposiciones clásicas de la filosofía se resuelven en esta idea de relación que debería articular, al mismo tiempo, identidad y diferencia. Pero tanto Kant como Fichte acuden a la lógica y a la matemática de su tiempo para dar forma a dicha síntesis, por más que, de derecho, sea la filosofía la que deba fundar lógica y matemática por igual. Lo que esto hace ver no es una circularidad del proceder filosófico, como dice Fichte, sino un dominio conceptual que no se encuentra todavía asignado con exclusividad a la filosofía, la lógica o la matemática. Es en este territorio de nadie donde se juegan las nociones de identidad, diferencia, igualdad, equivalencia, etc. Pero este *interregnum* permite también crear *puentes* entre filosofía, lógica y matemática, sin que uno esté comprometido a asumir el contexto completo de justificación. El uso de la matemática en filosofía es constante en la tradición que Kant llama metafísica (Descartes, Spinoza, Leibniz), de la cual se distan-

cia al reclamar los derechos de la intuición. Es también esta proximidad la que justifica una sección como la doctrina trascendental del método, donde Kant se aboca a la tarea de distinguir entre el proceder matemático y el proceder filosófico.

Pero, como hemos dicho, la matemática entra por la puerta de atrás, de manera no consciente, porque es ella, junto con la lógica, la que provee los marcos argumentales para pensar relaciones básicas, como la identidad y la diferencia. Siguiendo el impulso trascendental kantiano por pensar una síntesis que imponga, por un lado, *límites* y, por el otro, posibilite en encuentro de lo heterogéneo, intentamos aquí esbozar la aportación de la matemática contemporánea a partir de la teoría de categorías. De lo que se trata no es de “aplicar” la matemática a la filosofía, o de resolver una cuestión filosófica por el recurso a la matemática. Se trata, más bien, de recobrar lo que hay de filosófico en la matemática contemporánea y que nos conduce a ese terreno movedizo donde filosofía, lógica y filosofía se encuentran. Una vez explorado el terreno de la teoría de categorías y lo que ella tiene que decir sobre la síntesis, la igualdad, la identidad o la equivalencia, volveremos a Kant y a Fichte con una nueva luz. Finalmente probaremos si la idea categórica de morfismo puede reemplazar, absorber y desplazar tanto a la forma predicación, como a la forma de la igualdad. Si esta empresa tiene éxito, el primer principio deberá formularse así $A \rightarrow A$ (la dirección de la flecha no debe engañarnos respecto a la reciprocidad no visible entre los términos, y que resulta fácil de apreciar en la fórmula $A = A$).

Esta fórmula $A \rightarrow A$ deberá mostrar, al menos, qué tipos de relaciones puede establecer la A consigo misma y con algo otro, B . Pero deberá también aportar elementos para decidir si esta relación es inicio y final, si es autosuficiente o si más bien ésta debe inscribirse en una red más amplia de relaciones, que aquí caracterizamos con flechas.

3. La teoría de categorías como matemáticas conceptuales

Una de las definiciones contemporáneas más sugestivas de la matemática es la de ciencia que estudia los patrones (Devlin, 1994; Olivieri, 1997; Resnik, 1997): reales o imaginarios, visuales, mentales, estáticos, dinámicos, cualitativos, o cuantitativos, etc., dando así lugar a diferentes ramas de la matemática. Hardy expresa esta idea en una referencia ya clásica: “A mathematician, like a painter or a poet, is a maker of patterns. If his patterns are more permanent than theirs, it is because they are made with ideas.” (2005, p. 15). Algunos

ejemplos: aritmética y teoría de números → patrones numéricos y del contar; geometría *to* patrones de las formas; cálculo → patrones de movimiento; lógica → patrones de razonamiento; teoría de la probabilidad → patrones del azar; topología → patrones de proximidad y posición (Devlin, 2008, p. 293). Dichos patrones hacen surgir los objetos mismos de consideración matemática, aunque, por otro lado, aquellos pueden ser entendidos como aspectos de los objetos (Olivieri, 1997). Como sea, todo patrón expresa un modo de *relación*. Esta visión surge sin duda a partir del establecimiento de la matemática pura, y Poincaré (1914) lo expresa claramente con motivo del análisis de uno de sus representantes, Richard Dedkind: “Los matemáticos no estudian los objetos, sino las relaciones entre los objetos; les resulta indiferente el reemplazar estos objetos por otros, mientras que las relaciones no cambien. La materia no les importa, sólo la forma”. Bien podríamos hablar así de relaciones numéricas, relaciones de forma, relaciones de movimiento, relaciones de razonamiento, etcétera. Como lo expresa también de manera afortunada Thomas: “La matemática, en su cambio de los algoritmos a la teoría, se desplazó de lo que podíamos hacer con los números al estudio de relaciones entre números, relaciones entre puntos, líneas y planos” (2008, p. 250). La relación puede entenderse tanto como un modo de *it* conexión entre elementos discretos, como un despliegue continuo y dinámico, donde lo que se conecta son sus momentos de manera suave.

La matemática no estaría en condiciones de dialogar con la filosofía si aquella no se hubiese vuelto radicalmente conceptual, rebasando lo que Kant pudo creer de ella, a saber, que trataba con objetos y no, fundamentalmente, con relaciones entre objetos, a partir de las cuales obtienen su definición. La matemática alcanza este nivel en cuanto repite el gesto de la filosofía: preguntarse por sus propios fundamentos. La así llamada crisis de los fundamentos del siglo XX estaba motivada por una pregunta urgente: ¿qué unifica el campo matemático? No se trataba ya de la identidad de un objeto, ni de un grupo de objetos, ni de una teoría o rama de la matemática, sino de la *totalidad de la disciplina*, con sus objetos y sus métodos de demostración. A esta pregunta respondió, en primer lugar, la teoría de conjuntos como teoría metamatemática. Ella tenía encomendada la tarea de ofrecer a las matemáticas un fundamento. ¿Qué significa aquí fundamento? Una teoría de elementos primitivos con los cuales *construir* la totalidad de los objetos de la matemática. En la teoría de conjuntos todo conjunto puro está compuesto de conjuntos puros. Como lo expresa con gran claridad Jean-Pierre-Marquis (2017, p. 138), eso

significa *analíticamente*, que todo conjunto puede descomponerse hasta un primitivo, que es el conjunto vacío y, sintéticamente, que, comenzando con el conjunto vacío, un conjunto puro, es posible construir diferentes tipos de conjuntos a partir de diferentes operaciones bien conocidas. Pero esto contraviene lo que hemos dicho, a saber, que la matemática no se ocupa de objetos particulares y determinados, ni siquiera los conjuntos. La teoría de conjuntos permite siempre conocer exactamente de qué están compuestos todos los objetos matemáticos, que son entendidos como otros conjuntos, pero con alguna estructura adicional. Es decir, la teoría nos ofrece individuos ya constituidos y perfectamente bien definidos, es atómica. Esto significa, en primer lugar, que la estructura y relaciones que encontramos en diferentes objetos matemáticos es extrínseca a los átomos constituyentes. En segundo lugar, que siempre sabemos qué son los objetos, a saber: conjuntos. Las relaciones no definen a los objetos primitivos. Pero, como argumenta también Jean-Pierre Marquis, si todo objeto matemático es un conjunto, entonces debe de tener, en última instancia un conjunto puro en su base, pero la definición de un objeto matemático en términos estructurales busca, precisamente, evitar este “descenso” hasta componentes últimos: “los elementos y las propiedades del conjunto de base [*underlying set*] como algo específico y concreto son completamente irrelevantes” (Marquis, 2017, p. 140).

La teoría de categorías empata mejor con las caracterizaciones de la matemática como una ciencia de patrones y relaciones abstractas que no exigen la postulación de ningún tipo de objeto privilegiado, ningún individuo ya constituido ni a partir del cual pudiese obtenerse el universo de objetos matemáticos por construcción (no en el sentido kantiano). En ella las relaciones constituyen a los objetos, o, mejor, los objetos solamente se dejan apreciar a partir de relaciones donde ellos se expresan en y a través de otros objetos.

La teoría de categorías provee un acceso conceptual a las matemáticas (Lawvere y Schanuel, 2005). Pero ¿qué quiere decir aquí conceptual? La teoría de categorías es, en palabras de Marquis: “la arquitectónica de las matemáticas” (Marquis, 2006, p. 251), es decir, la teoría que hace accesible, matemáticamente, a la propia matemática; se trataría, por decirlo así de una autoexplicitación de la matemática a través de ella misma. Que la matemática se explique a sí misma quiere decir solamente, que ella se torna reflexiva. Es conceptual, porque es reflexiva. Reflexividad significa, a su vez, que una estructura solamente puede ser explicada por otra estructura. A nivel de la es-

estructura más básica, la categoría, análogamente, un objeto solamente puede ser explicado por otro a partir de una relación.

Un ejemplo clásico de relación, que podemos ver sea como conexión entre dos entidades separadas o como un proceso, es la idea de función. En una función comenzamos con dos elementos: dominio y codominio, y establecemos una regla que nos permite asignar elementos de uno con elementos del otro. Es así como asignamos funciones que expliquen el desarrollo en un sistema en el tiempo en la ciencia natural. Pero podemos interpretar la relación $f: x \rightarrow y$, que aquí llamamos función, prescindiendo absolutamente de los números y de toda idea de medida o tamaño. En topología, por ejemplo, la flecha de la expresión utilizada no remite ya a una función, sino a una “deformación continua”. Poincaré llama a esta relación homeomorfismo. El nombre deja ver cierto concepto de igualdad: ὁμοιος = igual. Pero la igualdad de la forma que aquí interesa es lo que se *conserva* en una variación. La topología es una rama matemática que considera el espacio de manera cualitativa a partir de relaciones no numéricas de cercanía y continuidad. En el diagrama podemos ver ejemplos de homeomorfismo o de equivalencia (o isomorfismo) topológico. Cada objeto de la extrema izquierda puede ser deformado continuamente en los objetos de la derecha, lo cual se indica con una flecha. Cada uno de los cuatro objetos es topológicamente el mismo.

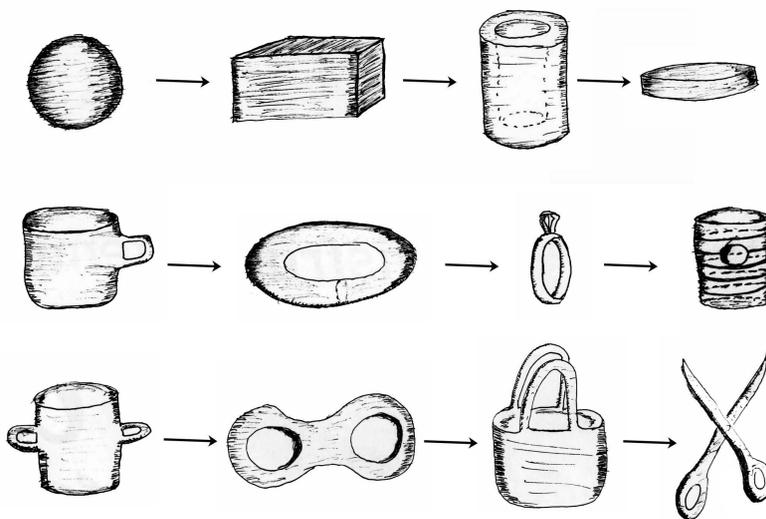


Figura 1.

El concepto de deformación continua expresa, entonces, la dimensión de cambio, la transformación, mientras que el “homo”, del concepto de homeomorfismo, la invarianza. La teoría de categorías generaliza esta flecha que aparece como funciones, cuando hablamos de conjuntos, como deformaciones continuas, cuando hablamos de espacios topológicos, o de homomorfismo de grupo, cuando hablamos de la estructura algebraica grupo.

Volvamos al ejemplo de las funciones. En ellas asociábamos elementos de dos conjuntos por medio de una regla. Pero esta regla puede asociar los elementos de muchas maneras. Tenemos funciones donde la regla nos permite asociar elementos con una regla 1 : 1. Esto se llama una función biyectiva. Sin embargo, la regla puede mandar dos elementos del primer conjunto, el dominio, a uno sólo del codominio, o bien, mandar cada elemento del dominio a cada elemento del codominio dejando, sin embargo, elementos de este último sin una pareja en el dominio. En cada caso se cumple el hecho de que haya una función. En todos los casos se preserva estructura, pero este “preservar” puede adoptar diversos modos. En teoría de categorías se generalizan estas ideas más allá del campo de funciones.

En la siguiente tabla podemos ver la relación entre funciones (teoría de conjuntos) y morfismos (teoría de categorías).

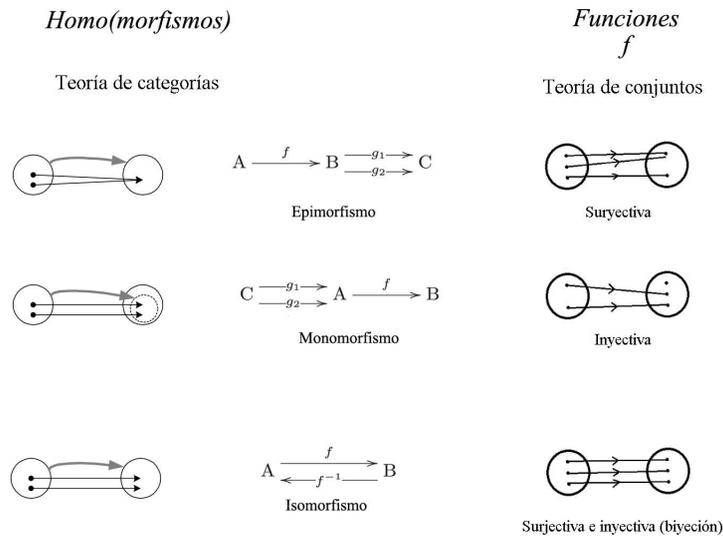


Figura 2.

En los tres casos podemos hablar de equivalencia. Demos un ejemplo. Cuando tomamos la superficie de una esfera (\mathbb{R}^3) y la proyectamos sobre un plano (\mathbb{R}^2), tenemos un ejemplo de *epimorfismo*. Esto es lo que hacemos al proyectar la superficie de la esfera, que constituye el planeta tierra, y la proyectamos sobre un plano (es así obtenemos el mapamundi). La esfera “vive” en un espacio de tres dimensiones y es más amplio que el del mapa. Cuando proyectamos la esfera en el plano necesariamente perdemos información. Ahí debemos decidir qué información deseamos conservar y qué conservar.²



Figura 3. $T:\mathbb{R}^3 \rightarrow \mathbb{R}^2$.³

Entre los términos A y B , representados por círculos, existen diferentes modalidades de equivalencia. Ya arribaremos a ello pero para recordar la motivación pensemos solamente por un instante qué tipo de relación o relaciones puede o podría tener un yo consigo mismo. Repito, aquí podríamos pensar en morfismos que van de un objeto a sí mismo $A \rightarrow A$. El más simple será la identidad. Pero tenemos otros más ricos. Ahora, notamos también que las flechas tienen una dirección, es decir, que las relaciones están dirigidas. En el caso de un isomorfismo, el camino que lleva de A a B es el inverso del que nos lleva de B a A . Es posible “ir y regresar” sin pérdida. Pero no es el caso de los otros dos. En un epimorfismo perdemos información cuando pasamos de tres

² Schelling, por su parte, llevará la preocupación “fichteana” más lejos, buscando un primer principio no subjetivo, sino absoluto. Eso implicaría que el segundo principio, la relación del yo con el no-yo, debería tener el mismo rango que el primero, el de identidad subjetiva. Y la pregunta absoluta debería resolver la relación entre el principio de identidad, propio de la filosofía trascendental, y la relación yo y no-yo, vista desde el objeto, propio de una filosofía de la naturaleza. Pero, al menos en su obra temprana, la idea de vínculo se terminaría disolviendo en un archiprimer principio de indiferencia.

³ Tomada del video: Dimensions - A walk through mathematics, capítulo 1, bajo licencia creative commons. Información: http://www.dimensions-math.org/Dim_CH1_E.htm. En Youtube: <https://www.youtube.com/embed/zL3olJKXQo0?list=PLw2BeOjATqrsZAYGGJTbAWkhKEV7-C44nk>.

a dos dimensiones. En el caso del monomorfismo, el sitio de llegada es más “amplio” que el de inicio. Ahí “ganamos” información.

4. Algunos elementos formales de la teoría de categorías

El concepto de morfismo nos coloca en el problema de establecer cuándo son dos cosas iguales (vid. Mazur, 2008). O mejor, se trata de pensar una teoría de la relación que admita la igualdad, la identidad y la equivalencia como tipos suyos. Un morfismo suele expresarse con una flecha: \rightarrow . La teoría de categorías constituye un lenguaje matemático donde pueden expresarse todos los objetos matemáticos a partir de sus relaciones con otros. Si llamamos a la construcción de objetos matemática, entonces la teoría de categorías es una metamatemática. Esta condición no se debe a ninguna superioridad. La teoría de categorías es la reflexión de la matemática frente a sí misma, el momento en el que ella filosofa haciendo matemáticas y hace matemáticas filosofando.

Intentemos presentar más formalmente algunas ideas básicas de la teoría de categorías. Las estructuras *mínimas* (no hay elementos últimos fuera de relaciones estructurales, como en la teoría de conjuntos) se llaman categorías. Están compuestas de *objetos* y *morfismos* (relaciones entre objetos). Ellas deben cumplir, además, ciertos axiomas, que son mínimos. Toda categoría consta de la siguiente información: objetos y morfismos (o mapeos) (Lawvere y Schanuel, 2005, p.21). En el siguiente diagrama podemos ver los objetos A , B y C , enlazados por los morfismos f , g y $g \circ f$.

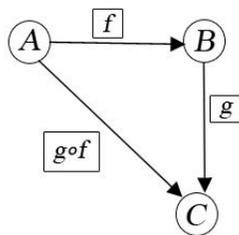


Figura 4.

1. Objetos

- a. Formalmente, existe una clase de objetos (ob) de una categoría \mathcal{C} :
 $ob(\mathcal{C})$

2. Mapeos

- También llamados morfismos u homomorfismos, los mapeos constituyen las relaciones entre objetos. Existe una colección de homomorfismos de una categoría \mathcal{C} —escrita: $\text{hom } \mathcal{C}$ — que relacionan cada par de objetos en ella. Siendo A y B dos objetos en \mathcal{C} ($A, B \in \mathcal{C}$), el grupo de homeomorfismos entre A y B se denota: $\text{hom } \mathcal{A}(A, B)$.
- Cada mapa o morfismo f posee un inicio y un destino, o, como en las funciones, un dominio y un codominio. En la expresión $A \rightarrow B$, A es el dominio y B , el codominio. Esta relación está dirigida, pues $A \rightarrow B$ no es necesariamente equivalente a $B \rightarrow A$.
- Los mapeos se pueden denotar con una f o con una flecha:

$$f:A \rightarrow B \text{ o } A \xrightarrow{f} B$$

- Existen dos mapeos fundamentales:
 - Identidad* (i_A , id_A o 1_A): para cada objeto x en la categoría \mathcal{C} existe un morfismo donde x opera como dominio y codominio a la vez:

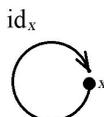


Figura 5. $1_x x \rightarrow x$

- Composición* (\circ): dados tres objetos A, B, C en \mathcal{C} y dos morfismos: $f:A \rightarrow B$ y $g:B \rightarrow C$, entonces existe un morfismo $g \circ f:A \rightarrow C$.

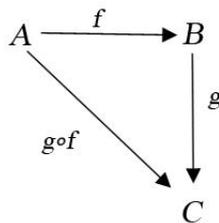


Figura 6.

Todo mapeo en una categoría debe cumplir, además, las siguientes reglas:

1. De *identidad*: la composición de un morfismo y la identidad de uno de sus términos es equivalente al morfismo. Si $f: A \rightarrow B$ entonces $\text{id}_B \circ f = f$ y $f \circ \text{id}_A = f$:



Figura 7.

2. De *asociatividad*: es posible realizar la operación de composición en diferentes órdenes equivalentes, tal que resultan posibles diferentes *camino*s equivalentes. Si existen cuatro objetos A, B, C, D en \mathcal{C} y tres funciones, f, g, h entre ellos: $f: A \rightarrow B$, $g: B \rightarrow C$ y $h: C \rightarrow D$, entonces: $h \circ (g \circ f) = (h \circ g) \circ f$.

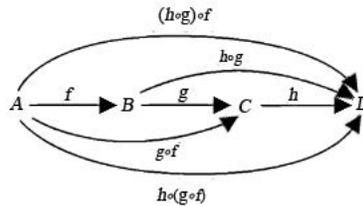


Figura 8.

Las flechas más simples conectan dos objetos, pero los conjuntos de flechas producen *trayectos* entre aquellos, lo que nos da la estructura de conectividad de la categoría.

Damos ahora un resumen de los puntos más relevantes del concepto de morfismo. Una flecha implica siempre una diferencia: el punto de inicio y de llegada. Una flecha puede componerse con otras flechas. Un conjunto de flechas puede constituir trayectos. Las categorías están estructuradas por trayectos. La relación más simple de un objeto consigo mismo es la identidad. Pero

la identidad no engendra los otros tipos de relación. Por el contrario, la flecha es el elemento genérico, y puede ser simple (como la identidad) o complejo. La relación entre el mismo término ($A \rightarrow A$) o entre dos ($A \rightarrow B$) no cambia la estructura de la categoría: en ambos casos hay una diferencia mínima, que no puede remitir a la unidad simple y sin atributos. En todo momento hay estructura. Los morfismos no intentan asegurar identidad, sino *preservación* de estructura. En este sentido, una estructura no está sujeta a sí o no, preservación o no preservación, sino a grados. Pero estructura de una categoría está dada no a pesar, sino en y por el tránsito mismo. En otras palabras, la variación es el componente esencial del morfismo. La variación o transformación son esenciales a la constitución de la categoría. Las flechas tienen dirección. Eso quiere decir que no da lo mismo “ir” que “venir”. Si combinamos la propiedad de dirección de las flechas y la existencia de diferentes tipos de equivalencia, entonces obtenemos la asimetría. En un epimorfismo no podemos regresar y recuperar la misma información de inicio. Un autorrelación puede ser temporal si se introduce un elemento de asimetría que da una dirección a la relación consigo mismo. Entre dos objetos A y B o entre un mismo objeto A y A puede existir una multitud de flechas. La flecha $A \rightarrow B$ puede incluir una multitud de ellas. De ese modo, A y B serán tan ricos como lo sean sus flechas. A y B pueden operar como puntos de una categoría, como los vértices de un grafo dirigido, pero ellos mismos pueden poseer estructura en sí mismos. Las relaciones más ricas se realizan entre estructuras y no entre puntos. Puesto que un objeto puede estar conectado con múltiples flechas queda establecido que él consiste en todas sus variaciones posibles. En otras palabras, un objeto no está dado por una descripción determinada, sino por una conexión con otro. Si posee varias conexiones, entonces él mismo consiste en una multitud de “perspectivas”. Hay, entonces, una variedad “horizontal”, expresada por movimiento de variación que lleva de un objeto a otro. Pero puede haber también una variedad “vertical” en la cual diferentes relaciones o “visiones” del mismo objeto conviven y se superponen.

La flecha crea entonces la diferencia entre el inicio y el final, un intervalo donde se decidirá una relación. En ella se convocan objetos que cumplan con esa regla de preservación de estructura en la variación. Es decir, que la flecha implica no sólo diferencia de inicio entre los relata, sino también un tipo especial de relación que los conecta. En esta relación un objeto se constituye por otro, o bien, expresa lo que es por su relación con otro. Pero esta relación no es necesariamente recíproca, puede existir asimetría. Además, pueden exis-

tir simultaneidad de relaciones que nos dan un objeto “caleidoscópico”, si se quiere. Finalmente, una categoría, que puede ser vista como un pequeño universo, está compuesta de objetos entrelazados por trayectos, que constituyen una estructura de conectividad. Hay algo irreducible en esta estructura de conectividad o, mejor dicho, la estructura no puede nunca ser reducida a elementos puntuales y solitarios, ni siquiera a la vacía autorrelación de la identidad, pues ella está siempre referida a objetos y los objetos sólo existen en relaciones.

5. De vuelta al idealismo trascendental

El idealismo alemán pudo ofrecer una interpretación filosófica e incluso especulativa de la lógica sobre la base de una naturalidad adquirida. La lógica, ligada al lenguaje natural y a una de sus formas más usuales y estables, la predicación, no parecía capaz de moverse ya. El modelo del razonar básico podía darse por firmemente establecido. Las matemáticas, en cambio, un terreno en explosión, suscitaron los más grandes debates. Se especulaba mucho sobre la matemática, pero no *con* la matemática. Por el contrario, se especulaba poco sobre la lógica, pero mucho con ella. Nuestra situación es más compleja. Primero, porque la lógica no remite ya a un campo establecido y seguro que nos pudiese dar la clave de todo razonar adecuado. Existen lógicas. Clásicas, contraclásicas, no-clásicas. Lógicas de primer y segundo orden. Lógicas que incorporan condiciones temporales o que operan en el terreno del deber, como la deontica. Las lógicas multivaluadas pueden avanzar modelos discretos (V, F, X) o continuos ($V - - - F$) como la lógica de Lukasiewicz. Se puede suspender de manera regulada el principio de no contradicción o el de tercero excluido. La matemática se ha desarrollado en el último siglo de manera sorprendente. En cuanto a su unidad no tenemos tanto una selva de universos, como grandes teorías metamatemáticas que contienden por la comprensión de la matemática a nivel global. La teoría de conjuntos y la teoría de categorías ofrecen no sólo dos modos de fundamentar la matemática, sino dos modos de entender la fundamentación y, con ello, dos modos de comprender la matemática. La subjetividad trascendental no puede ya tomar como modelo a “la lógica” o a “la matemática” pues éstas no constituyen campos unificados. O, mejor, su unidad no puede realizarse en ningún modelo determinado, sino en un campo abstracto de relaciones que se especifican en cada sistema determinado o en ramas específicas de la matemática. El sujeto trascendental debe dar cuenta de este nuevo nivel de abstracción y de esta capacidad de establecer

relaciones, pero no bajo tal o cual sistema de categorías o conceptos concreto, sino a partir de un sistema muy general donde los individuos y sus cualidades palidecen. Tenemos multitud de lógicas y de matemáticas, entrelazadas por medio de categorías muy abstractas donde incluso la diferencia entre lógica y matemática se difumina.

Lo que tenemos, entonces, son estructuras de estructuras, de estructuras mostrando la estructura de otras estructuras. Pero en este juego surgen patrones, relaciones complejas y no arbitrarias y todo un modo de ver el universo desde el punto de vista formal. Hemos querido seguir aquí una cierta inspiración de la filosofía clásica alemana, a saber, ofrecer una lectura filosófica de nuestros modos formales de comprender el mundo con un sujeto. Es evidente que ni “sujeto” ni “objeto” pueden ser empleados ya como de costumbre: ni como puntos, ni como par de opuestos, sino con espacios con su propio espesor y estructura. Pero es precisamente la rica producción lógico-matemática de los últimos cien años lo que nos coloca en posición de volver a interrogar las viejas cuestiones de la filosofía, especialmente la cuestión de la “relación” última.

Según intentamos mostrar, para Kant y para Fichte la noción central de la filosofía es la de síntesis. La síntesis, que Fichte entiende como co-depender (*Zusammenhang*) originario, atañe a dos términos o modalidades del ser: sujeto y objeto, pero solamente a un término que los engloba: el sujeto, que es llamado “yo”. En él coinciden el lado objetivo y subjetivo y se entrelazan en la proposición de la identidad: “yo=yo”. El “yo” es sintético en cuanto que ofrece la condición última de posibilidad de toda síntesis. Y ello, porque él se sintetiza a sí mismo, pero no es claro cómo la identidad formal puede cumplir esta tarea. Por otro lado, hacer del yo el objeto de sí mismo en una relación reflexiva absoluta elimina todo el problema de la síntesis, que consiste en relacionar lo heterogéneo. ¿Cómo es entonces el yo heterogeneidad consigo mismo y unidad sintética? ¿Y cómo entrelaza el yo la variedad ya no solamente de objetos, sino de modos de considerarlos?

El sujeto no puede unificarse directa y totalmente en tanto que no existe un modo en que él pueda recuperar la totalidad del campo matemático, no se diga el campo entero de las ciencias, a partir de unos cuantos principios. Él no constituye un campo homogéneo que pueda captarse a partir del principio de identidad. Pero un sujeto “dividido” en parcelas no es un sujeto. Él supone siempre y en todo momento, una estructura de conectividad, que es una estructura que lo relaciona consigo mismo a partir de sus “contenidos” o

“representaciones”. No existe, pues, una totalidad, si por ello se entiende un campo homogéneo o estructurado a partir de un único criterio. Hay, regiones. Ellas están interconectadas, constituyen el campo de la experiencia, pero no existe tampoco una regla que las interconecte a todas de manera simple o trivial. El sujeto opera como estructura de conectividad, pero no sólo de objetos sino, fundamentalmente, de *campos de objetos*, que aquí hemos comparado con las categorías. La matemática intenta producir su unidad a partir de flechas que permitan *transitar* de un dominio a otro. El sujeto mismo no puede entonces comprenderse sino como una constante actividad de traducción de y entre sus registros o ámbitos de experiencia.

Una de las ideas centrales del álgebra y que recupera la teoría de categorías consiste en pensar el objeto, en cuanto en relación consigo mismo (endomorfismo), como un conjunto de *perspectivas simultáneas que mantienen una invariante*. El ejemplo del grupo de simetría es claro: un cuadrado, por ejemplo, está dado por todas las transformaciones (reflexiones y rotaciones) que preservan cierta estructura (invarianza).

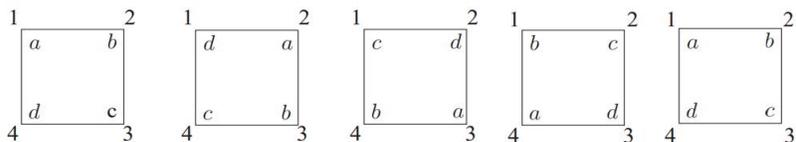


Figura 9.

La objetividad del cuadrado no está dada de antemano tal que sea indiferente a las transformaciones. Son las transformaciones las que dan al cuadrado su “ser”. Así, un yo capaz de esta matemática no podría contentarse con “reunir” de manera indiferente las perspectivas del objeto, sino que debe producir la objetividad del objeto a partir de su variación y de la recolección (*interconexión*) de dichas variaciones. El sujeto, entonces, en cuanto alguien que ejecuta una acción sintética de estas perspectivas simultáneas del objeto, debe, él mismo efectuar variaciones de sí mismo y recolectarlas en una estructura.

Detengámonos en la idea de *variación*. El principio de identidad siempre devuelve lo mismo, el inicio y el final del morfismo giran, por decirlo así, en círculo estéril. Lo que este principio pretende asegurar, la relación del sujeto consigo mismo y con una totalidad de objetos, puede capturarse mejor con la

idea de una flecha, que *incluye* la identidad de los objetos, pero que asegura, en un sentido más fundamental, una estructura rica de relaciones o de conectividad. Un sujeto definido a partir de flechas, es decir, a partir de morfismos que lo conectan consigo mismo de manera compleja exige que éste sea complejo. En la identidad el término idéntico a sí mismo constituye un punto en el espacio formal; en el mejor de los casos es un punto “desdoblado”, que va de sí mismo a sí mismo. Este trayecto no agrega nada, tampoco asegura una red de relaciones más amplia, capaz de entrelazar representaciones. Se trata de camino *reversible*. El sujeto debería constituir, en sí mismo, un conjunto de miradas suyas sobre sí mismo. Miradas simultáneas que le arrojan diferentes relaciones o puntos de vista sobre sí mismo. Miradas que se encuentran entrelazadas, pero no bajo un único principio. Ahora, si el principio fundamental de la teoría de categorías consiste en la relación como transformación, entonces éste debería pensarse también como aquella invariante en y a través de sus transformaciones. Aclaremos, como ya lo hemos hecho más arriba, que la invarianza es un patrón en la variación.

Se ha dicho que el “giro copernicano” de Kant consiste más bien en un giro “ptolemaico”, en tanto que las cosas deberán girar en torno al sujeto y no el sujeto en torno a ellas. El sol, como las cosas, son lanzadas a la periferia para colocar en el centro al sujeto y al planeta tierra. Sin embargo, debe pensarse en que lo esencial del giro copernicano consiste en decidir quién pone las preguntas. La naturaleza responde, pero sólo a lo que nosotros logramos formular como una pregunta. El modo de preguntar de la ciencia es la variación. En términos experimentales significa aislar variables y manipularlas para ver sus efectos. En términos formales, significa descubrir invariantes sobre la base de una variación. En ambos casos, hay un juego, una manipulación, una experimentación si se quiere, que da la base de toda contrastación. Al explicar un fenómeno no tenemos meramente el lado objetivo y el subjetivo. Tenemos un sujeto que varía algo del objeto y, guardando registro o memoria de todas las posiciones asignadas a aquel, establece lo cambiante y lo constante. Si queremos saber lo que pertenece a la cosa y lo que pertenece al sujeto en nuestro conocimiento, una correlación rígida y dual no deja lugar para averiguarlo. Es la variación del punto de vista subjetivo, de la perspectiva de la cosa, la comparación entre miradas y entre cosas, el contraste y la variación pues, lo que permite ir decidiendo lo subjetivo y lo objetivo (en sus diversos modos y grados) y lo que entendemos por semejante o desemejante.

Si una categoría no es nunca simple, no se compone de elementos, sino que ella es estructural de inicio, el sujeto debe serlo también. Él debe poseer una riqueza inicial, es decir, no puede ser puntual (ni vacío). De modo clásico, el principio de identidad es una flecha que tiene por inicio y fin el mismo objeto como punto. Pero en cuanto este punto se mira como un objeto complejo, entonces la relación consigo se vuelve sintética. Pensado en este sentido, el yo no puede ser concebido puntualmente, sino “extenso”. Ahora, la riqueza de ese yo depende también de un carácter estructural de base. La simplicidad de la identidad no puede engendrar una estructura. En la teoría de categorías la identidad es uno de los morfismos que están incluidos en la estructura que se llama categoría y no al revés. Es decir, la identidad no puede producir una categoría. La categoría, como vimos, incluye el morfismo identidad, pero también otros posibles, así como las otras reglas, como composición, asociatividad, lo que incluye la posibilidad de varios elementos.

La profunda idea del idealismo alemán consiste en postular que todo pensar (algo) implica, necesariamente, una relación consigo mismo. Todo pensar es *pensarse*. Pero este pensarse se despliega como estructura de conectividad. El sujeto puede pensarse entonces no como una forma de la unidad, ni una estructura de *conexión* (a través de morfismos). Lo que importa con los morfismos es la estructura de conexidad y, en ello, la dirección de los enlaces, así como lo que se preserva y lo que se pierde en cada caso. Existen diferentes tipos de equivalencia: identidad, isomorfismo, epimorfismo, monomorfismo. Un sujeto capaz de pensar todas estas relaciones de alguna manera las despliega en sí mismo. Él es ese conjunto de morfismos que van de sí mismo a sí mismo no uno sólo. En otras palabras, el morfismo identidad debe convivir con otros más. Y no es aquel el que da estructura y orden a la estructura. Y puesto que aquí no hay sino estructuras y estructuras de estructuras, entonces queda claro por qué un sujeto se relaciona consigo mismo a partir de flechas que cubren a otras flechas.

La igualdad matemática y la identidad lógica resultan ser casos de una idea más amplia de relación. La relación del sujeto consigo mismo debería desplegarse entonces como una *multitud de flechas*, que podemos escribir con una sola por comodidad: Yo‘toYo, a condición de que entendemos al yo como sujeto complejo, sintético y generador. Pero insistamos en el doble carácter de la flecha: “temporal”, porque implica secuencia, proceso, irreversibilidad; y “espacial”, porque la flecha puede componerse de otras flechas, porque cada objeto incluye una multitud de perspectivas gracias a la multitud de

morfismos que lo enlazan con todos los otros objetos de una categoría. El yo se desplegaría entonces como simultaneidad de relaciones consigo mismo. Este punto es esencial, porque la identidad, tal como la piensa Kant a propósito de la unidad trascendental de apercepción busca asegurar la simultaneidad de las representaciones, pero no la simultaneidad de miradas. Está asumido que se mira de un único modo. La visión categórica del sujeto nos mostraría una subjetividad relativa a sí misma (autorrelación, donde la identidad es su *componente* más simple), diferente de sí, porque puede *relacionarse* consigo misma (toda relación exige, por lo menos, dos términos), pero de diferente manera (porque posee cierta estructura y no es un mero punto).

Hemos seguido un camino sinuoso, pero relativamente simple. Hemos repetido el argumento trascendental, según el cual un sujeto es, de algún modo, lo que hace. Él se define por las operaciones que realiza sobre un campo. Pero puesto que este campo es el de sus pensamientos y sensaciones, entonces no hace sino operar sobre sí mismo (aunque no sólo). Hemos querido mostrar que la definición de un objeto como conjunto de relaciones con otros nos permite pensar al yo precisamente como conjunto de relaciones consigo mismo, pero que no se agotan en la abstracta identidad. Hemos querido mostrar que este sujeto, al relacionarse consigo mismo, no se aprehende a sí mismo de manera total. Por el contrario, establece relaciones determinadas, con puntos de inicio y final. Ellos pueden implicar pérdida o ganancia en cuanto a lo que se preserva de estructura en el tránsito. Si esto es así, entonces el sujeto estará en una relación temporal consigo mismo, donde no hay reversibilidad, ni la integridad de su ser está asegurada. Este camino es más un programa que una prueba, en el sentido que se quiera. Sin embargo, es fiel a la pregunta trascendental, a saber, cómo debe ser una subjetividad tal que pueda ejecutar el tipo de matemáticas que existen realmente.

Referencias

- Devlin, K. (1994), *Mathematics: The Science of Patterns. The Search for Order in Life, Mind, and the Universe*, Scientific American Library, Nueva York.
- (2008), “What Will Count as Mathematics in 2100?”, en B. Gold, y R. Simons (2008), pp. 291-312.
- Fichte, G. (1956), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, (Philosophische Bibliothek. Band 246. Nachdruck auf der Grundlage der zweiten von Fritz Medicus herausgegebenen Auflage von 1922 mit einem Sachregister von Awin Diemer), Felix Meiner, Hamburg.

- Gold, B. y Simons, R. (2008), *Proof and other Dilemmas. Mathematics and Philosophy*, The Mathematical Association of America, Washington.
- Hardy, G. H. (2005), *A Mathematician's Apology*, University of Alberta Mathematical Sciences Society. Versión electrónica disponible en:
<http://www.math.ualberta.ca/mss/>
- Kant, I. (1956), *Kritik der Reinen Vernunft*, Unveränderter Neudruck der von Raymond Schmidt besorgten Ausgabe (nach der zweiten durchgesehenen Auflage von 1930), Philosophische Bibliothek, Band 37a, Felix Meiner, Hamburg.
- Landry, E. (2017), *Categories for the Working Philosopher*, Oxford University Press, Oxford.
- Lawvere, W. y Schanuel, S. (2005), *Conceptual mathematics. A First Introduction to Categories*, Cambridge University Press, Cambridge/Nueva York/Melbourne.
- Marquis, J.-P. (2006). "What is Category Theory?", en G. Sica (2006), pp. 221-254.
- (2017), "Unfolding FOLDS: A Foundational Framework for Abstract Mathematical Concepts", en E. Landry (2017), pp. 136-162.
- Olivieri, G. (1997), "Mathematics. A Science of Patterns", *Synthese*, vol. 112, pp. 379-402.
- Resnik, M. (1997), *Mathematics as a Science of Patterns*, Oxford University Press, Oxford.
- Sica, G. (comp.) (2006), *What is Category Theory?*, Polimetrica International Scientific Publisher, Monza.
- Thomas, R. S. D., (2008). "Extreme Science: Mathematics as the Science of Relations as Such", en B. Gold y R. Simons (2008), pp. 245-264.

Stoa

Vol. 14, no. 28, 2023, pp. 123-143

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2761>

EL NIHILISMO COMO AGENTE PATÓGENO FÚNGICO.
UNA REFLEXIÓN SOBRE LOS SÍNTOMAS DE LA SOCIEDAD
ESTACIONARIA DE SÁEZ RUEDA *

Nihilism as a fungal pathogen. A reflection on the symptoms of Sáez
Rueda's stationary society

FRANCISCO ROMERO MARTÍN

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

fromero@fsof.uned.es

RESUMEN: En el presente trabajo aspiramos a elaborar una presentación del *nihilismo* como *agente patógeno fúngico*. Un *patógeno* que, junto con una serie de fuerzas ciegas germinadas en virtud de su acción, estaría detrás de la crisis ontológica que desuela a Occidente. Asimismo, y junto a ello, intentaremos explicitar cuales serían las principales consecuencias, tanto a nivel individual como colectivo, de dicha crisis ontológica. Finalmente, y dado que causante de múltiples *patologías de civilización*, daremos respuesta a si cabría esperar algo así como un antídoto con el que combatirlo. Todo ello lo abordaremos desde la perspectiva filosófica de Nietzsche y Heidegger, así como, y especialmente, de la filosofía desplegada por Luis Sáez Rueda.

PALABRAS CLAVE: nihilismo · ontología · patología · sociedad · cultura · ser errático.

ABSTRACT: In this paper we aim to elaborate a presentation of nihilism as a fungal pathogen. A pathogen that, together with a series of blind forces germinated by virtue of its action, would be behind the ontological crisis that is plaguing the West. We will also try to explain the main consequences of this

* Este trabajo se ha desarrollado en el marco de un contrato predoctoral FPU en la UNED financiado por el Ministerio de Universidades de España.

Recibido el 24 de marzo de 2022

Aceptado el 15 de julio de 2023

ontological crisis, both at the individual and collective level. Finally, and given that it is the cause of multiple pathologies of civilisation, we will answer the question of whether we could hope for something like an antidote to combat it. All this will be approached from the philosophical perspective of Nietzsche and Heidegger, as well as, and especially, from the philosophy deployed by Luis Sáez Rueda.

KEYWORDS: nihilism · ontology · pathology · society · culture · erratic being.

1. Introducción

Desde hace ya un tiempo, Occidente es víctima de una profunda crisis. Esta crisis, empero, es de tal calado que afecta a todos y cada uno de los espacios vitales que conforman una sociedad. En otros términos, es una crisis ontológica. Un fenómeno que, dada su radicalidad, bien podríamos asemejar al padecimiento de una enfermedad, pues aunque comience atacando ciertas partes del cuerpo, sin el remedio conveniente terminaría afectando todo su ser.

Todas las enfermedades poseen, a ojos de las ciencias de la salud, tres etapas bien diferenciadas. La primera correspondería a la *prepatogénica*. En ella, el individuo se encuentra sano y libre de toda enfermedad, pero sus condiciones vitales, al no ser las idóneas, le convierten en un sujeto altamente vulnerable de poder enfermar. La segunda etapa se trataría de la patogénica, constituida a su vez por tres fases distintas: 1) la *patogénica subclínica*, en la cual el sujeto ha contraído ya la enfermedad, pero todavía no muestra síntomas, 2) la *prodrómica*, caracterizada por la manifestación de unos primeros síntomas generales y 3) la *clínica*, donde la enfermedad alcanza su cénit y los síntomas son ya tan específicos que podría determinarse una correcta patología. Finalmente, la última etapa del ciclo de una enfermedad correspondería a la resolutiva. En esta etapa final, la dolencia tiene ante sí tres posibles caminos conectados disyuntivamente: desaparecer –restaurándose la salud del individuo–, hacerse resistente –la enfermedad se hace crónica– o convertirse en terminal –el sujeto muere (Porta 2008).

A finales del siglo XIX, Nietzsche pareció advertir ya los síntomas de esta suerte de *enfermedad rizomática* que estaría detrás de la crisis que desuela a Occidente. Más aun, el padre del Zaratustra llegó a elaborar, no sólo uno de los primeros y más importantes pronósticos de esta dolencia, sino una acertada patología. Pues, en efecto, identificó que esta enfermedad no es otra que el nihilismo.

Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: la llegada del nihilismo. Esta historia ya puede contarse ahora, porque la necesidad misma está aquí en acción. Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier; para esta música del provenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar (Nietzsche 2006, p. 31).

Podríamos aseverar que en virtud del diagnóstico nietzscheano, en aquel momento la dolencia parecía encontrarse a caballo entre la etapa *prodrómica* y la *clínica*. Sin embargo, entre las reflexiones del alemán y nuestro momento actual hay más de un siglo de separación. Un largo tiempo que ha permitido a la enfermedad expandirse por casi todo el organismo, afianzando profundamente sus raíces y accediendo a grandes recursos con los que poder adquirir una buena oxigenación y nutrición. En otros términos, la dolencia se ha acrecentado, pues no solo ha logrado asegurar su supervivencia, sino que ha podido adquirir las herramientas propicias con las que mantener eficazmente activo su proceso de crecimiento y expansión. Y muestra de ello son los múltiples y diversos fenómenos sintomatológicos que padece nuestro mundo. Un mundo que, por consiguiente, se muestra gravemente enfermo. La cuestión es, ¿qué tipo de enfermedad es el nihilismo?, ¿de dónde procede esta enfermedad?, ¿cuáles son sus síntomas específicos?, ¿en qué etapa de la enfermedad nos encontraríamos actualmente?, ¿nos hallamos en una *fase clínica grave* o hemos superado a ésta y nos hallamos ya en la *resolutiva*? Y de situarnos en la resolutiva ¿qué fin nos cabría esperar?

Nuestro propósito en este trabajo es, principalmente, lograr responder a estas cuestiones. Para ello, nos moveremos fundamentalmente dentro de los horizontes de reflexión tanto de Nietzsche como de Heidegger. No obstante, y dada su hondura ontológica, el pensamiento de Luis Sáez Rueda será clave en todo nuestro despliegue, pues no sólo nos aportará una gran lucidez con la que abordar eficazmente el fenómeno en cuestión, sino que posee un factor crucial del que ya carecen los otros pensadores: que está construido en y desde nuestra actualidad.

2. El nihilismo como agente patógeno fúngico

El recurso metafórico con el que hemos asimilado el nihilismo con una enfermedad puede ser efectivo para explicitar y comprender nuestra investigación. Sin embargo, este uso no se debe, principalmente, a tales motivos, pues como veremos más adelante ambos fenómenos son semejantes en cuanto a su génesis, *modus operandi* y *modus vivendi*. Por tanto, y dado que continuaremos desplegando este recurso, sería interesante comenzar a ofrecer ciertos detalles sobre esta enfermedad.

En primer lugar, y dada sus características, el nihilismo no sería en sentido estricto una enfermedad, sino más bien una suerte de microorganismo –dado que no es apreciable a simple vista– capaz de ocasionar en el individuo infectado ciertas patologías. En una conversación con Jünger, Martin Heidegger (2001) se refirió a esta crisis ontológica, es decir, al nihilismo, con el concepto de *agente patógeno* (p. 315), un término que haría justicia a la idea que aquí intentamos expresar. Pues, ciertamente, el nihilismo más que una enfermedad, sería el *agente patógeno* causante de ciertas enfermedades o dolencias con una amplia sintomatología. Ahora bien, este *agente patógeno* debe ser uno acorde a la constitución ontológica del nihilismo: uno que cumpliera con las exigencias propias de un *acontecimiento*. Uno de los principales requerimientos de los *acontecimientos* es que no pueden ser elaborados. En otros términos, su génesis no se debe a una intervención externa. Pues, como nos recuerda Sáez –a partir del pensamiento de Heidegger y Deleuze–, los acontecimientos difieren ontológicamente de los *hechos*.

Atraviesa verticalmente a este último [a los hechos] y, empleando el lenguaje de Deleuze, es incorporal. Si se lo aprehende es *empuñándolo*. Cuando lo dejamos ser, las cosas que ilumina ya no aparecen como mudos objetos; se convierten en interlocutores que nos afectan –nos tocan– y que tocamos: seres *a-la-mano* (*Zuhan-densein*). Por eso, el acontecimiento no es construible. En el lugar en el que nos encontramos, *tiene lugar*, hace acto de presencia, se nos presenta. Siendo *nuestro* acontecimiento, ni lo hemos comenzado ni nos pertenece. Nos sorprende y se nos puede ir de las manos (. . .) Somos en el acontecimiento. Y cuando la vida se agosta, hasta el punto de que ya no ocurre nada en medio de los hechos, nos acontece, a pesar de todo, que *nada* acontece (Sáez 2009, p. 62).

Por consiguiente, dada su naturaleza ontológica como *acontecimiento*, este *agente patógeno* debe ser uno capaz de brotar por sí mismo sin la intervención de ninguna voluntad externa. Los mohos son un tipo de microorganismos

fúngicos que están presentes en todo nuestro espacio, desde el aire que respiramos hasta las paredes de nuestro hogar, pasando por nuestra propia piel o los alimentos que ingerimos. En cambio, solo cuando las condiciones ópticas del medio son las propicias, aquello que ya estaba presente y vivo –pero aletargado– puede comenzar a crecer. Ahora bien, es importante recordar que, en tanto *acontecimiento*, no debemos equiparar las *condiciones* con las *causas*, pues el plano óptico-cinético de las condiciones es distinto del plano ontológico. Un *acontecimiento* –*das Ereignis*, como descifró elocuentemente Heidegger– debe ser causa de sí mismo. Solo de esta manera podría ser un fenómeno estrictamente ontológico, es decir, “un *acontecimiento* sin premisa previa” (Sáez 2009, p. 99). Lo cual no es óbice para que reconozcamos, aun separando y distinguiendo ambos planos, que si las *condiciones* no son las propicias, *lo otro primero* no se dará.¹ Por otro lado, los mohos, aunque son seres microscópicos, pueden hacerse visibles cuando su proceso autopoietico de la mitosis celular alcanza tal grado que comienzan a brotar desde sí sus ya visibles y uniformes esporas. Y estas últimas son las que permitirían que dicho microorganismo pueda expandirse a otros lugares, continuando así su crecimiento y su supervivencia. Sea como fuere, este microorganismo satisface también, aunque con matices, la exigencia de *ser incorporal*. Por último, y dado que *somos en el acontecimiento*, este microorganismo fúngico es parasitario, pues necesita de un otro para sobrevivir. Sin embargo, su aspiración no es consumir a su huésped hasta causarle la muerte. Dado que se trata de un organismo inteligente, ha sabido encontrar otros modos de vivir, crecer y expandirse más provechosos para con su *modus vivendi*. Una vez encontrado su huésped, se adapta a él con tal precisión que logra fundirse a su cuerpo hasta convertirse en una extensión más de este. Y siendo ya, más que un parásito, parte del propio ecosistema de su huésped, sería capaz de influir sobre él. De tal manera que una vez ha logrado adaptarse a él, ahora podría

¹ En el *lógoi H* de su *Metafísica*, Aristóteles mantiene un diálogo con los dualistas platónicos y los monistas megáricos cuyas conclusiones resultan interesantes para la idea que aquí pretendemos trasladar. Pues, justamente, el Estagirita compartirá con los filósofos monistas el ámbito de la esencia, afirmando, no obstante, que hay un ámbito cinético de necesidad hipotética que puede imposibilitar que lo otro primero se dé. Es decir, que el ámbito de la física, aquel que concierne al movimiento y el cambio, aun siendo distinto del ontológico, es quien posibilitaría que lo necesario primero se dé, sin ser por ello causa de él. Pues, y esta es la idea interesante, las condiciones no son causa de lo ontológico, pues de serlo se entraría, como sostiene Aristóteles, en la misma aporía que cometieron los dualistas platónicos. Sobre esta cuestión realizamos una investigación más detenida en: Romero, F., (2022), “Síntesis de una ontología de la diferencia. Otro modo de comprender la Metafísica de Aristóteles”, en T. Oñate 2022, pp. 271 y ss.

adaptar al huésped a sus propias necesidades vitales. Este proceso de *adaptación-desadaptación* faculta al microorganismo a mantenerse con vida durante más tiempo, permitiéndole una más que satisfactoria supervivencia y reproducción. Algo que nos sugeriría ya que la enfermedad que deviene de él sería una de tipo *crónica*. Por lo tanto, y dado todo lo anterior, podríamos afirmar que este tipo de microorganismo parece satisfacer las exigencias ontológicas del *agente patógeno* que buscábamos: es un *agente patógeno fúngico*.

El nihilismo, en cuanto *agente patógeno fúngico*, ha logrado que sus esporas enraizaran prácticamente en la totalidad del organismo. Más aún, de no haber germinado en ciertas partes de su huésped, ello ha sido de forma deliberada, pues éstas no han reclamado su interés al carecer de la necesaria fertilidad que es capaz de proveerle la buena nutrición que demanda. Así pues, este fenómeno alcanzaría espacios que van mucho más allá de los límites de Occidente, convirtiéndose en un gran *acontecimiento* que ya “es en todo el derredor del globo terráqueo” (Heidegger 2009a, p. 20). Consecuentemente, sus efectos son manifiestos en un gran malestar global.

Si volvemos al diagnóstico de Nietzsche, el pensador alemán sostuvo que el nihilismo, aunque comenzó a fraguarse mucho tiempo atrás –recordemos que el *agente patógeno* siempre ha estado presente–, pudo acontecer definitivamente cuando las condiciones de germinación eran las prolíficas para ello. Una de ellas, quizás la central, fue expresada con la célebre sentencia de su Zarathustra: “¡Dios ha muerto!” (Nietzsche 2003, p. 142). No en pocas ocasiones solemos escuchar que la idea cardinal de su famosa sentencia no era más que otra de sus duras críticas contra el cristianismo. Bien es cierto que Nietzsche elaboró una fuerte crítica contra la moral cristiana², pero aquí la muerte de Dios va más allá de toda religión. Este deceso supone para Nietzsche un punto de inflexión en la historia de la humanidad. Uno con el que se abriría un nuevo espacio-tiempo en el que, a partir de ahora, la humanidad tendría que lidiar con un rumbo para el que, quizás, no estaba preparada. Pues, justamente, con el término Dios, Nietzsche hace referencia a todos y cada uno de los posibles fundamentos que permiten al existente vivir con cierta seguridad. Si nos trasladamos ahora a la sintaxis de Heidegger, el *Dasein* es pura posibilidad, un ente cuyo modo de ser no viene ya dado plenamente, sino que debe de hacerse. Y esta libertad de tener que hacerse y decidirse supone para el hombre un vértigo angustioso.

² Véase: Nietzsche, F., (1996), *La genealogía de la moral*, Editorial Alianza, Madrid; Nietzsche, F., (2007), *El Anticristo*, Editorial Alianza, Madrid.

En la angustia uno se siente “desazonado”. Con ello se expresa (...) la peculiar indeterminación del “nada y en ninguna parte” en que el Dasein se encuentra cuando se angustia. Pero la desazón [Unheimlichkeit] mienta aquí también el no-estar-en-casa [Nicht-zuhause-sein]. En la primera indicación fenoménica de la constitución fundamental del Dasein (...) el estar-en fue caracterizado como un habitar en... , estar familiarizado con... Este carácter del estar-en se hizo luego más concretamente visible por medio de la publicidad cotidiana del uno, que introduce en la cotidianidad media del Dasein la tranquilizadora seguridad de sí mismo, el claro y evidente “estar como en casa” [Zuhause-sein]. En cambio, la angustia trae al Dasein de vuelta de su cadente absorberse en el “mundo”. La familiaridad cotidiana se derrumba. El Dasein queda aislado, pero aislado en cuanto estar-en-el-mundo (Heidegger 2016, p. 207).

Con este fragmento, Heidegger matizaría brillantemente la idea que Nietzsche intentaba expresar. Inspirado en las tesis de Kierkegaard, el pensador de *Meßkirch* estuvo acertado cuando en clave ontológica manifestó esta suerte de fragilidad connatural al propio modo de ser del existente. Una fragilidad que estribaría en la enorme dificultad para asumir, precisamente, aquello que somos: contingencia y finitud. A diferencia de los animales, que nacen terminados y planificados sin tiempo ni conciencia de éste, los existentes tenemos que lidiar, no sólo con la inseguridad del propio *devenir de la vida*, sino con el terror de admitir que somos seres temporales, es decir, finitos (Ordóñez 2016, p. 113). “Ellos cruzan el tiempo mientras nosotros somos tiempo” (Ordóñez 2016, p. 113). Y esta ardua tarea es, en efecto, la que puede ocasionar que la vida misma se nos presente como una *carga* (Heidegger 2016, p. 154), pues supondría un existir continuamente bajo la intemperie. Somos seres cuya naturaleza, como matiza Sáez (2009), es *céntrico-excéntrica*, pues a la par que logramos instalarnos en un mundo determinado, nuestra propia condición de *seres erráticos* estimula siempre en nosotros la sensación de percibirnos como extranjeros. Pues, justamente, dado que carecemos de una esencia determinada, no habría algo así como un mundo perfecto o connatural para con nosotros. En tanto que *puros proyectos arrojados*, las inseguridades futuras y la carga del ya inalterable pasado, hacen de nosotros unos seres con una gran dificultad para, no tanto vivir, sino *cómo vivir*. Pues no nacemos con un manual natural y absoluto capaz de orientarnos correctamente en todo aquello que hagamos. Por ello, la moral o cualquier otro tipo de fundamento con aspiraciones absolutas –construido por el propio hombre– se convierte en nuestra defensa, en nuestro repudio transferencial contra aquello mismo que somos,

pero que, en cambio, no queremos saber o admitir (Ordóñez 2016, p. 113). Por esta razón, Nietzsche asevera que somos unos seres que necesitan de un bálsamo, de construcciones falaces que puedan otorgarnos esa seguridad de sentirnos *como en casa*. Pero estos fundamentos, estas deidades que han ofrecido durante siglos una seguridad a la humanidad, han sido fagocitados por este *agente patógeno*. Como el moho que germina en la fruta, ha logrado absorberla hasta convertirla en poco más que polvo y arena, dejando sobre sus restos *un gran desierto que no deja de crecer*. Pero con la muerte de Dios, Nietzsche indicó la apertura de un nuevo rumbo que se bifurca en un punto de su trayectoria. En otros términos, dos caminos posibles a tomar por la humanidad: el del *nihilismo positivo* y el del *nihilismo negativo*. El primero sería tomado, según Nietzsche, por los existentes fuertes, aquellos que a pesar de asumir la muerte de Dios, la inexistencia de toda seguridad, logran mantenerse ahí. O, por decirlo con Heidegger, los existentes capaces de sostenerse sobre la nada. El segundo, en cambio, sería el camino tomado por aquellos que no admiten esta inevitable pérdida. Aquellos que, en palabras del propio pensador, son débiles, pues no son capaces de vivir en el temor que produce la propia contingencia del existir. Este es el camino de los resentidos, el de los nihilistas reactivos que optan de nuevo por la construcción de nuevas *deidades* que les permitan volver a sostenerse en la ilusión de un *como en casa*. Son, en definitiva, un nuevo tipo de creyentes que requieren de un bálsamo con el que poder afrontar la vida. Porque “el hombre prefiere querer la nada a no querer” (Nietzsche 1996, p. 186). Sin embargo, anteriormente mencionamos que este *agente patógeno fúngico* era portador de una gran inteligencia. Una lucidez que, consciente de las circunstancias epocales y de nuestro propio modo de ser, emplearía para permitirse una discreta supremacía. Con sus esporas ha logrado la germinación de una serie de hifas de las que han brotado unos *primordios*, es decir, unas pequeñas hijas que han nacido gracias a la fertilidad de una tierra labrada y preparada de ante mano por el *agente patógeno madre*. La finalidad vital de estos *primordios* no es otra que asegurar la subsistencia y supremacía del hongo madre. Para ello, ponen en marcha una compleja maquinaria capaz de permitir que los huéspedes provean una exigente cantidad de nutrientes, pero sin causarles la muerte por inanición. Recordemos que el *agente patógeno* necesita siempre de otro para sobrevivir. Pero, además de ello, los *primordios* deben asegurar dos cosas más: 1) que la sobreexplotación no provoque la infertilidad del terreno y 2) que los huéspedes se mantengan siempre en un estado vital productivo, pero débil, es decir, que sean capaces

de sostenerlos en una gran producción, pero que su salud sea tan débil que no puedan generar por sí mismos ciertos anticuerpos que pudieran poner en peligro la vida del *agente patógeno*.

La cuestión ahora es ¿podemos identificar algunos de estos *primordios*?, ¿qué *modus operandi* y *vivendi* poseen?, ¿qué consecuencias han generado en nuestras sociedades y, por ende, en nuestras vidas?, ¿podemos reconocer algunos síntomas de este gran *agente patógeno*, el “más inquietante de los huéspedes” (Nietzsche 2006, p. 33)?

3. Sobre las nuevas *deidades* y sus *modus vivendi* y *operandi*

Nietzsche estaba convencido que la humanidad no estaba preparada para hacer frente a esta crisis ontológica. Algo que, por lo tanto, la llevaría a buscar nuevos fundamentos con los que sostenerse existencialmente. En cambio, la humanidad no ha necesitado, en cierto sentido, activar esta búsqueda. El *agente patógeno fúngico*, atento a las circunstancias, se adelantó a nuestras posibles demandas existenciales y proveyó a la humanidad de nuevas *deidades* con las que podrían sentirse *como en casa*. En nuestro caso, y dentro de la propia sintaxis que aquí hemos desplegado, estos fundamentos de carácter mitológico corresponderían con esos *primordios* mencionados anteriormente. Sáez Rueda, dentro de su propio despliegue, se refiere a estos *primordios* con el concepto de *fuerzas ciegas*. Estas *fuerzas* se tratarían de una gran maquinaria orgánica que ha logrado crecer y autoorganizarse en virtud de una tierra fértil. Una tierra fecunda, no obstante, gracias al trabajo del *agente patógeno*, quien se aseguró de que las condiciones del suelo nutricio fueran las idóneas para que esta germinación pudiera acontecer. Por tanto, en tanto hijas del hongo madre, el *telos* vital de estos poderes es lograr mantener con vida al *agente patógeno*, pues éste es quien les provee, al fin y al cabo, de los nutrientes que necesitan para vivir. Pero uno de los mayores triunfos de estas *fuerzas* es haber alcanzado su condición de *ciegas*. Lo que las convierte en unos poderes enormemente efectivos es el hecho de que trabajan en el más estricto anonimato, o como menciona Sáez (2022a), de “trabajar en la trastienda del ser humano, más allá de su conciencia”. De este modo, y a pesar de que puede resultar difícil de aceptar, estas fuerzas no estarían constituidas por ninguna voluntad humana. El *agente patógeno* circula por todo el torrente sanguíneo de la humanidad y su proceso de *adaptación-desadaptación* le ha permitido convertirse en un elemento más del propio ecosistema de su organismo. Está tan integrado en nuestra sangre y en nuestros tejidos, que es una prolongación

más de nosotros. Por esta razón, ha sabido encontrar los medios oportunos con los que poder influir sobre su huésped, manipulando su voluntad en favor de sus propios intereses. Esto le permite que las voluntades humanas, individuales o colectivas, trabajen a su servicio. Estamos a las órdenes del *patógeno* y, por tanto, de sus brazos ejecutores: sus *primordios*, sus *fuerzas ciegas*. Por ello, es habitual que algunos existentes, tras haber logrado tomar conciencia de su trágica situación, identifiquen al *patógeno* y a sus poderes con alguna voluntad humana. Pero esto es una tremenda equivocación, pues las *fuerzas ciegas* son autónomas. Es más, esta errónea identificación beneficia enormemente al *patógeno*, pues cuantas más acciones pongamos en marcha contra una voluntad humana erróneamente identificada con él, más aprende éste, entre bambalinas, de nosotros. Y ello le permite, por ende, poder generar mejores resistencias futuras con las que lograr mantener su discreta supremacía. El *patógeno* está continuamente aprendiendo del ecosistema que ha invadido. Por eso es capaz de fagocitarlo absolutamente todo. Y esto es clave de entender.

Anteriormente afirmábamos que estas *fuerzas ciegas*, autónomas pero entrelazadas entre sí, se presentaban bajo la forma de nuevas *deidades*. En efecto, estas *fuerzas* no solo subsisten en virtud de su condición de ciegas, sino también por el hecho de que son aceptadas con gratitud y sin apenas resistencias al proporcionar múltiples bálsamos para una humanidad que, por su propia constitución de ser, los demanda. En *Tierra y Destino*, Sáez Rueda (2021) establece que estos poderes son principalmente tres, a saber: el *capitalismo*, la *racionalización instrumental-procedimental* de la vida y el *espíritu de cálculo* de todo lo existente en vinculación con el ideal de una *Mathesis Universalis* (p. 63). Por consiguiente, para poder explicitar eficazmente de qué forma se ponen en marcha sus *modus operandi*, así como las consecuencias que devienen de sus acciones, resulta necesario que logremos analizar a cada una de estas *fuerzas ciegas*.

3.1. El Capitalismo

En lo que respecta al *modus operandi* del Capitalismo, Sáez identifica que una de sus principales consecuencias estribaría en una *gran pérdida*. Una de aquello que, precisamente, posibilita al hombre su connatural capacidad de autorrealizarse. Si recordamos la analítica existencial desarrollada por Heidegger en su *Ser y Tiempo*, el *Dasein* es un ente que por su propio modo de ser se encuentra siempre en lo abierto, es decir, siempre es más de lo que

de hecho *es*. Es un ente que por su propia constitución ontológica necesita autorrealizarse, autoexpandirse. Sin embargo, esta *fuera ciega* habría logrado desarrollar un mecanismo capaz de anular este rasgo distintivo de nuestro ser. Ahora bien, todo cuanto lleva a cabo el *patógeno* y sus brazos ejecutores siempre es en virtud de la obtención de algún beneficio para sí. Por tanto, esta anulación no puede inmovilizar al existente hasta el punto de convertirlo en algo prácticamente inerte, sino que debe ser un tipo de inhabilitación capaz de mantenerlo paralizado pero en una ininterrumpida agitación. Así, anclado en un mismo punto, pero en una exacerbada agitación, este *poder ciego* podría asegurarse la obtención de una gran cantidad de energía proveniente de esta vibración. Y al mismo tiempo, en tanto que inmóvil, tendría siempre la seguridad de mantenerlo subyugado y libre de engendrar cualquier acción –propia de su autopoiesis creativa– que pudiera poner en peligro tanto su vida como la del *patógeno* madre. Cual pastilla efervescente, que flotando sobre el agua no deja de agitarse entre las paredes del recipiente, esta falsa sensación de movimiento es la pieza clave de su mecanismo. Ahora bien, han de coexistir otros elementos que garanticen el buen funcionamiento de su maquinaria. Sáez, inspirado en las tesis de Marx, identifica principalmente a dos: el *fetichismo* y la *deuda infinita*. El primero consistiría, a ojos de nuestro autor (2021), en “la cosificación de todo lo existente y en su supeditación al valor que adquiere en el mercado” (p. 63). Justamente, esta *fuera ciega* es capaz de efectuar una interesante transformación del valor de todo cuanto es. Y nada escaparía a su dominio, pues cualquier cosa es susceptible de introducirse en su espacio operativo –el mercado– y, una vez allí, lo dotaría de un *valor de cambio* novedoso, atractivo y místico, por cuanto puede llegar a ser impredecible. Esto último sería, precisamente, lo que pondría en marcha al *fetichismo*, el hecho de que el valor de cualquier cosa quedará determinado en función de un proceso mercantil autónomo y cada vez más complejo, adquiriendo un rumbo ciego y, por ende, indeterminable (Sáez 2021, p. 64). Este *fetichismo* de todo lo existente convertido en mercancía produciría, a la postre, “potencias dinámicas tan indomeñables y sacralizadas como lo eran las autoridades divinas del mito” (Sáez 2021, p. 65). Pero, por otro lado, la *deuda infinita* es la que garantizaría que la maquinaria no cesara en su actividad. Como ya sabemos, esta *fuera ciega* es capaz de ofrecer al existente una novedosa forma de culto y, por tanto, una multitud de bálsamos con los que, como sostuvo Nietzsche, poder sostenerse en esa nada a la que no quiere enfrentarse. Por tanto, genera necesidades y, a su vez, una satisfacción para cada una de ellas. Pero

esta satisfacción jamás puede alcanzar un punto en el que detenerse, pues ello provocaría un cese en su agitación y, por ende, en la producción de energía que necesita para sobrevivir. Así, y consciente de nuestro propio modo de ser, esta *fuerza ciega* es capaz de generar una infinita actualización de nuestras necesidades, es decir, un desear mercancías que jamás alcanza un punto de detención. Es, por decirlo en términos psicoanalíticos, una maquinaria que proveería incesantemente de objetos *a lacanianos*. Como una bebida que no satisface la sed, sino que la reactualiza, empujando al individuo a una nueva búsqueda de la satisfacción de su sed. Genera, en efecto, una *deuda infinita*.

El Capitalismo, como explicitó Marx, necesita revolucionar constantemente su medio, es decir, necesita estar continuamente transformándose en un vértigo continuo. Para justificar este cambio continuo, el Capitalismo ha generado la idea de un progreso que en nada se asemejaría a la idea de progreso ilustrada. El progreso, tal y como se entiende en la Ilustración, es un progreso cualitativo en racionalidad, en autonomía del ser humano. En cambio, el progreso capitalista es cuantitativo. En él se producen continuamente distintas mercancías, pero sin cambiar la estructura misma del poder que es el capital. Sin embargo, el Capitalismo presenta a este progreso cuantitativo como si fuera uno de tipo cualitativo, lo cual supone todo un engaño. Este progreso consiste en estar esperando una satisfacción que nunca llega. Por ello, el Capitalismo no deja de generar en los individuos continuas y nuevas necesidades y, a su vez, la satisfacción de cada una de ellas. Bajo este dominio, da la impresión de que constantemente estaríamos haciéndonos a nosotros mismos en la medida en que siempre estamos esperando algo que el Capitalismo y su particular progreso nos ofrecerá. Pero ahí, en verdad, estamos esperando a Godot, porque una satisfacción siempre produce otra necesidad, y así de un modo infinito. Estamos esperando a Godot infinitamente, nunca llega y, por tanto, nos convertimos en seres carenciales inconscientemente, reduciendo nuestro ser a una negatividad en sentido peyorativo: somos un querer ser que no llega a realizarse nunca. Y esto genera, por consiguiente, una deuda infinita: una producción de vacío (Sáez 2022a).³

3.2. La Razón Procedimental o Gestell

Por otro lado, la *racionalización instrumental-procedimental de la vida*, en tanto *fuerza ciega*, coincidiría ontológicamente con lo que Heidegger identificó con el concepto de *Técnica*. Aunque las reflexiones del pensador de *Meßkirch* sobre dicho fenómeno coincidirían, en cierto sentido, con la propuesta de Sáez, bien es cierto que son realizadas desde otros frentes. Ciertamente,

³ Véase también Sáez, L., (2021), *Tierra y Destino*, Editorial Trotta, Madrid, pp. 63 y ss.

para el padre de *Sein und Zeit*, la Técnica y la esencia de ésta, la *Gestell*, correspondería a un modo de desocultamiento del Ser. Uno que supondría el acabamiento, en tanto culminación, del proyecto filosófico metafísico que atraviesa toda la historia de Occidente. Sea como fuere, lo vital de las reflexiones del autor alemán para nuestra investigación estriba en el hecho de comprender que esta desocultación del Ser impone una suerte de esquema a partir del cual toda la realidad se nos presentaría, en primera instancia, como un *gran fondo de reservas [Bestand]*. Asimismo, Heidegger descifra que la Técnica presentaría una triple caracterización en lo que respecta a su modo de organizar y desplegar todo cuanto nos circunda, a saber: que es *cuantificable, acumulable y permanentemente disponible*. En su conferencia *La pregunta por la técnica*, pronunciada en 1953, el pensador de la Selva Negra explicitó, no sólo en qué consistiría la esencia de este modo de desocultamiento del Ser, sino sus nefastas consecuencias para con la naturaleza y la humanidad.

El engranaje [*Gestell*] no es nada técnico, nada que tenga que ver con una máquina. Es el modo según el cual lo real y efectivo se desvela como fondo permanente [*Bestand*]. Volvemos a preguntarnos: ¿acontece este desvelamiento en algún lugar más allá de toda actividad humana? No. Pero tampoco acontece solo en el hombre, ni acaece decisivamente por obra suya. (...) La esencia de la técnica moderna pone al hombre en el camino de aquel desvelar por el que lo real y efectivo se convierte por todas partes y de una manera más o menos perceptible en fondo permanente. «Poner en un camino» quiere decir en alemán *schicken* [«destinar», «enviar»]. Nosotros llamamos destino [*Geschick*] a este destinar que reúne y pone al hombre en un camino del desvelar. (...) La amenaza que pesa sobre el hombre no procede principalmente de los posibles efectos mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La verdadera amenaza ya ha alcanzado al hombre en su esencia. El dominio del engranaje amenaza con la posibilidad de que al hombre se le pueda negar el acceso a un desvelar más originario y, así, experimentar la llamada de una verdad más inicial. Así pues, allí donde domina el engranaje, hay peligro en el sentido supremo. “Pero donde hay peligro, crece también lo salvador” (Heidegger 2021, pp. 30-36).

Este análisis del alemán se torna muy interesante por varios motivos. En primer lugar, mantendría nuestra anterior premisa respecto al modo de ser de las *fuerzas ciegas* como acontecimientos ontológicos y, por tanto, allende toda voluntad humana. Justamente, Heidegger realiza una importante distinción entre la técnica, como objeto tecnológico, y la esencia de la técnica, como acontecimiento del Ser. En este segundo caso, que es el que nos incumbe, el pensador deja bien claro que su naturaleza, al menos en nuestro momento

actual, está más que independizada de nuestra voluntad: es algo plenamente autónomo. Y en su autonomía tendría la potencialidad de activar, al igual que su hermano el Capitalismo, todo un entramado capacitado de proveerle de unos resultados provechosos tanto para sí como para el resto de su familia fúngica. Pues, en segundo lugar, y dado que es un acontecimiento, promulga sobre la humanidad una manera muy concreta de comprender todo cuanto nos rodea. Con su acción es capaz de convertir todo cuanto encuentra a su paso en puros objetos capaces de ser cuantificables, acumulables y persistentemente disponibles al servicio de nuestros deseos. Y esto, tal y como denuncia Heidegger, tiene dos severas consecuencias: 1) convertir la propia Tierra en un mero reservorio de materias primas al servicio de nuestros intereses, provocando una sobreexplotación cuyas consecuencias hoy ya son bien manifiestas, y 2) hacer de la vida misma algo sin ningún tipo de valor. Esta última ya fue atisbada, tiempo atrás, por el propio Husserl (2010), quien la consideró como una extrema socavación del *mundo-de-la-vida* [*Lebenswelt*]. Esta *racionalización instrumental*, en tanto *poder ciego*, reduce todo cuanto es en un mero *hecho*. Y ello, como denuncia Sáez en distintas de sus obras, tiene como resultado un *desencantamiento del mundo*. Pues cada vez son mayores las dificultades que tiene el propio ser humano de poner en acción su vital capacidad de *extrañarse* y maravillarse por las cosas. Absorto en la cotidianidad dominada por las leyes propias de esta racionalización, la humanidad va perdiendo con cada generación las condiciones propicias para lograr, como sostuvo Heidegger (2009b), experimentar la maravilla de las maravillas: que hay Ser (p. 53). Quizás por esta razón, y a nuestro modo de ver, el de *Meßkirch* siempre mostró una gran preocupación acerca de la importancia de lograr el rescate de la pregunta por el Ser, pues solo este asombro/extrañamiento y su consecuente interrogación, podría iluminar un comienzo otro más allá de toda metafísica de la presencia, más allá del dominio de esta *fuerza ciega*.

3.3. El Espíritu de Cálculo o Cientificismo

Finalmente, el último de estos poderes ciegos correspondería con el *espíritu de cálculo* vinculado con el ideal de una *Mathesis Universalis*. O, en términos más concretos, el *Cientificismo*. En *Tierra y Destino*, Sáez Rueda dedica una sugestiva investigación, de carácter genealógico, a la proveniencia y desarrollo de este espíritu. El *Cientificismo*, como aspiración absoluta de lograr dar cuenta de absolutamente todo en términos matemáticos, siguiendo un modelo de medida y cálculo, es algo que viene fraguándose desde principios de

la Modernidad. Tras el descubrimiento del Nuevo Mundo y las primeras experimentaciones científicas, el mundo del saber comenzó a mirar con cierto recelo todos aquellos saberes anteriores que habían estructurado el mundo. Ni Platón, ni Aristóteles, como los dos pilares que durante siglos habían sostenido y organizado todos y cada uno de los saberes, estaban en lo cierto. Por tanto, como sentenció Bacon, era el momento de poner en marcha un *Novum Organum*. Desde entonces, hasta nuestra actualidad, esa aspiración no ha dejado de crecer y de ganar seguidores. Pues a cada nuevo resultado fructífero, mayor era la confianza depositada en el modelo científico. Tal es su expansión y dominio, que hasta los saberes más estrictamente humanos, aquellos que difícilmente pueden someterse a sus propias leyes, decidieron rendirse a su modo de proceder y comprender. Los distintos saberes se iban independizando cada vez más y más entre sí, hasta llegar a convertir en ciencia a aquello que, por su propio objeto de estudio, difícilmente podría serlo. Y ello ha ocasionado múltiples consecuencias. Una de ellas, por ejemplo, es el hecho de que la Filosofía se vea en una continua agonía por sobrevivir. Prácticamente desacreditada por el mero hecho de no operar científicamente, se ve en la obligación de pedir siempre la palabra a la Ciencia si quiere pronunciarse sobre algún asunto (Sáez 2009, p. 43). Quizás por esta razón, y dado que todo debe ser estudiado, comprendido y explicado científicamente, sea tan difícil que pudiera acontecer aquel rayo de sorpresa y extrañamiento ante lo común y conocido, posibilitando, como ya indicó Aristóteles (2018), poner en marcha este preguntarse radical que es propio de la actividad filosófica (982b, 10-28). Se gana en geometría, pero se pierde en profundidad humana. El candil de la sensibilidad y el extrañamiento positivo se va consumiendo poco a poco, generando a su alrededor una tremenda oscuridad que nos engulle en un *desencantamiento del mundo* y, por ende, origina una *anecdoticación del ser humano* (Sáez 2022a). Pues quizás, dentro de poco, hasta el acontecimiento del amor acabe deviniendo en un mero hecho originado por una mera reacción química cerebral, perdiéndose esa otra dimensión que lo vislumbra como una acción fortuita, gratuita y sin premisa previa capaz de sumergirnos en una eternidad intensiva e inmanente. Quizás también, por estas razones, Heidegger vio en el lenguaje poético y artístico un escapatoria a este dominio feroz.

No porque la poesía vaya a resucitar el pensamiento muerto, sino para que, en efecto, nos consuele de su pérdida. (...) la poesía como una alternativa a la razón fracasada. Mas no se trata de triunfar donde la filosofía se rinde, sino de hacer con dignidad lo que la filosofía hace con vergüenza, a saber, en efecto, fracasar

como logos. Puesto que la poesía, a la hora de establecer sus tesis no recurre a la razón sino a la sensibilidad, no puede ser llevada ante el tribunal de la crítica del conocimiento racional; y puede entonces seguir hablando de los grandes temas: de Dios, del mundo y del alma, sin que esas tesis puedan ser rebatidas según unos criterios de validez general lógica, por los que no pretende regirse. Su respuesta ante ese tribunal sería algo así como: “Ustedes dirán lo que quieran, pero yo lo siento así.” (Hernández-Pacheco 1995, p. 83)

Y esto, nuevamente, y por razones que ya no requieren de explicitación, favorece la supremacía del *patógeno fúngico* y sus tres brazos ejecutores. Pero, si observamos con detenimiento cada una de estas *fuerzas ciegas*, podemos atisbar que, a pesar de que ejercen sus acciones autónomamente, sus resultados benefician al conjunto. Pues el *Capital* presupone, para su propia existencia, a la *Técnica* y esta, a su vez, al *Cientificismo* (Sáez 2021, p. 73). Justamente, cuando se despliegan, cada una de ellas se adapta mejor a ciertos ámbitos de la vida social, por lo que, vistas en su conjunto, nos encontramos con un interesante trenzado: las tres se cruzan y se refuerzan entre sí; no existen separadamente, pero tampoco las podemos confundir (Sáez 2021, p. 73). Es tal su unión y el respeto por la autonomía de cada una de ellas, que en su totalidad conformarían una peculiar unidad. Una unión de fuerzas que Luis Sáez (2021) ha bautizado con el nombre de poder *gesto-técnico* o *gestotecnía* (p. 152). En lo que sigue intentaremos explicitar a esta unidad de cara a lograr establecer las conclusiones con las que dar respuesta a las últimas de las inquietudes con las que abrimos nuestro trabajo.

4. Conclusión. Los efectos del nihilismo: cronicidad de una enfermedad

En *El ocaso de Occidente* (2015), Sáez continúa y expande los principales resultados filosóficos obtenidos en su *Ser errático* (2009). En términos generales, en esta última obra nuestro autor pone su atención en investigar la naturaleza del ser humano como un ser errático cuya unidad ontológica estribaría en el binomio *centricidad-excentricidad*, como si se tratase de una misma moneda pero con dos caras. En tanto *céntrico-excéntrico*, el hombre es un ente que, por su propio modo de ser, se encuentra en una continua *autogestión*, en un ir más allá de lo que ya se es, en una autopoiesis creativa. Hecho que lleva a nuestro autor a mantener un interesante diálogo crítico contra las tesis de Heidegger respecto de la dicotomía de la propiedad y la impropiiedad o, en

términos del Segundo Heidegger, del habitar propio o impropio.⁴ Sea como fuere, nuestro autor amplía estas reflexiones al aplicarlas, ya en *El ocaso de Occidente*, sobre el sustrato en el que habitaría el hombre: el mundo. Así, y siguiendo la misma dinámica, dado que el mundo forma parte de la propia constitución ontológica del ser humano, éste presentaría también una unidad conformada por un haz y un envés: la *comunidad* y el *pueblo*. Y entre ambas subyacería la *cultura* como sustrato primigenio autopoietico, la cual permitiría, al igual que ocurre en el *ser errático* que somos, dicha *autoexpansión creativa*. Lo elemental aquí es comprender que tanto este *ser errático*, como la *cultura* que conforma ontológicamente al mundo que habitamos en cada caso, comportan este mismo modo de ser autopoietico, es decir, se crean así mismas en tanto que autoorganización de sí. Son, como sugiere Sáez, una *gesta*. Pero esta *autogestión*, tanto del hombre como de la cultura, se encontraría siempre en una permanente lucha autotransformadora frente a las problemáticas propias del devenir. Pues bien, resulta pertinente traer a colación esta brevísima presentación de las tesis fundamentales de ambas obras de Sáez Rueda para lograr comprender, justamente, de qué modo las *fuerzas ciegas* y el gran *agente patógeno fúngico* afectarían al suelo telúrico de estos fenómenos ontológicos esenciales. Pues tanto la *cultura* como el *ser errático* estarían perdiendo esta condición primordial de *autogestión*. Y ello se debe a que las *fuerzas ciegas* habrían logrado dominar una multitud de dispositivos que, en coherencia con sus propias características, son capaces de pautar la vida de los anteriores, hasta el punto de eliminar su rasgo originario *autogestante*. En efecto, la *autogestión* entraña la “generación” o, mejor dicho, el acceso a los acontecimientos, aquellas acciones que, como ya vimos, en tanto que no son construibles, carecen de reglas aun siendo una regla (Sáez 2022a). Empero, el dominio del *patógeno* y sus brazos ejecutores, habrían fagocitado lo esencial y propio de la vida, hasta tal punto de que ya serían capaces de reglamentar aquello que es imposible de ser reglamentado. En otros términos, y como indicábamos más arriba, han convertido todo cuanto hay, incluido los acontecimientos, en meros hechos disponibles y medibles. La *gestotecnica*, en tanto unidad de estos *poderees ciegos*, habría puesto en marcha multitud de técnicas que evitarían la *autogestión* del ser humano y de la cultura. Y ello ha propiciado un nuevo tipo de sociedades que, a ojos de Sáez (2022a), vendrían a sustituir tanto a las de *adiestramiento*, advertidas por Foucault, co-

⁴ Véase Sáez, L., (2009), *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Editorial Trotta, Madrid, pp. 74 y ss.

mo a las de *control*, indicadas por Deleuze. Unas nuevas sociedades que, al impedir la autopoiesis propia tanto del hombre como de la cultura –en pos de garantizar una buena salud al *patógeno* madre y sus *poderes ciegos*–, provocarían a niveles ontológicos una *ficcionalización del movimiento* propio de esta autogeneración creativa. Motivo por el cual, Sáez (2009) ha designado a estas nuevas sociedades con el concepto de *sociedades estacionarias*. Un tipo de sociedades en las que no acontecería nada, repletas de hechos, vacías, pero que perviven en virtud de generar en el individuo una falsa sensación de movimiento erróneamente identificado con esa continua vibración anclada en un mismo punto fijo. Es, por tanto, una autoorganización de sí que simularía fantásticamente a una *gesta* de sí (Sáez 2022a). Esta *sociedad estacionaria* y su consecuente *organización del vacío, ficcionalización del movimiento y anecdotización del ser humano*, ha logrado generar una humanidad hueca, sin *telos* vital, sin las condiciones propicias para lograr desplegar su capacidad ontológica *autogestante*. Y esto, efectivamente, forja un exacerbado malestar cuya sintomatología es bien diversa. Pues no es casual que, entre múltiples ejemplos que podríamos mencionar, la ingesta de psicofármacos sea descomunal o que el suicidio se haya convertido en la principal causa de mortalidad no natural en el sector más joven de la población española (Observatorio del Suicidio en España, 2022).

El hombre, de este modo, vive hoy ensimismado en un sueño. El *extrañamiento*, que le concierne en lo más profundo, subsiste aletargado. El hombre occidental ya no se extraña respecto a sí y lo que lo rodea. Sin autoextrañamiento, ya no experimenta su *excentricidad* radical, el destino de la expedición hacia una tierra nueva. Y es así como ha llegado a permanecer *céntricamente* en una *sociedad estacionaria*, inmóvil en su frenética movilidad, ajetreada en el vértigo de acción que no crea nada cualitativamente nuevo, es decir, en la *organización del vacío*. Quién sabe si el estrato más profundo de la *physis* arrase algún día de la faz de la tierra al *Homo occidentalis* antes de que este haya despertado. De ello, quizás, tenemos ya algunos signos premonitorios: los desafueros hostiles del cambio climático, el aumento de enfermedades psíquicas relacionadas con la dispersión en el torbellino de tareas y movimientos que no conducen a ninguna parte... En cualquier caso, sí vamos adquiriendo constancia de que la génesis autoengendradora está siendo invadida por una *génesis autófaga*, en virtud de la cual la cultura occidental se devora a sí misma (Sáez 2015, p. 197).

Poco a poco nos convertimos, como sugiere Rodia (2022), en seres *apáticos hiperactivos*. En humanos vacíos e inmóviles, anclados en un mismo pun-

to, pero en una continua agitación que devora y descompone poco a poco nuestro ser, como la pastilla efervescente que mencionábamos. Y todo ello, en su conjunto, es lo que mantiene con vida al *patógeno*, sus *fuerzas ciegas* y a toda la *gestotecnia* que ha desplegado a su servicio. Por lo tanto, su consecuencia es una grave enfermedad originada por estos *agentes patógenos fúngicos*. Una dolencia que actualmente se encontraría en su fase resolutive, habiendo tomado el camino que mejor le beneficiaba: la de ser crónica. Occidente, y más allá de este, padece, en virtud de estos *patógenos*, una enfermedad crónica causante de lo que Sáez (2015) nombra lucidamente como *patologías de civilización* (p. 198). Pero lo trágico del asunto, y a pesar de que pudiera parecer que hemos tomado una actitud derrotista, es que para esta enfermedad, para combatir a toda esta familia fúngica de *patógenos*, no habría ni vacuna, ni antídoto. Pues, en efecto, de entre los múltiples patógenos causantes de enfermedades, los fúngicos son los únicos, al menos algunos de ellos, que no pueden tratarse. No porque aún no hayamos descubierto una cura, sino porque no puede existir. Estamos condenados a una cronicidad patológica cuya única salida estaría, a nuestro modo de ver, en que ella misma acabara autodevorándose. En otros términos, y en tanto que microorganismo vivo, que su propia vida se agote y muera naturalmente. Esperar a que su momento llegue. Aguardar hasta que sea la propia naturaleza quien conduzca al *patógeno* a su defunción. Pues todo cuanto nace, ha de morir algún día. Solo así, a nuestro modo de ver, podría acontecer un inicio otro.

Es verdad que usted insiste en que no se puede equiparar el nihilismo a la enfermedad, de la misma manera que no se le puede identificar con el caos o el mal. El propio nihilismo, como le ocurre al agente causante del cáncer, no es en sí mismo nada enfermo. En relación con la esencia del nihilismo no existe ninguna perspectiva de curación ni resulta razonable esperarla (...) La curación sólo puede referirse a las funestas consecuencias y otros fenómenos amenazadores que se derivan de este proceso planetario. Pero tanto más urgente es el conocimiento y reconocimiento del propio agente patógeno, esto es, de la esencia del nihilismo. Tanto más necesario se torna el pensar, suponiendo que una experiencia suficiente de la esencia sólo se prepara en un pensar adecuado. Pero en la misma medida en que desaparecen las posibilidades de una curación inmediatamente efectiva, también disminuye la capacidad del pensar. La esencia del nihilismo no es curable ni incurable. Es lo que está al margen de toda cura o de salvación, pero en cuanto tal también es una única forma de remitir a lo salvo. Si el pensar tiene que aproximarse al ámbito de la esencia del nihilismo, necesariamente se tornará más provisional y, por ende, otro (Heidegger 2001, p. 315).

Referencias

- Aristóteles, (2018), *Metafísica* (Edición trilingüe), Editorial Gredos, Madrid.
- Cardona, L.F., (2016), *Totalitarismos y paranoia. Lecturas de nuestra situación cultural*, Editorial Universidad Javeriana, Bogotá.
- Garrido, J.J., De Bravo, C., Ordóñez, J., (2016), *La Filosofía como terapia en la sociedad actual: Desafíos filosóficos de nuestro tiempo*, Editorial Fenix, Sevilla.
- Heidegger, M., (2001), *Hitos*, Editorial Alianza, Madrid.
- , (2016), *Ser y Tiempo*, Editorial Trotta, Madrid.
- , (2021), *La pregunta por la técnica*, Editorial Trotta, Madrid.
- , (2009a), *Tiempo y Ser*, Editorial Tecnos, Madrid.
- , (2009b), *¿Qué es metafísica?*, Editorial Alianza, Madrid.
- Hernández-Pacheco, J., (1995), *La conciencia romántica. Con una antología de textos*, Editorial Tecnos, Madrid.
- Husserl, E., (2010), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Prometeo, Buenos Aires.
- Nietzsche, F., (2003), *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Editorial Alianza, Madrid.
- , (1996), *La genealogía de la moral*, Editorial Alianza, Madrid.
- , (2005), *Más allá del bien y del mal*, Editorial Alianza, Madrid.
- , (2006), *La Voluntad de Poder (Ensayo de una transmutación de todos los valores)*, Editorial Biblioteca EDAF, Madrid.
- , (2007), *El Anticristo*, Editorial Alianza, Madrid.
- Oñate, T., (2022), *Lecciones Actuales de Ontología Griega, Arcaica y Clásica*, Editorial Dykinson, Madrid.
- Observatorio del Suicidio en España, (2022), “Suicidios España 2021. Avance19/12/2022”. Disponible en <https://www.fsme.es/app/download/16592466724/Observatorio+del+Suicidio+en+España+2021+Avance+19-12-2022.pdf?t=1672748370>
- Ordóñez, J., (2016), “La Orientación Filosófica (OrFi): una aplicación de la Filosofía en la intervención terapéutica”, en J.J. Garrido, C. De Bravo y J. Ordoñez 2016, pp. 109-126.
- Porta, M., (2008), *A Dictionary of Epidemiology*, Editorial Oxford University Press, New York.
- Rodia, S., (2022), *L'apathie hyperactive. L'économie psychique du néolibéralisme*, Editorial Éditions des Crépuscules, Paris.
- Romero, F., (2022), “Síntesis de una ontología de la diferencia. Otro modo de comprender la Metafísica de Aristóteles”, en T. Oñate 2022, pp. 231-279.
- Sáez, L., (2009), *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Editorial Trotta, Madrid.
- , (2015), *El ocaso de Occidente*, Editorial Trotta, Madrid.
- , (2016), “Totalitarismo y agenesia cultural”, en L.F. Cardona 2016, pp. 228-248.

- , (2018), “Figuras del malestar civilizacional como génesis autófaga”, *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social*, vol. 23, no. 80, pp. 17-41. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27956739003>
- , (2021), *Tierra y Destino*, Editorial Trotta, Madrid.
- , (10 de enero de 2022a), El poder gesto-técnico y el vacío [Entrevista]. Club Mundial de la Filosofía. <https://www.youtube.com/watch?v=IHFe2a.69Vc&t=2062s>
- , (5 de octubre de 2022b). El acontecimiento como erraticidad y gesta [Conferencia]. Congreso Internacional “Acontecimiento a tres tiempos”, Universidad de Guanajuato, México. <https://www.youtube.com/watch?v=YJGBHhQuYUY&t=512s>
- Zaragoza, O., (2018), *Los hongos microscópicos. ¿Amigos o Enemigos?*, Editorial Catarata, Madrid.

Stoa

Vol. 14, no. 28, 2023, pp. 145-167

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2752>

UNA DEFENSA PLURALISTA DE LA INDIVIDUALIDAD:

J. N. FIGGIS, Y LAS COMUNIDADES EN EL ESTADO MODERNO

A pluralist defense of individuality: J. N. Figgis and the communities in
the Modern State

LUIS ARÁNGUIZ KAHN
Santiago de Chile, Chile
luis.aranguiz.k@gmail.com

RESUMEN: Uno de los principales pensadores del pluralismo británico fue John Neville Figgis, autor de una filosofía del orden social que rivalizó con las nociones liberales de sus días. Este trabajo presenta las ideas políticas de Figgis, en particular como fueron expuestas en su obra *Churches in the Modern State* (1913), con un énfasis en la postura pluralista, y la personalidad de las comunidades en relación con el Estado y el individuo. Para mostrar el modo en que se desarrolló su análisis, se contrastará su pensamiento con las ideas liberales de John Stuart Mill, en particular con su obra *Sobre la Libertad* (1859). El trabajo concluye que, contra Mill y su individualismo estatalmente garantizado, Figgis defiende la autonomía de los grupos intermedios para salvaguardar la individualidad de la persona ante el Estado.

PALABRAS CLAVE: John Neville Figgis · Pluralismo británico · Liberalismo · Cristianismo.

ABSTRACT: One of the leading thinkers of British pluralism in the 19th century was John Neville Figgis, author of a pluralist philosophy of social order that rivaled the liberal ideas of his day. This work presents the political ideas of Figgis, particularly as they were exposed in his work *Churches in the Mo-*

Recibido el 19 de abril de 2023
Aceptado el 30 de junio de 2023

dern State (1913), with an emphasis on the pluralistic position, and the personality of the communities in relation to the State and to the individual. To show how he developed his thought, this essay contrasts his ideas present in the aforementioned book with the liberal ideas of John Stuart Mill, in particular his *On Liberty* (1859). The work concludes that, against Mill and his state-guaranteed individualism, Figgis defends the autonomy of intermediate groups to safeguard the individuality of the person.

KEYWORDS: British Pluralism · Liberalism · John Neville Figgis · Christianity.

1. Introducción

Un valor indispensable de un orden liberal contemporáneo es la libertad individual. Sobre él descansan derechos como la libertad de expresión, de pensamiento, de discusión y de creencia. Aunque todas estas nociones de libertades civiles son parte de la vida cotidiana en muchos países, su aparición fue paulatina y no desprovista de conflicto. Como ya se aventura, estos derechos se dan en el marco de la discusión sobre el grado de injerencia que puede tener el Estado en la vida del individuo.

Sin embargo, al situar la cuestión sobre la libertad únicamente en el marco de la relación Estado-individuo, se pierde de vista un tercer elemento que no debiese soslayarse y que es fundamental en la conformación de la vida de un individuo, a saber, la noción de comunidad y, en concreto, las comunidades. Ellas se desenvuelven entre el individuo y el Estado, constituyéndose espacios de generación de relaciones y vínculos humanos, de identidad común y de sentido, funcionando como grupos intermedios entre individuo y Estado. Parte de las preocupaciones que encontramos sobre esto en Figgis, actualmente han sido trabajadas desde la crítica a concepciones liberales de la vida social y política realizadas por autores asociados a la corriente “comunitarista”, siendo ejemplares en esto MacIntyre (1987) y Sandel (2013), entre otros.

La libertad en relación con el Estado, entonces, ya no es un tema de preocupación solo para los individuos, sino también para las comunidades. En este marco, mientras que autores como John Stuart Mill abogaban por la libertad individual respecto a la presión social, a Figgis le preocupaba la posibilidad, cada vez más presente por esos mismos días, de la presión del Estado sobre las comunidades, y que aquel se presentara como el único garante de la existencia y de la individualidad de las últimas.

Así, frente al individualismo liberal, Figgis desarrolló una filosofía pluralista que diera cuenta de la importancia de las comunidades. Un caso ejemplar en este sentido fue para él la libertad de comunidades o cuerpos como las iglesias. Al referirse a este problema, Figgis tuvo que desarrollar nociones de Estado e individuo que inevitablemente iban a rivalizar con otras como las de Mill, porque la discusión fundamental se encontraba precisamente en las implicancias políticas de ambos conceptos.

En Figgis, vemos que la interferencia del Estado en materias de cuerpos eclesiásticos es la superficie de una cuestión más fundamental, que dice relación con el tipo de concepción que el Estado tiene de los cuerpos intermedios. ¿Qué definición de Estado y de cuerpos intermedios permite que el Estado intervenga o no en los últimos? Acaso sea esta una pregunta que oriente, de fondo, la obra *Churches in the Modern State*. Si solo desde el Estado emana el derecho de existencia de los grupos, entonces puede intervenir en ellos. Si, en cambio, el derecho de las comunidades emana por el solo hecho de su existencia, la interferencia del Estado es de suyo limitada. Pero, al mismo tiempo, encontramos también que el propio individuo no puede entenderse solo a la luz de su relación con el Estado; que el individuo, en suma, se conforma en comunidad y que incluso su propia identidad depende de los grupos intermedios en los que se desenvuelve desde su nacimiento. A la luz de esta cuestión, en lo sucesivo revisaremos los rasgos del pluralismo británico así como su filosofía, indicaremos la recepción actual de Figgis y algunos aspectos de su particular pluralismo cristiano en tensión con el individualismo liberal. Posteriormente procederemos a revisar en perspectiva comparada el pensamiento de Mill y el de Figgis tomando como eje la cuestión de la personalidad de la comunidad frente, por una parte, al Estado y, por otra, al individuo. Finalmente, se esbozará una mirada comparada respecto al lugar del cristianismo en la sociedad.

2. El pluralismo británico y las recuperaciones de Figgis

Figgis perteneció a una corriente conocida como “pluralismo británico”, figurando su nombre junto a Harold Laski y G. D. H. Cole. Lo que los caracteriza es la preocupación por una comprensión pluralista del orden social (Levy, 2015). La singularidad de esta escuela residió en ser fruto de la unión entre una forma de liberalismo actoniano, dada la influencia de las ideas de Lord Acton, y un medievalismo orientado por la influencia del trabajo de Otto von

Gierke. El primero influyó en lo que refiere a su concepción federalista de soberanía dividida, esto es, la descentralización del poder y, por tanto, una concepción pluralista, y el segundo lo hizo en la relevancia asignada a los cuerpos intermedios (Levy, 2015, p. 242). El asunto en cuestión, como se ve, es evitar la centralización del poder. Levy (2015) busca mostrar que el pluralismo tiene una cercanía mayor con el liberalismo pese a lo que pueda pensarse a primera vista, llegando a considerar al primero una forma de expresión del segundo (2015, p. 249). El fin de esta escuela ocurrió alrededor de los años ‘30, siendo una marca distinguible el giro de pensamiento en Laski desde el pluralismo a un colectivismo de orientación socialista (Zylstra, 1970).

En las décadas de los 80 y 90, Laski y Cole fueron retomados para la discusión de temas como el socialismo gremial, el sindicalismo y la organización económica (Levy 2015, p. 234), principalmente porque cuando estos autores se referían al pluralismo, lo hacían en ese tipo de ámbitos. No obstante, Figgis no puede rescatarse en esos campos porque raramente se refirió a ellos. Su énfasis era distinto, y su aporte reside más bien en el tratamiento que dio a grupos culturales o religiosos (Levy 2015, p. 234). El problema que Figgis tocó en materia de pluralismo fue el de la *real personality of groups*, esto es, la personalidad real de los grupos (Levy 2015, p. 235).

Pese a que no puede decirse que Figgis sea un autor profusamente divulgado, en las últimas décadas ha sido objeto de recuperación desde distintas perspectivas. En cuanto anglicano, monje y pensador político, sus ideas han tenido alguna incidencia en el pensamiento de autores contemporáneos, por ejemplo en aquellos de línea socialista cristiana como John Milbank (1997), quien recupera a Figgis para apuntalar esa perspectiva, considerando que el pluralismo figgiano puede enmarcarse entre las distintas corrientes del socialismo anglicano (Forde 2020). Otro caso es el de Rowan Williams, quien fuera arzobispo de Canterbury (2002-2012), la investidura más alta dentro de la estructura de la Iglesia Anglicana. En los años 80, Williams destacó la importancia del pensamiento de Figgis para construir un planteo propiamente anglicano y alternativo a la teología de la liberación (Williams, 1984). Un punto crítico en el que se ha notado la recuperación o relectura de Figgis en Williams en cuanto a su pluralismo (Chapman 2011), fue en su controversial posición a favor de la permisión de la *sharia* (ley musulmana) en Inglaterra (Milbank 2009).

Uno de los esfuerzos contemporáneos más relevantes por considerar su pensamiento ha sido la publicación en 2022 del libro *Neville Figgis, CR: His*

Life, Thought and Significance, como fruto de una conferencia pública realizada en 2019 en conmemoración del centenario de su fallecimiento. El volumen cuenta con un prólogo del antes mencionado Rowan Williams. De la docena de artículos que lo componen, escritos por distintos autores, destacan al menos tres de interés para esta ocasión. Uno de ellos observó la utilidad que tiene el pensamiento de Figgis, en particular las nociones de tolerancia y convicción, en el marco de un mundo postsecular, dado que son cualidades que permiten a las comunidades basadas en la fe el contribuir con la democracia liberal (Graham 2022). De ese modo, se observa la cercanía que puede existir entre pluralismo figgiano y liberalismo. Otro capítulo propone una nueva interpretación que lo habilite como pensador conservador, mostrando sus afinidades con Edmund Burke, entre otros (Morris 2022). De tal suerte, se plantea una forma distinta de comprender a Figgis más allá del socialismo cristiano y del liberalismo. Aun así, Morris (2022) reconoce que se está ante un pensador “inubicable”, además de casi completamente ignorado al tratar sobre la filosofía política moderna. Por último, Cavanaugh (2022), autor que escribe desde la tradición católica romana, compara el pensamiento pluralista de Figgis con el concepto de la subsidiariedad, elaborado desde el catolicismo, y acaba por sostener que el concepto de pluralismo de Figgis es una mejor alternativa que el de subsidiariedad. En Chile, por su parte, en un libro de publicación reciente, Svensson (2022) ha elaborado una propuesta pluralista como alternativa a las políticas de identidad, encontrándose Figgis entre los autores para fundamentarla. Este breve repaso permite notar la multiplicidad de abordajes que se pueden hacer a su pensamiento.

3. El pluralismo como postura filosófica

En el campo filosófico inglés del siglo XIX, las ideas pluralistas germinaron a partir de la distinción entre Estado y sociedad, debido a que el primero es monista, mientras que la segunda es diversa (Laborde 2000, p. 9). En particular, por aquellos días circulaban dos teorías del Estado que era necesario discutir. Una de ellas era la de Hegel y su Estado omniabarcante, y otra la de la identificación que Rousseau establecía entre Estado y sociedad mediante la noción de la voluntad general (Laborde, 2000, p. 9). Aunque de distinta forma, en ambos casos se observa que el Estado es entendido como una entidad aglutinante que pone en riesgo la independencia de la sociedad, uno porque intenta sojuzgarla a su poder, otro porque se identifica con ella. Por contraparte, señala Cecile Laborde que para los pluralistas “el Estado solo era un marco legal, poder

desnudo, el grupo de gobernantes de facto o una asociación funcional” (2000, p. 9).

Esta distinción férrea entre Estado y sociedad no debe llevar a concluir que los pluralistas pensaban en dualismos como Estado/sociedad o Estado/individuo. Más bien, uno de los elementos que los unía en sus diferencias era que pensaban en una tricotomía compuesta de los elementos Estado/grupo/individuo (Laborde 2000, p. 9 ss.). Así, según Laborde (2000): “el pluralismo sugirió la posibilidad de una distinción teórica entre la naturaleza de la regulación “estatal” y la de la regulación “social” (la que se refiere a las relaciones de los individuos con la sociedad y los grupos sociales, excluyendo al Estado)” (2000, p. 10).

La distinción entre regulación estatal y regulación social lleva luego a observar las diferencias al interior de cada una. Así, por ejemplo, puede encontrarse que hay regulación social de tipo orgánica o contractual. La última es de orden asociativo e impersonal y se configura de acuerdo a intereses específicos, mientras que la primera se comprende como un “organismo vivo” sustentado sobre lazos como el parentesco, sangre, hábitos, tradiciones, territorio o hábitat compartido, entre otros elementos. En el conocido vocabulario de Tönnies, lo primero es conocido como comunidad y lo segundo como sociedad, de aquí que el énfasis en la comunidad por sobre la sociedad que hace Figgis puede comprenderse a la luz de la teoría de Tönnies (Laborde 2000, p. 13).

Por su parte, la regulación del Estado puede diferenciarse entre coordinación o integración. Su distinción es principalmente de grado y está relacionada con dos temas: la legitimidad e importancia de la comunidad política, y la naturaleza y alcance de las funciones del Estado (Laborde 2000, p. 17). Por una parte, quienes defendían la teoría de la coordinación reducían al Estado a una función mínima, había un énfasis en la capacidad de autogobierno de las comunidades pequeñas y un desdén por la política de Estado, siendo difícil situarlos en el debate entre individualismo y colectivismo porque “no estaban interesados primeramente en el tema del intervencionismo de Estado” (Laborde 2000, p. 17). Por otra, si la integración supone que el Estado de alguna manera funja como la entidad que agrupa a los grupos, otros como Figgis miraban hacia “una forma de autorregulación social, con el Estado actuando, a lo mucho, como una agencia de coordinación” (Laborde 2000, p. 17) y que junto con respetar la pluralidad social no debía buscar “ningún propósito sustantivo propio” (Laborde 2000, p. 17).

A partir de estos dos ejes, Laborde (2000) posiciona a Figgis como un coordinacionista orgánico. Puede hacerse un contraste interesante entre esto y la subsidiariedad católica. En su análisis, Cavanaugh (2022) nota que, mientras que la subsidiariedad busca un orden desde el Estado y un concepto de bien común impulsado por aquel, el pluralismo figgiano lo que propone es que las comunidades dan forma al Estado y que el bien común se da gracias a su existencia y no como propósito estatal. Los pluralistas organicistas lo que buscaban era transferir cualidades típicamente atribuidas a grupos de identidad como la etnia, a grupos como la familia, las iglesias y de ocupaciones. En este sentido, las asociaciones les eran valorables porque ofrecían “pertenencia cultural, autoridad social y dirección moral” (Laborde 2000, p. 14) y, lo que es más, estos grupos permitían el desarrollo de la *individualidad*, socialmente nutrida, por oposición al *individualismo* anómico. Se generaba un nexo humano que no dependía solo de un contrato, sino de una experiencia compartida. Los pluralistas contractualistas, por su parte, consideraban que el organicismo era una forma de negar la autonomía individual y la creatividad, debido a que ahí el individuo en cierto modo depende de la comunidad (Laborde 2000, p. 15).

Por ser la de Figgis una filosofía política cristiana de raigambre anglicana, y específicamente anglocatólica¹, observaba un peligro similar tanto en el Estado como en la Iglesia, consistente en que ambas instituciones podían llegar a pretender ser omniabarcantes. De ahí que el ejemplo del Leviatán hobbesiano, así como el caso del ultramontanismo católico, la infalibilidad papal y la soberanía del Estado irían, para él, en la misma dirección. Así, por tanto, es de esta reflexión en torno al problema de la autoridad centralizada omniabarcante que Figgis desarrolla una teoría de la comunidad pequeña, ya sea iglesia o grupo social, acompañada de una teoría sobre sus derechos inherentes a existir. Al respecto, afirma Laborde (2000) que “la originalidad de la perspectiva de Figgis fue que él percibió estos derechos como una consecuencia lógica de la pluralidad de la vida social, y como una consecuencia normativa de la naturaleza del vínculo social al interior de los grupos particulares” (2000, p. 47). La afirmación según la cual el individuo podría alcanzar su realización personal en los grupos pequeños llevaba también, por consecuencia, al rechazo de la comunidad nacional como una idea que pudiera ofrecer dicha realización

¹ Se trata de un movimiento al interior de la Iglesia de Inglaterra iniciado en Oxford en el siglo XIX, que interpretó a dicha iglesia a la luz de la tradición católica por sobre la vertiente protestante. Además, se oponían a la corriente “liberal” –en términos teológicos- dentro de la Iglesia (Chapman 2006).

(Laborde 2000, p. 49), dado que es en los grupos pequeños donde realmente se forja la identidad personal y no en una comunidad abstracta. Levy (2015) lo coloca en términos preclaros: “no había conflicto entre defender la libertad de los grupos y defender la libertad de las personas individuales. En efecto, entendían de sí mismos que estaban haciendo lo segundo precisamente en cuanto hacían lo primero” (2015, p. 249).

Esta defensa de los grupos intermedios y sus derechos se verá reflejada en su crítica a la teoría de la concesión o de la ficción, según la cual la existencia de las corporaciones se debe a la concesión del Estado, en que los grupos son “meramente una creación del Estado, que su vínculo es su documento originario, y que son un agregado de individuos tratados como una persona por conveniencia, sin pensamiento o voluntad propia” (Laborde 2000, p. 55 ss.). La noción de personalidad puede aplicarse sin problemas a los grupos intermedios, no así al Estado que era concebido más como un “artefacto mecánico que como un cuerpo orgánico” (Laborde 2000, p. 59). En el plano de la búsqueda de la libertad, para Figgis no se trataba de un bien intemporal, sino de uno conseguido gracias a los conflictos religiosos (Laborde 2000, p. 60), en sus propios términos,

(...) fue la competencia de reclamaciones de los cuerpos religiosos, y la inhabilidad de cada uno de ellos para destruir a los otros, lo que finalmente aseguró la libertad. Los derechos del hombre fueron su reconocimiento del sentido de sus deberes para con Dios. La libertad política es el fruto de las animosidades eclesiásticas (Figgis 1913, p. 101).

Es evidente que esta libertad conseguida en medio de conflictos religiosos, no se refería a individuos religiosos, sino a grupos religiosos y, por lo tanto, de lo que se trata la tolerancia es en principio de la convivencia entre grupos distintos, y no entre individuos libres de la intromisión del Estado.

4. Pluralismo cristiano contra individualismo liberal

En su *Churches in the Modern State*, obra que según David Runciman es “tal vez la declaración más completa de una posición pluralista en el pensamiento político inglés en este siglo (XX)” (1997, p. 125), Figgis menciona a Mill en tres ocasiones, siendo una de ellas de interés por tratarse de una clara diferenciación con su pensamiento. Figgis indica que en *Sobre la Libertad*, J. S. Mill ofreció una defensa ideal de la tolerancia que, sin embargo, estaba

basada en una distinción que pocos podrían mantener: “aquella entre los actos que le conciernen a sí mismo y los que no” (Figgis, 1913, p. 116), y aun si los actos del primer tipo existieran, “ningún cuerpo religioso ni nadie que haya perseguido alguna vez, haría sino negar que los actos particulares sobre los que hay queja, fueron de ese tipo” (Figgis 1913, p. 116). Es decir, cuando se ha perseguido, la razón para hacerlo ha sido que los actos de los perseguidos no conciernen solo a ellos sino a la sociedad. Lo que Figgis tiene a la vista es afirmaciones de Mill como la siguiente:

el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. Que la única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás”(2011, p. 68).

Desde el punto de vista de Figgis, esto no solo es falso, sino empíricamente imposible. La persecución no se ejecuta por cuestión de conciencia, pese a que dicha práctica se condene desde el punto de vista de la conciencia individual. Aún más, Figgis sostiene que, si el individuo llega a ser tal debido a que es parte de una sociedad, entonces “su conciencia es siempre parcialmente social” (Figgis 1913, p. 116) esto es, no individual solamente. Concluye entonces preguntándose: “¿por qué la sociedad que lo ha hecho ser lo que es no debería reafirmar una autoridad coercitiva en última instancia contra él?” (1913, p. 116). Como indica Nicholls (1994), desde la perspectiva de Figgis, la distinción de Mill entre los actos que conciernen a uno mismo y los que conciernen a otros, indicaba realmente una “incomprensión de la naturaleza de las relaciones humanas” (1994, p. 23). Según aduce Laborde, la visión de sociedad que tiene Figgis se asienta en su concepción del cristianismo y es debido a ello que se opone al individualismo de Mill:

El cristianismo enfatizó la inviolabilidad de las conciencias individuales y, en este sentido, no enseñó que el individuo debía fundirse en el grupo. Sin embargo, así como un cristiano no puede ser completamente cristiano sin un sentido de eclesialidad, así mismo el individuo no puede llegar a ser él mismo excepto en una sociedad” (Laborde 2000, p. 48 ss.).

La defensa de Figgis a las comunidades puede compararse con las ideas de sociólogos como Emile Durkheim, que posiciona a aquellas por sobre el individualismo (Nicholls 1994, p. 56). Lo mismo puede decirse de Herbert Spencer quien, pese a ser enfáticamente individualista, entendía de todas formas a la sociedad como un organismo que se desarrolla tal como lo haría un organismo biológico (Nicholls 1994, p. 56).

Una cuestión queda pendiente en esto. La apelación de Mill a la no intervención del colectivo, a nivel de Estado o de grupos intermedios, tiene relación con permitir que los individuos se desarrollen integralmente mientras no perjudiquen a otro. Lo que Mill busca es que, cumplida esta condición, exista “perfecta libertad legal y social” (2011, p. 153) es decir, libertad tanto en cuanto al poder constituido como a la moral, que puede ser otra forma de represión social (2011, p. 73).

La pregunta es, entonces, ¿debería intervenir el Estado a los grupos intermedios para que ellos no interfieran en el desarrollo pleno del individuo? La respuesta de los pluralistas a esto, indica Nicholls (1994), es que aquello causa más daño que bien. Y más aún, así como “Mill había insistido en que el estado nunca debería interferir en una persona adulta civilizada” (Nicholls 1994, p. 91), asimismo los pluralistas tomaron esa noción y la aplicaron al grupo de modo que “el estado no debería, como regla general, intervenir con la vida de un grupo por el bien del grupo mismo (ni por el bien de sus miembros individuales)” (Nicholls 1994, p. 91) pues las consecuencias finales de aquello son peores que sus beneficios.

Según John Gray (1991), el centro de la obra *Sobre la Libertad* no tiene que ver principalmente con su defensa a libertades como las de pensamiento, expresión y asociación. Ellas serían solo una consecuencia de un elemento más fundamental, a saber, su concepción de la naturaleza humana y el autodesarrollo. Ahí, la sociedad liberal es “el único tipo de sociedad en la que los hombres, confiados en sus propias múltiples posibilidades, pero críticos de sus propios poderes y de los del resto; los hombres que aspiran al estatus de agentes autónomos y que valoran su propia individualidad, consentirán en vivir” (1991, p. 2). De aquí se desprenden dos puntos sobre el principio de libertad. El primero es que para Mill, siempre que los individuos gozan de una libertad tradicional para actuar en perjuicio de otros, el principio es violado (Gray 1991, p. 2). Un ejemplo propio de Mill, señala Gray, es la procreación indiscriminada y los efectos sociales que tendría. El segundo punto es que su

principio de libertad conlleva la prohibición de dos tipos de intervenciones, aquellas que buscan prevenir que un individuo se ocasione daño a sí mismo, y aquellas diseñadas para lograr que el individuo se adapte a las ideas morales de su comunidad (Gray 1991, p. 2). De este modo, la libertad política no se defiende como un principio, sino como un fin que depende de una antropología liberal. Con todo, Gray desarrolla algunas críticas al liberalismo de Mill, siendo una de ellas el que su teorización sobre el concepto de la individualidad va en una línea “radicalmente defectuosa” (1991, p. 224), dado que para lograr desarrollarla se requiere la experimentación en planes de vida definidos a partir de una noción fuerte de la elección autónoma y, de ese modo, desde este punto de vista quien optase por un plan de vida “tradicional” simplemente no podría desarrollarse plenamente individuo.

5. Figgis contra Mill

Si seguimos el pasaje en que Figgis esboza sus puntos de diferencia con Mill, puede explorarse la diferencia entre ellos a partir de temas como las libertades en materia de pensamiento y de expresión y sus concepciones rivales sobre la individualidad, acompañadas de las implicancias que tienen para la comprensión de sociedad y Estado. Figgis reconoce dos preocupaciones principales en *Churches and the Modern State*. La primera de ellas es que el mínimo esencial para defender a la Iglesia y, por extensión a las comunidades, es el reconocimiento de su poder original de autodesarrollo (*self-development*), que la constituye capaz de actuar como persona con mente y voluntad propias (1913, p. 99). La segunda es que es necesario relevar la falsedad de la concepción según la cual el Estado es la única entidad política aparte del individuo. Esto porque no solo es discordante con la libertad eclesiástica, sino además con la libertad de la vida comunitaria en general, lo cual también llega a ser un problema para la libertad del individuo (1913, p. 100). Visto aquello, el contraste entre Figgis y Mill, se abordará a partir de dos temas: la personalidad de la comunidad en relación con el Estado, y la personalidad de la comunidad en relación con el individuo.

Si para Mill el problema central fue la relación entre el individuo y la presión colectiva, para Figgis en cambio lo era entre las comunidades más pequeñas y el Estado, o en sus términos la *communitas communitarum* (1913, p. 8), el Estado como “comunidad de comunidades” (1913, p. 80). De aquí desprendía la pregunta capital respecto a si acaso las comunidades pequeñas

tienen un derecho a existencia propio y se les reconoce el poder de autodesarrollo (1913, p. 39), o si son simples creaciones del soberano que no tienen vida inherente. Así, los casos prácticos desde los cuales arranca su reflexión son una serie de ejemplos de intervención estatal en la vida de las iglesias, tales como los conflictos eclesiásticos en la Iglesia Libre de Escocia (1913, p. 18), la disolución de casas monásticas en Francia (1913, p. 23ss) y la *Kulturkampf* de Bismarck en Alemania (1913, p. 29 ss.) contra los católicos. Cuando el Estado interviene, no solamente se está pasando a llevar a un grupo, sino que la intervención finalmente se debe a que el Estado no considera a ese grupo como poseedor de un derecho inherente a existencia y, lo que es más, una personalidad propia. La pregunta es:

¿Las sociedades corporativas han de ser concebidas como personalidades reales o personalidades ficticias, es decir, es su unión de tal naturaleza que tiene una vida más grande que la mera suma de individuos que componen el cuerpo; que no es meramente un tema de contrato; que en la acción tiene las marcas de la mente y la voluntad que le atribuimos a la personalidad; que esta vida y personalidad corporativa crece naturalmente e inevitablemente a partir de cualquier unión de hombres con fines permanentes, y que no es retenida ni concedida según el gusto del Estado? (1913, p. 41).

Figgis responderá con toda claridad que sí, las sociedades corporativas deben ser concebidas como personalidades reales; que son más que una suma de individuos; que no se afirman sobre el contrato, sino que son de origen orgánico; que tienen personalidad porque actúan y piensan como un individuo; y que están orientadas por fines permanentes que no se limitan al Estado ni por sus intereses ni por algún tipo de dependencia.

El Estado, sea monárquico, aristocrático, colectivista, etc., como sea dice Figgis, no debe intervenir en estas comunidades, no solo porque no tiene derecho sobre ellas, sino fundamentalmente porque ellas suelen ser anteriores a él, no fueron creadas por él o no dependen de él. En efecto, ni la familia, ni las iglesias, ni siquiera los clubes ni universidades ni una serie de otros grupos, fueron creados por él y, por ello, “deberían ser tratados por la autoridad suprema como teniendo una vida original y garantizada, ser controlados y dirigidos como personas, pero no considerados en su facultad corporativa como

meros nombres, los que para propósitos jurídicos y solo para estos fines son llamados personas” (1913, p. 47).

El Estado es una sociedad de sociedades (1913, p. 49), es decir, no de individuos aislados y autónomos, sino sobre todo de agrupaciones humanas previas a él y que tienen derechos que a él únicamente le corresponde el deber de resguardar. En efecto, cada Estado es, indica Figgis, “una síntesis de voluntades vivientes” (1913, p. 92), voluntades que son comunitarias. Ellas son las que dan forma al Estado, y no al revés. En esta defensa del autodesarrollo de las comunidades puede notarse el traspaso que Figgis hace del resguardo del individuo frente al Estado, al resguardo de la comunidad frente al Estado. La razón por la cual este último debe respetarlas es que, en la práctica, el hecho de ser colectivo no les quita su carácter de persona, del mismo modo que un individuo es persona. Así, los mismos derechos que se debiesen defender para las personas individuales, deben ser defendidos para las personas colectivas. En efecto, indica Figgis que “la mera libertad individual contra un Estado omnipotente probablemente no sea mejor que la esclavitud; más y más es evidente que la verdadera cuestión sobre la libertad en nuestros días es la libertad de las agrupaciones más pequeñas para vivir en el conjunto” (1913, p. 52).

Ésta es la misma libertad que Mill buscaba resguardar para el individuo. En sus términos, “en la parte que le concierne meramente a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano” (2011, p. 68). Analógicamente, podría decirse que Figgis no busca menos que resguardar la soberanía de los grupos pequeños, soberanía de cuerpo y de espíritu, o para usar mejor sus términos, soberanía de mente y voluntad.

Entramos aquí al segundo tópico figgiano sobre la personalidad de las comunidades y el individuo, punto en común entre los pluralistas británicos que nuestro autor aplica particularmente a los cuerpos eclesiásticos. Se trata de:

una vida real y personalidad la que esos cuerpos están forzados a reclamar, la cual creemos que poseen por naturaleza de su situación, y no por la concesión arbitraria del soberano. Negar esta vida real es falsear los hechos de la existencia social y es de la misma naturaleza que negar la personalidad humana a la que llamamos esclavitud, que siempre en su naturaleza es injusta y tiránica (1913, p. 42).

El comunitarismo de Figgis no se contenta con enfatizar la preeminencia de la comunidad por sobre el individuo. Lo que encontramos como un hecho, indica, no es individuos “iguales e indiferenciados no relacionados excepto con el Estado, sino una jerarquía ascendente de grupos” (Figgis 1913, p. 88) como por ejemplo, cita él, la familia, la escuela, el municipio, el sindicato y la Iglesia, que actúan como si fueran una persona. Es tal el grado de importancia que tienen estos cuerpos en la formación de la persona que Figgis llega a negar el concepto liberal afirmando que “en el mundo real, el individuo aislado no existe; él comienza siempre como miembro de algo” (Figgis 1913, p. 88) y su personalidad se desarrolla solo en sociedad a tal punto que “de un modo u otro, él siempre encarna alguna institución social” (Figgis 1913, p. 88). Figgis lo ejemplifica del siguiente modo, tú no eres simplemente John Doe o Richard Doe, pues como John probablemente seas miembro de la Iglesia cristiana por el bautismo, un Doe por familia, un inglés por raza; estas tres son instituciones sociales, que se han convertido en ti (1913, p. 89).

A diferencia de Mill, no es que el individuo autónomo, libre, pueda escoger a qué pertenece y a qué no por asociación. Por el contrario, los grupos sociales se expresan o materializan en las personas y su identidad. La individualidad personal es, valga la redundancia, resultado de la interacción de la persona en medio de los grupos. En este sentido, es posible decir que la personalidad del individuo depende de las personalidades comunitarias. Por lo tanto, no es solo que ellas han de ser resguardadas por su derecho inherente a existir previo al Estado, sino también porque la personalidad de los individuos que conviven en sociedad depende de ellas. Además, en cierto modo, las agrupaciones son también como el Estado en cuanto que funcionan como sociedades (1913, p. 69). La implicancia de esto es que, aunque no son estatales, eso no significa que sean privadas. Por el contrario, también son públicas, debido a su carácter colectivo (1913, p. 69). Una de las diferencias notorias que se puede encontrar entre Mill y Figgis en este punto es la siguiente coincidencia aparente. En su *Sobre la Libertad Mill*, refiriéndose al problema que comporta el no debatir las opiniones en público, sostiene de manera negativa que

(...) tanto mayor es la desconfianza que un hombre tenga en su propio juicio solitario, tanto más confía, con una fe implícita, en la infalibilidad de “el mundo” en general. Y el mundo, para cada individuo, significa la parte del mismo con la cual él está en contacto: su partido, su secta, su iglesia, su clase social; y, comparativamente, casi puede llamarse liberal

y de amplias ideas al hombre para el cual el mundo significa algo tan comprensivo como su país o su época (2011, p. 78).

En otras palabras, no discutir opiniones, la restricción a la libertad de expresión, reforzaría la opinión de grupo o comunidad en aquellos individuos que tienen poca seguridad en sus propias ideas. La libertad de expresión, entonces, sería en Mill un modo de combatir el peso de las opiniones de la comunidad por sobre el juicio individual, bajo el supuesto de que las comunidades no deberían ser consideradas personas. Figgis, por su parte, afirma casi exactamente lo mismo, pero en un sentido positivo,

(...) como un hecho, los hombres crecerán hasta la madurez y serán moldeados en sus prejuicios, gustos, capacidades e ideales morales no solamente por la gran corriente principal de la vida nacional, sino también, y tal vez más profundamente, por sus propias conexiones familiares, su vida comunal local en el pueblo o la ciudad, su sociedad educacional (...) e incontables otros organismos (1913, p. 72).

Si el individuo se debe a los grupos sociales con los que interactúa, entonces que su opinión se base en ellos para Figgis es una cuestión inevitable y, aún más, dado que son los grupos los que constituyen el Estado en cuanto comunidad de comunidades, el que los individuos opinen conforme al juicio común de los grupos lo que hace es fortalecer su independencia para no convertirse en unos seres aislados, esclavizados, frente a un Estado omnipotente. Por ello, resulta casi una ilusión la idea de que el individuo se puede desprender del grupo libremente, porque aun si lo logra, finalmente no se desprende nunca de la comunidad de comunidades. En otros términos, al quedar solo frente al Estado, sigue sometido a una comunidad, solo que esta es abstracta, sin lazos humanos reales, omnipotente, omniabarcante, aspira al monopolio de la sociedad que acaba con el pluralismo y, por ende, no puede lograr otra cosa que la uniformidad. Así, el individuo queda atado solo a la decisión soberana del Estado, y su soberanía individual, en suma, es una ficción que depende de la soberanía real del Estado. De aquí que defender a los cuerpos intermedios no se debe solo al hecho de su derecho inherente, sino además a que en última instancia haciendo así, se defiende también al individuo del Estado.

6. El cristianismo en un escenario plural

Un terreno en el que se puede encontrar cierta sintonía entre Figgis y Mill, aunque desde luego no desprovista de la tensión fundamental antes explorada, es sobre qué lugar le cabe al cristianismo en medio de la vida social. En este punto Figgis también contesta a Mill, pero lo hace reconociendo con cierto matiz, implícitamente, algunas de las críticas que este último realiza. La noción que Mill presenta del cristianismo o, más precisamente, de los cristianos, es que no se diferencian sustantivamente de la cultura dominante y, por lo tanto, no ve que el cristianismo esté necesariamente contrapuesto al orden liberal en términos éticos: “Examinando cómo profesan el cristianismo la mayoría de los creyentes se ve hasta qué punto doctrinas intrínsecamente aptas para producir la más profunda impresión sobre el espíritu pueden permanecer en él como creencias muertas” (2011, p. 107). Esta noción de creencia muerta no refiere a los dogmas, sino a las prácticas distintivas que se esperarían de un cristiano que vive de acuerdo a una cierta ética cotidiana:

‘no es exagerado decir que no más de un cristiano entre mil guía o juzga su conducta individual con referencia a estas leyes. El modelo a que la refiere es la costumbre de su país, clase o profesión religiosa. Tiene así, de una parte, una colección de máximas éticas que cree le han sido transmitidas como reglas para su gobierno por la sabiduría infalible; y de otra, una serie de juicios y prácticas de cada día (...)’ (2011, p. 108).

Las creencias, por tanto, no regulan la conducta, sino las costumbres y convenciones circundantes. Pero aquí Mill introduce una comparación crucial, y es que “los primeros cristianos procedían de forma muy diferente” (2011, p. 109) a los de la cultura inglesa del siglo XIX. Para Mill, el cristianismo “es, esencialmente, una doctrina de obediencia pasiva; inculca la sumisión a todas las autoridades constituidas” (2011, p. 119) y en todo lo que la autoridad no contravenga la enseñanza de la Iglesia, ha de ser seguida, e incluso si no fuese así, el cristianismo no enseña la rebelión. En suma, se trata para Mill de una moral de la “reacción” (2011, p. 118). Y a esta moral reactiva, hay que añadir que quienes la siguen, ni siquiera la llevan a la práctica satisfactoriamente en sus días. Por último, también sostiene la idea de que la moral cristiana “limita sus preceptos a los particulares” (2011, p. 117) y, por tanto, no a toda la sociedad.

Figgis estaría de acuerdo con varios de estos puntos. Por ejemplo, él considera que la preocupación primera de los cristianos en el campo de las prácticas tiene que ver “con el estándar moral de su propia sociedad y con ellos como sus miembros” (1913, p. 130). Es decir, no se trata de imponer la moral cristiana al resto de la ciudadanía porque “la ley cristiana es la ley de los cristianos” (1913, p. 125). En efecto, es categórico en este punto:

No podemos reclamar libertad para nosotros, mientras al mismo tiempo proponemos negársela a otros. Si vamos a gritar “quita tus manos” al poder civil en materias como el matrimonio, doctrina, ritual, o las condiciones de la comunión al interior de la Iglesia – y esta es la condición necesaria de una sociedad religiosa libre el que pueda regular estas materias– entonces debemos rendirnos con intentar dictar la política del Estado para toda la masa de ciudadanos”(1913, p. 112 ss.).

Un segundo punto en el que contesta a Mill, es en relación con el carácter de la Iglesia de los primeros días. Figgis reconoce que la Iglesia no debe imponerse a través del Estado, pero si cree que cuando en su interior hay una opinión pública consolidada, esta puede “afectar al mundo ampliamente” y añade que “eso es lo que pasó en los primeros días de la Iglesia” (1913, p.130). En otras palabras, el hecho de que la Iglesia no se imponga a través del Estado, con lo cual ambos están de acuerdo, en el caso de Figgis no implica que la Iglesia abjure de su pretensión de incidir en la vida social. Por el contrario, es precisamente incidiendo en la vida social sin imponerse a través del Estado como la Iglesia participa en un contexto plural.

El tercer aspecto tiene relación con la medida en que los cristianos practican su ética. Figgis en cierto modo concede la crítica de Mill, por ejemplo cuando indica que “el laico promedio de la clase cómoda parece tener poca noción de que su estándar debería ser, de alguna manera, más alto que el de sus vecinos” (1913, p. 127). Ahora bien, para Figgis no se trata de una cuestión puramente descriptiva como para Mill sino, como hombre de Iglesia, sobre todo es normativa. Que esa sea la situación no quiere decir que así debería ser. De hecho, en específico en torno a la cuestión social, sostiene que los hombres de iglesia deben tener conciencia de estos temas, que se debería predicar el deber de tener opinión política y económica (1913, p. 126) y, todavía más claramente,

(...) lo que necesitamos es persuadir a los miembros de la iglesia de su propio deber en relación con su propia riqueza y los medios por los que la obtienen. Considérese cuán vasto sería el cambio si cada comulgante regular de la iglesia de Inglaterra –omitiremos al resto por ahora– abrazara sinceramente la máxima de San Pablo de que “teniendo sustento y abrigo, estemos contentos con esto” (1913, p. 128).

Despejados estos puntos de encuentro y sus matices, queda entonces una cuestión más que resolver. ¿Qué pensar sobre la tolerancia? Mill, como es esperable, es un inconformista. No solo no quiere la tolerancia institucional, sino que protesta contra la intolerancia social: “nuestra intolerancia meramente social no mata a nadie, no desarraiga ninguna opinión, pero induce a los hombres a desfigurarlas o a abstenerse de todo esfuerzo activo para su difusión” (2011, p. 96). Aunque Mill reconoce que en el mundo antiguo la república controlaba la disciplina moral y mental y que en el mundo moderno la separación de autoridades temporales y espirituales ha hecho posible aminorar la intervención sobre el individuo, sostiene que cuando se ha dado esta separación “el mecanismo de la represión moral fue manejado más vigorosamente (...)” (2011, p. 73). Por lo cual, aun cuando el Estado no se entromete, las concepciones morales dominantes de todas formas siguen imponiéndose por mecanismos no jurídicos sino sociales. Mill no reconocía en el cristianismo la regla principal de conducta porque la considera un modelo moral entre otros y creía en la complementariedad de éticas. Protestaba principalmente contra la idea de que una parte de la verdad reclamase ser toda la verdad (2011, p. 121) y es por eso que, junto con promover la libertad de expresión para evaluar argumentativamente el peso de verdad de las distintas afirmaciones morales, consideraba que debía haber una combinación de valores éticos cristianos y seculares (2011, p. 120). En sus palabras: “soy de opinión que otras éticas, distintas de las que se pueden considerar originarias de fuentes exclusivamente cristianas, deben existir al lado de la ética cristiana para producir la regeneración moral de la humanidad” (2011, p. 121).

La opinión de Figgis respecto al problema de la tolerancia en algún punto será similar en cuanto a diagnóstico, pero como ya ocurrió antes, se diferenciará en cuanto al *telos* propio que el cristianismo tiene. El primer reconocimiento es que en el Estado moderno se da una heterogeneidad religiosa en cuyo paisaje “el viejo ideal de una religión de Estado uniforme ha partido”

(1913, p. 114). Hay una pluralidad de iglesias conviviendo, y también hay no cristianos. Qué decir de su apreciación de estar ante una anarquía intelectual en la que lo que domina es una visión materialista del mundo (1913, p. 115). En un contexto así, 'todo por lo cual podemos pedir, todo lo que podemos esperar, es libertad para nosotros como una sociedad en medio de muchas' (1913, p. 120). Ahora bien, esto no tiene un tenor negativo o pesimista. Por el contrario, Figgis reconoce ventajas que, incluso, van en línea con la defensa de la libertad de expresión de Mill. Para este último, por ejemplo:

la peculiaridad del mal que consiste en impedir la expresión de una opinión es que se comete un robo a la raza humana; a la posteridad tanto como a la generación actual; a aquellos que disienten de esa opinión, más todavía que a aquellos que participan en ella. Si la opinión es verdadera se les priva de la oportunidad de cambiar el error por la verdad; y si es errónea, pierden lo que es un beneficio no menos importante: la más clara percepción y la impresión más viva de la verdad, producida por su colisión con el error (2011, p. 77).

En suma, la libertad de expresión debe permitirse porque ella hace posible el contraste de la verdad con el error, y cuando esto ocurre, la postura que se beneficia es la de la verdad, pues, la ventaja real que tiene la verdad consiste en esto: que cuando una opinión es verdadera, puede ser extinguida una, dos o muchas veces, pero en el curso de las edades, generalmente, se encontrarán personas que la vuelvan a descubrir, y una de estas reapariciones tendrá lugar en un tiempo en el que por las circunstancias favorables escape a la persecución, hasta que consiga la fuerza necesaria para resistir todos los intentos ulteriores por reprimirla (2011, p. 92).

Ahora, esto es lo que afirma Figgis:

(...) La ventaja de la tolerancia es que actúa automáticamente sobre la pureza de los cuerpos religiosos y la realidad de su fe; y, cuando se completa, produce un temperamento que, recocado en el fuego de la crítica constante, es análogo al producido por las persecuciones en los primeros días de la iglesia" (1913, p. 119).

Figgis reconoce que, en un espacio tolerante, la fe cristiana sería tan desafiada por ideas rivales que aquello la fortalecería al punto que podría producirse lo mismo que ocurrió con la primera iglesia en el contexto pagano

romano: “En el largo plazo la religión o creencia que se ha establecido en medio del fuego de la crítica es más pura que cualquier otra” (1913, p. 118). En este sentido, la propuesta de Mill acaba por ser útil al desarrollo mismo de la Iglesia. Así, asegurar la tolerancia no es importante simplemente por tratarse de un valor liberal, sino porque asegura la libertad corporativa de los grupos intermedios y, para el caso particular de la Iglesia, fortalece su capacidad de misión pues, como dice Figgis, “desde el punto de vista cristiano, la gran ventaja de la tolerancia es que eleva automáticamente la vida de la iglesia” (1913, p. 118). Es aquí donde, finalmente, arribamos a la matriz eclesiológica agustiniana de Figgis, que distingue enfáticamente la ciudad de los hombres de la ciudad de Dios: “las dos sociedades son diferentes—distintas en origen, en propósito y —si me lo toleran— en personalidad. Nunca es probable que la más pequeña, por como son las cosas, controle a la más grande. Si intenta hacerlo será golpeada y, en el proceso, pudiera perder su propia libertad” (1913, p. 134).

La Iglesia no debe dominar al Estado porque son personalidades, cuerpos sociales, distintos. Si ha de tener alguna incidencia, aquella será no por la vía de la gran comunidad, sino como una comunidad entre otras, es decir, a nivel de sociedad civil. La razón final es la siguiente: “La esencia de la iglesia es ser diferente al mundo, y su misión es proclamar esa diferencia. Siempre que los hombres tratan de santificar al mundo alzándolo al nivel de la iglesia, usualmente tienen éxito solamente en rebajar la vida de la iglesia para acomodarla a la práctica del mundo” (1913, p. 134).

La Iglesia no puede santificar al mundo por medio de la política estatal. Hacerlo es, básicamente, rebajarla. Pero ahora, lo mismo puede decirse de manera inversa respecto al Estado: su labor no es tratar de mundanizar a la Iglesia, sino reconocer su derecho inherente a existir como un cuerpo social entre otros. Como se ha dicho antes, en Figgis “su búsqueda de libertad en ambas Iglesia y Estado significaba libertad para la Iglesia *del* control estatal (un Estado que incluye a no anglicanos e incluso no cristianos), y libertad *para* el Estado del control cristiano” (Hall 1983, p. 344).

Este punto de vista respecto a la relación entre Iglesia y Estado ha hecho que Figgis sea retomado en la actualidad, sobre todo en un contexto en el que se producen tensiones entre democracia liberal y religión. Graham (2022) observa que el pensamiento de Figgis puede ayudar a conseguir un entendimiento en esta materia, considerando que, en las sociedades postseculares se da una coexistencia agonística entre lo sagrado y lo secular (Graham 2022, p.

187). Mientras que tendencias religiosas buscan “convertir” a las sociedades, el liberalismo secular piensa que no se puede ser verdadero creyente y buen ciudadano al mismo tiempo (Graham 2022, p. 194). Así las cosas, mantener igualmente tolerancia y convicción se vuelve un desafío para los cristianos en particular. Por una parte, indica Graham (2022), se requiere de las comunidades de fe una voluntad favorable hacia una sociedad civil abierta, diversa e inclusiva y, por otra, ellas pueden resistir la exclusión secularista de la religión en la esfera pública. De ese modo, “las comunidades de fe son llamadas a cultivar una presencia pública de la religión que no recurra a demandas de privilegio, pero que tiene el derecho de perseguir sus fines sin encontrar prejuicios” (Graham 2022, p. 188). El argumento político figgiano en esta dirección consiste en que los individuos participan en la vida del Estado desde las asociaciones colectivas, no pudiendo separarse al individuo de la vitalidad de las instituciones sociales o comunidades (Graham, 2022:194). Se trata, entonces, de un concepto distinto del que establece una dicotomía entre individuo y Estado y en el cual el primero participa del segundo de manera, valga la redundancia, individual, como se entiende en la democracia liberal.

Ahora bien, vale la pena precisar que el argumento de Figgis no lleva necesariamente a una oposición al orden democrático liberal, pues lo que se busca en el caso de Graham (2022) es, precisamente, un punto de convivencia entre una concepción pluralista y dicho régimen. Así, lo óptimo es que, en el marco del orden democrático liberal, se acepte el hecho de que el individuo participa del Estado como parte de comunidades.

7. Conclusiones

La filosofía pluralista de Figgis, como se nos presenta en su libro *Churches and the Modern State*, podría resumirse en las siguientes dos máximas: que los grupos intermedios tienen una personalidad tal como los individuos y que el Estado debe admitir el derecho inherente de estos grupos a existir. De ambas, se deduce que en un Estado la defensa a las comunidades ha de darse tal como se da la defensa al individuo en términos de soberanía sobre sus decisiones. La individualidad personal se protege cuidando a la personalidad de las comunidades de la gran comunidad que es el Estado.

Sin embargo, a la luz del individualismo liberal el pluralismo genera otras consecuencias. La primera, es que se asume que el individuo forja su personalidad indefectiblemente en comunidad y, por lo tanto, el individuo aislado de los liberales no existe. En segundo término, estas comunidades deben ser

resguardadas porque la personalidad de los individuos que conviven en sociedad depende de ellas. Atacarlas es atacar al individuo y, por lo tanto, su debilitamiento también es el debilitamiento del individuo.

El pluralismo acomete dos tareas. Desafiar a la dicotomía individuo/Estado, así como redefinir ambas categorías. El modo en que lo hace es a partir de la inclusión de un tercer término, conformando así la tricotomía Estado/individuo/grupo. Luego, lo que hace el pluralismo es colocar al grupo como el eje de los otros dos elementos para, a partir del grupo determinar al individuo y al Estado. De este modo, se contesta tanto a las ideas estatistas como individualistas que dominaron en su época.

Por último, todo el peso de esta filosofía Figgis lo puso al servicio de la protección de la Iglesia, el grupo intermedio para él más caro. Así, junto con realizar un aporte para la defensa de los cuerpos intermedios, aportó también una filosofía para defender el lugar de la Iglesia en la sociedad. Lo que no deja de ser llamativo es que, pese a todas las diferencias presentadas, sea en este inesperado terreno en el que se observen coincidencias entre el pluralismo cristiano de Figgis y el tan resistido liberalismo de Mill.

Referencias

- Avis, P., (2022), *Neville Figgis, CR: His Life, Thought and Significance*, Brill, Leiden.
- Cavanaugh, W., (2022), “The Road not Taken: Figgis, Subsidiarity, and Catholic Social Teaching”, en P. Avis 1980, pp. 220-245.
- Chapman, M., (2011), “Rowan Williams”s Political Theology: Multiculturalism and Interactive Pluralism”, *Journal of Anglican Studies*, vol. 9(1), pp. 61-79.
- , (2006), *Anglicanism*, Oxford University Press, Oxford.
- Forde, J., (2020), *Anglican Socialism and Welfare: John Milbank”s “Blue Socialist” Thinking and the Church of England”s Approach to Welfare since 2008*, tesis de doctorado, Facultad de Humanidades, Universidad de Mánchester, Mánchester.
- Figgis, J. N., (1913), *Churches and the Modern State*, Longmans, Green and Co., Londres.
- , (2021), *Iglesias en el estado moderno*, IMHICIHU-Conicet, Buenos Aires.
- Graham, E., (2022), “Without Privilege, without Prejudice: The Resurgence of Religion and the Dilemmas of Secular Liberalism”, en P. Avis 1980, pp. 186-201.
- Gray, J., (1991), *Liberalisms*, Routledge, Londres.
- Hall, Sean, (1983), “Authority in a sacramental democracy: the views of John Neville Figgis”, *Louvain Studies*, Vol. 9, Edición: 4, pp. 331-352.
- Laborde, C., (2000), *The Pluralist Thought and the State in Britain and France, 1900-25*, MacMillan Press, Londres.
- Levy, J., (2015), *Rationalism, Pluralism and Freedom*, Oxford University Press, Oxford.

- MacIntyre, A., (1987), *Tras la virtud*, Espasa, Barcelona.
- Milbank, J., (1997), *The Word made Strange*, Blackwell Publishers, Oxford.
- , (2009), “Multiculturalism in Britain and the Political Identity of Europe”, *International Journal for the Study of the Christian Church*, Vol. 9, No. 4, Noviembre 2009, pp. 268–281.
- Mill, J. S., (2011), *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid.
- Morris, J., (2022), “Figgis and the Religious Roots of Modern Conservatism”, en P. Avis 1980, pp. 47-64.
- Nicholls, D., (1994), *The Pluralist State*, St. Martin’s Press, Nueva York.
- Runciman, D., (1997), *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sandel, M., (2013), *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa, Barcelona.
- Svensson, M., (2022), *Pluralismo. Una alternativa a las políticas de identidad*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago.
- Williams, R., y Nicholls, D., (1984), *Politics and Theological Identity: Two Anglican Essays*, The Jubilee Group, Londres.
- , (1984), “Liberation Theology and the Anglican Tradition”, en R. Williams y D. Nicholls 1984, pp. 7–26.
- Zylstra, B., (1970), *From Pluralism to Collectivism*, Koninklijke Van Gorcum & Comp. N. V, Assen.

Stoa

Vol. 14, no. 28, 2023, pp. 169-188

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2763>

DO DUALISMO ANTROPOLÓGICO E DA APORIA DA IMPOTÊNCIA
DO ESPÍRITO NA ÚLTIMA FASE DO PENSAMENTO DE SCHELER

On anthropological dualism and the aporia of the impotence of the
spirit in the last phase of Scheler's thought

ROBERTO KAHLMEYER-MERTENS

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

kahlmeyermertens@gmail.com

WILLIAN C. KUHN

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

willianckuhn@gmail.com

RESUMO: O artigo traz elementos para a análise do problema da impotência (*Ohnmacht*) do espírito e suas aporias, presentes na última fase do pensamento de Max Scheler. A interpretação adequada do quadro crítico requer atenção à obra *A Posição do Humano no Cosmos* e dos ensaios contidos em *Visão Filosófica de Mundo*. Abordaremos pontos relacionados à dualidade do pensamento antropológico scheleriano, bem como o conceito de funcionalização do espírito. As opiniões de filósofos como Cassirer e Buber sobre a temática também estão sob nossa consideração.

PALAVRAS CHAVE: Dualismo antropológico · impotência do espírito · Aporias no pensamento tardio de Scheler · Funcionalização do espírito · *A Posição do Humano no Cosmos*.

RESUMEN: El artículo aporta elementos para el análisis del problema de la impotencia (*Ohnmacht*) del espíritu y sus aporías, presente en la última fase del pensamiento de Max Scheler. Una interpretación adecuada del marco

Recibido el 21 de junio de 2023

Aceptado el 27 de julio de 2023

crítico requiere atención a la obra *El Puesto del Hombre en el Cosmos* y los ensayos contenidos en la *Visión Filosófica del mundo*. Abordaremos puntos relacionados con la dualidad del pensamiento antropológico de Scheler, así como el concepto de funcionalización del espíritu. Las opiniones de filósofos como Cassirer y Buber sobre el tema también están bajo consideración.

PALABRAS CLAVE: Dualismo antropológico · Impotencia del espíritu · Aporías en el pensamiento tardío de Scheler · Funcionalización del espíritu · *El Puesto del Hombre en el Cosmos*.

ABSTRACT: The essay brings elements for the analysis of the problem of impotence (*Ohnmacht*) of the spirit and its aporias, present in the last phase of Max Scheler's thought. A proper interpretation of the critical framework requires attention to the work *The Human Place in the Cosmos* and the essays contained in the *Philosophical Worldview*. We will address points related to the duality of Scheler's anthropological thought, as well as the concept of functionalization of the spirit. The opinions of philosophers such as Cassirer and Buber on the subject are also under consideration.

KEYWORDS: Anthropological dualism · Impotence of the spirit · Aporias in Scheler's Late Thought · Functionalization of the spirit · *The Human Place in the Cosmos*.

1. Introdução

Reconhecido por sua análise fenomenológica da pessoa humana no relevante *O Formalismo na Ética*, Max Ferdinand Scheler (1874-1928), em seus últimos anos de vida, conferiu a sua época novo painel do humano com suas investigações. Em seu ensaio filosófico-antropológico intitulado *A Posição do Humano no Cosmos* (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, doravante abreviado como "*Stellung*"), Scheler discrimina a estrutura do humano dos animais em geral. Dá evidência, assim, ao fato de o humano se distinguir por apresentar todas as formas de manifestações psíquicas da natureza. Em suma, incorpora em si as formas anímicas, desde o impulso sensitivo (*Gefühlsdrang*), passando pela "memória associativa" e a inteligência prática, até a manifestação mais elevada de todas, o espírito (*Geist*), que confere ao ser humano a capacidade de acessar o mundo por meio de ideias. Essa habilidade permite ao ser humano apreender a essência implícita em cada fenômeno em uma única ocorrência, tornando-o, assim, entidade única e incomparável. Incorporando um procedimento fenomenológico, Scheler denominou "redução

fenomenológica” o processo espiritual de intuição de essências, que dá ao humano posição privilegiada diante do cosmos, uma vez que tal ato resulta na abertura ao mundo.

Enfocando uma presumida ordem hierárquica própria à vida, Scheler considera o impulso sensitivo a forma mais básica. Notadamente, essa visão se assemelha a de Aristóteles no tocante à atribuição de um psiquismo aos seres vivos, começando pelo reino *plantæ*. Contudo, Scheler compreende que a condição do reino vegetal ainda é espécie de rudimento psíquico, portanto distinto da “consciência”. Conforme a manifestação do impulso se torna mais complexa nos níveis superiores, ocorre um processo gradual de complexificação. Assim, enquanto com as plantas há apenas um direcionamento à luz, causado pelo impulso sensitivo, com os animais, essa instância se manifestará como instinto, que acarretará a condição especial de movimentação em direção ao meio ao qual se direciona naturalmente, para suprir suas necessidades. Em alguns animais gregários ocorre uma inovação: além das manifestações precedentes, surgirá o que Scheler nomeia de “memória associativa”, fomentando com isso o hábito. Finalmente, nos animais superiores ocorrerá a condição da inteligência prática, própria aos primatas, os quais estão aptos a resolver problemas práticos inéditos, como seria o caso da utilização de uma ferramenta para o alcance de algum alimento. Ao considerar a estrutura hierárquica do cosmos manifesto, Scheler ambiciona uma compreensão antropológica ampla do humano. Tal intento leva o filósofo a uma análise prismática dupla: considerar a dimensão natural do ser humano e sua dimensão essencial. Essa estratégia de perspectiva é um dos maiores desafios enfrentados por Scheler em sua fase madura de pensamento. O problema denominado “noético-vital” tem como objetivo explicitar como ocorre a conexão entre o espírito e a vida ou, como avalia Pintor-Ramos (1973, p.351), mantendo a discussão em nível mais elevado do que o colocado por Descartes. Após se ocupar com a leitura do presente escrito, caberá ao leitor avaliar se a dualidade abalizada por Scheler é uma alternativa viável para tornar compreensível a estrutura fundamental da natureza humana ou apenas uma divagação metafísica sofisticada.

Com o objetivo de apresentar aqui a abordagem scheleriana do humano como coerente, contrapondo-se às severas críticas que lhe foram direcionadas, o artigo busca indícios de uma possível “organização oculta” levantada por Pintor-Ramos (1978, pp. 404-405) e defendida por Frings (2001, p.257), este responsável pela colação das obras completas de Max Scheler, intituladas *Gesammelte Werke* (GW). No ano seguinte à interrogação feita por Pintor-

Ramos, o referido organizador publica o volume XI (1979), seguido pelo volume XII (1987) uma década mais tarde, ambos sendo importantes objetos de análise minuciosa por parte do intérprete italiano Guido Cusinato (1995), cujas contribuições serão consideradas.

Ao adentrar na última filosofia de Scheler, faz-se logo oportuno elucidar que sua mirada ao fenômeno humano, apresentada no seu projeto, não passou de um conjunto de esboços, que permaneceram nesse estado de arte por força de seu falecimento repentino. É possível que a crescente incidência de eventos premonitórios da morte do autor (conforme relatado por sua esposa Maria Scheler) tenha sido um dos possíveis desencadeadores dessa fatalidade; indica-se que esta circunstância mereça consideração para se compreender o caráter fragmentário de seus últimos escritos (Frings 2001, p. 288). Nessa fase avançada do pensamento scheleriano, nota-se que sua “antropologia filosófica” se direciona de modo incontornável para uma investigação metafísica, culminando naquela disciplina que ele denomina de “meta-antropologia”. Assim, enquanto sua pesquisa filosófico-antropológica busca discernir o modo de ser do humano, a segunda, já com um viés metafísico, investiga todas as interseções das chamadas “meta-disciplinas”, como a metabologia, que examina “o que é a vida”. Esse panorama sugere que o vetor investigativo da essência humana conduz indelevelmente a uma esfera estranha àquela primeira, na qual o ser humano se encontra na experiência. Logo, a investigação que o ser humano faz de si mesmo parece apontar para um alongamento reverso, do humano para o absoluto, que é a fonte do ser (Pintor-Ramos 1973, pp. 255-256).

Nesse ponto de análise, propomos que a fórmula interrogativa “o que é x”, presente em todas as meta-disciplinas, naturalmente conduz a uma busca pela determinação essencial de algo, o que resulta em uma teoria cujas evidências não são encontradas pela observação empírica, mas pelo exame de elementos que ultrapassam o mundo fenomênico. A partir dessa meditação, é possível admitir que, em certa medida, a meta-antropologia, por seu caráter metafísico, é o desdobramento natural da pergunta antropológica *o que é o homem?*, que afetou decisivamente nosso autor desde o início de seu exercício filosófico (Scheler 2008, p.11).

Conforme se observará ao longo do desenvolvimento de nossa exposição, a abordagem metafísica do humano adotada por Scheler leva a desdobramentos que, sob o ponto de vista lógico, são complexos, talvez “aporéticos”, as quais seriam evitadas por uma abordagem ao estilo de Occam, ou seja, em muitos

casos, tende-se à estratégia mais simples que seria eliminar quaisquer tentativas metafísicas de explanação, como fez o positivismo. Dessa forma, a análise do humano poderia se limitar à sua dimensão vital ou prática, retratando-o, por exemplo, como um animal diferenciado por sua capacidade de fabricar ferramentas (*homo faber*). Sob essa perspectiva, o ato criativo humano seria visto como uma simples forma de garantir melhores condições de sobrevivência reduzindo com isso o sentido existencial. Portanto, é necessário considerar que a abordagem metafísica do humano não deve ser descartada sem uma análise cuidadosa de suas implicações, pois uma visão simplista e instrumentalista do humano pode levar a uma compreensão limitada e empobrecida do fenômeno humano. Nesse sentido cabe perguntar: se a dinâmica da natureza fosse reservada apenas para questões de sobrevivência por que ela não teria se limitado evolutivamente ao nível de complexidade dos seres unicelulares? Em resposta a essa questão, concordamos com Cusinato (1995, p.80), quanto a ser necessário levar em conta o salto em complexidade se comparamos tal ser com a diversidade de aspectos que compõem a experiência humana, desde sua dimensão fisio-biológica até sua dimensão psico-noética. Assim, se o objetivo é alcançar uma análise integral do humano, isto é, que abarque sua relação com o mundo e com os outros seres uma abordagem metafísica se torna, no mínimo, viável.

Feitas essas considerações introdutórias, algo delongadas pela preocupação em bem delimitar nosso campo temático e nossa metodologia de trabalho, passemos à consideração do tema no referente a dualidade aludida supra.

2. O dualismo da antropologia filosófica

No âmbito da antropologia filosófica de Scheler, notam-se os conceitos metafísicos de *Geist* (espírito) e *Drang* (impulso), cuja presença se faz no mínimo misterioso para uma visada filosófica em pleno século xx. Scheler ousa abordar a constituição humana em uma empreitada metafísica, o que em sua compreensão significa “o estudo de o mundo em relação ao ser absoluto” (Pintor-Ramos 1978, p.209). Tais elementos conceituais mostram-se, em vista disso, como qualidades do ser absoluto. Enquanto o primeiro distinguiria o humano em face aos demais seres vivos, o segundo é visto como o princípio vital que o sustenta. Há, então, um diferencial na antropologia de Scheler, e isto diz respeito ao modo de abordagem metafísica da relação noético-vital, quer dizer, a relação da vida com o espírito humano. Uma vez aceitando-se a viabilidade de tal abordagem, cabe introduzir que, em Scheler, a metafísica

presente na ligação entre o aspecto noético (espírito) e o aspecto vital do ser humano é uma questão decisiva para a compreensão do enredo cosmológico de Scheler (Pintor-Ramos 1973, p.352). Nesse sentido, surge a conceituação de *Geist* (espírito) e *Drang* (impulso) como qualidades do ser absoluto, sendo que o primeiro seria o elemento que diferencia o humano em relação aos outros seres vivos, enquanto o *Drang* seria o princípio vital que o sustenta.

Seria o humano, então, um ser dividido entre vida e espírito? Não parece ser este o caso, pelo contrário, o ser humano se mostrará como unificação de ambos, como examinaremos adiante. Na consideração de Scheler, o humano está inserido em um processo cósmico de interpenetração de impulso (*Drang*) e espírito (*Geist*), cujo contato produz a própria expressão da realidade (Cusinato 1995, p.92). Ao propósito que se presta este momento de análise, adianta-se que em seu arcabouço teórico, Scheler é um dualista, não no sentido extremo de oposição por exclusão entre o espírito e a vida, mas denotando uma complementaridade. Tal dualidade sinérgica é iluminada pelo nosso autor nos seguintes termos:

De acordo com a nossa própria metafísica, a realização do espírito na substância divina, que existe sempre por si mesma, graças ao segundo atributo da divindade por nós conhecido, a saber, o impulso, e a ideação do impulso (espiritualização da vida) são um só processo metafisicamente idêntico, visto de uma vez do ponto de vista do “espírito” e da “essência” e a outra vez do ponto de vista do “impulso” e da “existência” (Scheler 1986, p.39 nota).

Em uma síntese, o humano trata-se de um ser multi-esférico, o qual se mostra, a um só tempo, animal fisiologicamente constituído, e, um ser criativo, privilegiadamente aberto ao mundo, em virtude de uma condição inédita na natureza:

O novo princípio *exclui* tudo o que podemos chamar de “vida” em sentido mais amplo. O que somente do humano faz um “homem” não é um novo estágio da vida - certamente não apenas um nível de uma forma de manifestação desta vida, a “psique” - mas é só um princípio oposto a toda e a cada vida em geral, e também à vida no homem: um genuíno e novo fato essencial que, como tal, não se reduz à “evolução natural da vida”; se a algo se reduz, é apenas ao fundamento supremo e único das coisas: ao próprio fundamento, cuja grande manifestação é a “vida” (Scheler 2008, p.37-38).

Em uma primeira aproximação, a passagem apresenta uma contradição no pensamento de Scheler dado a seu estilo impetuoso, por exemplo, quando ele

afirma que o espírito está “além da vida”, é compreensível questionar como o humano pode ser um espírito e, ao mesmo tempo, um vivente. No entanto, tal expressão refere-se à origem metafísica da essência humana, que difere da sua origem natural, de onde surgem sua espécie e todas as outras. O humano teria, então, duas origens para o filósofo de Munique: uma natural, enquanto espécie (*Homo Sapiens*) e outra metafísica, enquanto espírito (*Geist*). Como aceitar essa tese tão estranha aos moldes lineares e unifocais comuns ao pensamento ocidental?

A fim de evitar uma visão “prometeica” acerca do pensamento de Scheler, é importante ressaltar que sua hipótese da “poligênese”, que sugere mais de uma origem para os seres vivos, embora possa parecer estranha, não é totalmente descabida. No entanto, para aceitá-la, seria necessário adotar uma nova compreensão do tempo, não mais como relativo ao movimento da matéria, medido pelos relógios, mas como absoluto (Frings 2001, p.274). A origem metafísica da essência humana, que a diferencia dos demais seres naturais, não é simplesmente resultado de uma causalidade natural, ou seja, de eventos aleatórios da evolução. Scheler não aceitaria a ideia de que “(...) um primata qualquer pudesse dar origem a um Goethe por acaso” (Scheler apud Frings, 2001, p. 278). Embora a expressão “oposto a cada vida em geral” utilizada por Scheler para se referir ao espírito humano possa ser interpretada como dificuldade de conciliação entre espírito e vida, é importante ressaltar que a ideia de “oposição” não necessariamente implica em rejeição hostil. Na prática, é possível opor-se assertivamente a ideias divergentes, considerando-as e chegando a uma conclusão consensual, talvez até mais ponderada que aquela anterior ao debate. De maneira semelhante, o espírito não se opõe à vida de maneira a buscar sua eliminação, mas uma conciliação.

De fato, a novidade da esfera espiritual presente no desenvolvimento da vida não parece depreciar o valor desta última, tampouco seria o caso de se dizer, com os materialistas, que o espírito se resumiria na vida. Enquanto princípio metafísico o espírito não surge da vida porque ambos são co-originários a partir do fundamento do mundo. Levando isto em consideração, seria errôneo atribuir a Scheler alguma espécie de Vitalismo (Pintor-Ramos 1973, p.377). As duas citações a seguir parecem se complementar na elucidação de tal problema:

Por mais que “vida” e “espírito” sejam essencialmente diferentes, ambos os princípios do humano ainda são mutuamente dependentes: *o espírito idealiza a vida* –mas o *espírito só* é levado ao ato de *realizar uma obra por meio da vida, desde*

o seu mais simples ato até a realização de uma obra à qual atribuímos sentido espiritual. (...) *Espírito e vida estão em mútua ordenação*– é um erro fundamental ligá-los, numa hostilidade originária, num estado originário de conflito (Scheler 2008, pp. 80, 87).

Como decorre daqui, a análise do problema noético-vital aponta, antes de oposição por exclusão, uma complementaridade de ambos. Como sustentado até então, a esfera espiritual é a característica elementar do humano, é sua expressão original e diferenciadora. Contudo, tal constatação não implica assumir que a vida deva ser reduzida ao espiritual, tampouco o contrário. Mas, não sendo o caso de uma redução de uma esfera à outra, quais seriam as possibilidades de interpretação do sentido do dualismo? Como seria possível uma unidade do ser do homem? Haveria motivos para não considerar o impulso e o espírito como dois princípios completamente antagônicos e, portanto, inconciliáveis? A esse respeito, Scheler comenta que estes se compreenderiam de tal modo apenas para dois casos: do asceta excessivamente sublimado ou alguém com desejos excessivos ou com uma consciência culpada. A tarefa filosófica nos impõe o exame amplo de tal tema proposto por Scheler para chegar a uma conclusão mais justa sobre sua contribuição acerca da posição única do homem no cosmos. Sua arquitetura conceitual não deve ser considerada uma mera especulação metafísica porque o autor utiliza conceitos metafísicos como aporte de estruturas reais. É o caso de sustentar que o filósofo lança mão de uma “linguagem metafísica realista” (Cassirer 1975, p.168). Nesta concepção, espírito e vida são considerados habilidades inerentes ao Ser que competem entre si pela supremacia na realidade, em cuja conjuntura, a vida encontrada na pessoa relaciona-se com a manifestação fenomênica do impulso (*Drang*) e do espírito (*Geist*), o qual, por sua vez, trata-se de “(...) atributo do ser que, no humano, se manifesta na unidade de concentração da pessoa, que em si se recolhe” (Scheler 2008, p.95).

3. A aporia do dualismo

Com vistas a todo o dito anteriormente, é possível avaliar que impera a ideia de que Scheler faz uso de uma metafísica diática. De fato, na concepção filosófica de Scheler, o homem é constituído por dois elementos que não podem ser confundidos entre si. No entanto, essa dualidade não implica necessariamente que o homem um ser cindido, mas, unitário. Como, então, podemos

superar a ideia de que o homem está dividido, por um lado por sua natureza, enquanto espécie humana e ser vivo, e por outro, enquanto ser espiritual, ou seja, como indivíduo capaz de realizar atos? Seria possível considerar essa questão aporética e, portanto, insolúvel? Ora, um exame oportuno parece ser que, motivado pela tradição cartesiana, o homem contemporâneo parece raciocinar de modo predominantemente opositivo quando se confronta com uma dualidade conceitual. Cada uma das visadas parece ser inapropriada para se chegar a uma compreensão mais elevada do humano, se consideradas em si mesmas. Uma boa estratégia digna de conjectura, talvez seja alternar entre a mirada relativa –observando-se vários aspectos consecutivamente– visando, em um segundo momento englobar a totalidade, em vista da qual se reporta o relativo. No entanto, sejam quais forem os expedientes utilizados para enfrentar a questão da exposição conceitual, o cerne do problema está em como conciliar dois princípios distintos entre si de modo a oferecer uma unidade no humano. Com o que se seguirá, talvez o próprio filósofo indique algumas pistas:

Só o homem –como pessoa– é capaz de —enquanto vivente— *alçar-se* sobre si mesmo e, a partir de um centro, por assim dizer, para ir além do mundo espaço-temporal, converter *tudo*, inclusive a si mesmo, em objeto do seu conhecimento. Por isso o humano, como espiritual, é ente superior a si mesmo como ser vivo e superior ao mundo (Scheler 2008, p.47).

Embora possam surgir alguns estudos científicos que mostrem evidências de alguma consciência de algumas espécies animais, estes, em geral não demonstram ter consciência de si, ainda que tenham a capacidade de sentir. Assim, o reino animal tende a ser condicionado por sua base instintiva e atado ao seu mundo circundante. O que ocorre no humano, entretanto é que a esfera noética parece predominar sobre a esfera do natural instintiva, pelo enlevo consciencial que o homem opera, conferindo a ele a capacidade de transcender sua condição de ser animal e mecânico. Mostrou-se até aqui, que para o filósofo alemão, a força dinâmica do cosmos aponta para um ultrapassamento, que justamente ocorre no homem, por sobrepor-se à sua condição de animalidade para uma condição espiritual. Este processo, trata-se, na realidade, de um processo universal do que denomina de “fundamento do mundo” (*Weltgrund*). Partindo de sua matriz, ocorre um desdobramento de tal entidade e alcança a esfera mais baixa, do plano material, realizando a deidade (*Deitas*) no humano (Scheler 2008, p.79). Tal dinâmica além de ser considerada um

evento da realidade em Scheler, também se mostra com caráter de “dever-ser” (Pintor-Ramos 1973, p.377). Nas palavras de nosso filósofo, elucida-se um tal movimento cósmico:

Uma compreensão crescente destes atributos da dinâmica do ser supremo constitui então o sentido daquela história no tempo que chamamos de “mundo”. Esta é, simultaneamente, uma crescente espiritualização do impulso criador, de início cego às ideias e aos valores superiores e, visto só do outro lado, é ao mesmo tempo uma crescente aquisição de poder e de energia do espírito infinito, que era originariamente impotente e somente projetava ideias (Scheler 1986, p.12).

Analisando os princípios fundamentais de forma isolada, parece faltar algo que os una, o que aparentemente acontece no ser humano, que é uma concentração tanto de vitalidade quanto de espiritualidade, uma unidade de manifestação do princípio espiritual integrada à vida. Isso torna a vida espiritual e dá condições para o espírito viver e conhecer-se como um ser vivo. É como se dois elementos distintos se unissem e se transformassem em um terceiro, que é, ao mesmo tempo, ambos e algo novo, como a água e o sal formam a água do mar. Se a perspectiva antropológico-filosófica de Scheler não se trata de uma contradição, como se objetiva apresentar, ao mesmo tempo “(...) parece inevitável que a antropologia termine com a constatação do ‘mistério’ do homem.” (Pintor-Ramos 1973, p.402). A pessoa parece unir em si, assim dois aspectos diferentes da realidade, tanto o espírito quanto o impulso. Seriam, então, a pessoa e o espírito sinônimos em Scheler? A clarificação desse ponto depende da indicação de que o conceito de espírito surge em *Stellung* de Scheler como um princípio metafísico diretamente relacionado à pessoa, mas, ao mesmo tempo, seria equivocado confundir o espírito com a pessoa pois ainda que esta última seja a parte fenomenicamente tangível, seu princípio fornecedor de consciência antecede ontologicamente a ela. Assim, novamente dizendo com o filósofo:

Como já dissemos, o espírito é, em última instância, um atributo do próprio ser, que se manifesta no homem na unidade de concentração da pessoa que se “recolhe”. Mas, enquanto tal, na sua forma “pura”, o espírito é *originariamente desprovido de qualquer “poder”, “força”, “atividade”*. Para ele, obter o mínimo grau de força e de atividade, tem de sobrevir aquela *ascese*, aquele recalçamento pulsional e, ao mesmo tempo, a *sublimação* (Scheler 2008, p.57).

Pelo imediatamente exposto, o espírito é tratado como um atributo do ser, sugerindo uma dimensão metafísica. Ademais, é possível conjecturar que a manifestação do espírito, entendida como o ato de tornar-se manifesto para outra consciência, requer condições especiais. Em primeiro lugar, parece que plausível supor a pré-existência do espírito, que estaria ainda imanifesto no mundo, ou, sua manifestação deveria coincidir com o momento de sua criação? Em segundo lugar, a pré-existência de um veículo de manifestação, que sugere a existência prévia da pessoa ou, pelo menos, de um organismo cujo contato com o espírito constituiria a pessoa humana.

Embora haja certeza da existência de um indivíduo vivo, pode-se questionar se é válido atribuir realidade a algo incorpóreo, como um espírito desmaterializado. Entretanto, Scheler parece indicar a aceitação da hipótese de um *Geist* impessoal quando se refere ao espírito em sua “forma pura”. Isso não é contraditório em Scheler, e a impessoalidade do *Geist* parece ser a condição necessária para distinguir entre *Geist* e *Person*, como ficará claro na continuação do texto. A respeito de tal distinção é importante considerar que o *Geist*, ainda que seja impessoal originariamente, isto é, a partir do fundamento, pode ser manifestado na pessoa, que se relaciona com a vida.

A fim de ganhar mais consistência tal apresentação, parece-nos útil aumentar a precisar conceitual e recorrer a outro contexto de escrita cuja publicação foi posterior ao *Stellung*. Assim sendo, o último Scheler considera o *Urgeist*, como o *Geist* originário (em sua forma pura, conforme supracitado) e desprovido de poder (*Ohnmacht*), que tende naturalmente a ansiar pela realidade. Já o *Urdrang* —a saber, *Drang*, em sua forma originária— é regido por uma busca de máxima efetividade aliada ao mínimo esforço. (Scheler apud Cusinato, 1995, p. 91). Se aceitamos a tese de Scheler (2008, p.37) de que, em sua constituição original, o espírito está “fora da vida”, como já esmiuçado, não seria implausível considerar sua origem como anterior à vida, e por isso, um *Geist* impessoal seria sua condição metafísica original. O problema de tal assertiva é a constatação de que tal *Geist* original, ainda fora da realidade pessoal, não interage com a vida por isso não recebe os influxos do impulso vital (*Lebensdrang*). Assim, uma vez que o *Geist* por si mesmo é incapaz de agir, surge a necessidade de algo independente e, ao mesmo tempo, complementar a si, isto é, como visto, o *Drang*.

Possivelmente, a explicitação da interação entre o espírito e impulso seria mais bem ilustrada, ao compará-la ao fenômeno do movimento: o espírito parece carecer do impulso da mesma maneira que um objeto capaz de movi-

mento solicite um espaço de movimentação. Obviamente não se pretende a esta altura defender um paralelismo estrito entre Scheler e os atomistas gregos, mas é suficiente ao presente exame considerar que *Drang* possibilita a vida humana tanto quanto o *Geist* se manifesta na pessoa.

Aceitando a analogia, a pessoa, enquanto *espírito-vivo* é o “espaço” no qual ocorre a sublime interação na cosmologia impulsivo-espiritual de Scheler. O homem é, nesse sentido, um espírito vivendo em meio à natureza e os outros seres vivos. Outra pergunta que restaria, e que foge ao escopo do presente artigo é elucidar se a pessoa seria a única possibilidade de interação de tais princípios, ou se seria apenas uma entre tantas (Cusinato 1995, p. 91). Para que fosse possível avançar nesse ponto, seria preciso considerar o seguinte: em termos de dualismo, Scheler se aproxima mais de Espinosa do que de Descartes no sentido de que espírito e vida seriam dois princípios conhecidos dentre os vários atributos possíveis do fundamento. (Cusinato 1995, p. 74) Se investigar tal ponto considerando apenas esses dois atributos já demandaria uma pesquisa extensa, qual seria o trabalho em se aceitar outros?

O que se pode inferir com segurança até aqui, é que há uma diferença entre clara os conceitos de pessoa e espírito em Scheler. Porém, avançando na explanação acerca da relação entre espírito e vida, a próxima tarefa será a de enfrentar os outros problemas que surgem a partir da diferenciação que acaba de ser feita. Com efeito, parece que a tendência natural daqueles que refletem acerca da relação entre o espírito e a vida é a de operar apenas em um plano, por exemplo, considerando o espírito apenas sob o aspecto histórico ou natural, como fez o naturalismo. Isto parece razoável, mas o espírito não se reduz à vida em Scheler, e consideramos sua correção nesse ponto. Scheler tampouco reduz a vida ao espírito. Em sua jornada, o filósofo de Munique combateu insistentemente qualquer espécie de reducionismo, de tal forma que este mesmo motivo o levou a rejeitar o vitalismo como também o fez criticar o idealismo.

Incontestavelmente, para Scheler, a natureza e a vida, não perdem seu valor uma vez que o espírito depende da vida para seu crescimento, através do ato de sublimar (*sublimieren*) a energia vital em espiritual. Tal processo cogitou-se que foi inspirado em Freud, cuja influência talvez tenha originado um problema ainda maior, que trataremos na sequência. (Pintor-Ramos 1978, p.260) Por evidências já apontadas, desde já, o trabalho presente presta-se esclarecer que, ainda que a vida preste um auxílio ao espírito, seria inapropriado atribuir a Scheler um vitalismo, uma vez que não se deve implicar o surgimento

daquele a partir da vida. (Scheler 2008, p.37). Naturalmente, o problema que desponta de nossa investigação é: se o espírito (*Geist*) depende da energia da vida para atuar, como não o considerar de todo impotente?

Adentra-se nesse ponto ao problema central dentre uma lista de três problemas metafísicos ulteriormente analisados no presente trabalho acerca da antropologia filosófica scheleriana. Trata-se do problema da impotência do espírito. Suspeitamos que, embora esteja seja um problema robusto, não está longe de uma resposta consistente, se considerá-lo em conjunto com as duas outras teses metafísicas de Scheler.

O primeiro ponto a se abordar é: para que o *Geist* não seja impotente absolutamente na sua relação com a vida, exige-se uma circunstância na qual ele exerça alguma influência. Conforme já exposto, Scheler (2008, p.57), defende uma atividade específica do humano, a qual denomina de “ascese”, a qual ele faz translúcida nos seguintes termos:

O homem é o vivente que, por seu espírito, pode ter uma conduta ascética em relação à vida que violentamente o percorre — suprimindo e reprimindo seus próprios impulsos pulsionais, i.e., negando-lhes alimento por meio de imagens e ideias perceptivas. Comparado ao animal, que sempre diz “sim” à realidade — mesmo quando despreza e foge— o homem é aquele que “pode dizer não” (*Neinsagenkönnner*), o “asceta da vida” (*Asket des Lebens*), o eterno protestante contra toda mera realidade. (Scheler 2008, p. 55).

Pelo que se apresenta, a capacidade distintiva do ser humano é a de negar seus impulsos, algo que escapa às possibilidades do reino animal. Surge então, por conta da esfera noética, uma nova relação entre o ser humano e o seu meio ambiente, pois, não estando mais atado aos impulsos, abre-se-lhe o mundo (*Welt*), ao contrário dos animais em geral, que possuem apenas um meio-ambiente (*Umwelt*). A ascese é a responsável por esse processo:

E só porque ele é isso —por meio desse “não” não ocasional, mas *constitutivo* ao impulso— é que o homem pode sobrepor ao mundo da sua percepção um reino inteligível ideal e, por outro lado, facultar assim progressivamente ao espírito que nele habita a energia que dormita nas pulsões recalçadas. *I.e.*, o homem pode “*sublimar*” a sua energia instintiva em atividade espiritual (Scheler 2008, p. 56)

Para uma visão materialista, diferente de nosso autor, o homem seria apenas um produto da evolução natural de seres menos complexos. Não pareceria descabido supor que o cérebro humano possa surgir nesse sentido, mas o

espírito, a consciência humana, para Scheler, está fora da linha evolutiva encontrada na natureza, ainda que se origine desta última o estoque de energia para agir (Scheler 2008, p.57). Há, dessa forma, um processo de conversão de energia de uma esfera para outra, algo de peculiar ao ser humano.

Se aceitamos a possibilidade do espírito humano, quando manifestado na pessoa, é capaz de converter a energia impulsiva da vida (*Lebensdrang*), em energia espiritual, como seria possível considerá-lo absolutamente impotente de modo a não se contradizer? Parece que seria preciso abandonar uma impotência absoluta se existir um processo de sublimação. Seja como for, o problema da manifestação da esfera noética no ser humano parece sugerir uma conexão entre o problema da distinção entre a pessoa e espírito e a tese da impotência do espírito (*Ohnmacht*).

Muitas são as questões que despontam até aqui: no processo interativo entre vida e espírito, seria a vida (ou seu princípio do impulso) que coordenaria o processo de sublimação, ou o próprio espírito auto concentrado na pessoa? Como podemos aceitar que haja unidade naquilo que chamamos de existência humana? Mesmo que nem todas as questões possam ser respondidas no presente escrito, parece que o foco do exame se direciona para a pessoa, uma vez que o espírito se concentra na pessoa viva. Consequentemente, a pessoa torna-se no verdadeiro sujeito do processo de sublimação, e não o *Geist* impessoal, ainda impotente. (Cusinato 1995, p. 88). Se é na pessoa que ocorre a sublimação, seria a pessoa que sublima a energia da vida, ou a vida que orquestraria tal processo?

Para responder a esta questão será preciso se apropriar de outro conceito scheleriano, a saber: a funcionalização (*Funktionalisierung*). De fato, Scheler refletiu, em fase anterior à última, que ocorre um crescimento espiritual no homem através de um processo formativo do saber. Assim, através do seguimento de modelos pessoais, resulta a funcionalização de novos modos de atuar do espírito, por exemplo, com o surgimento de atos de bondade e amor inéditos, além de um acréscimo racional e de apreensão das leis encontradas a partir da experiência (Sánchez-Migallón 2006, p.92). Dito de outro modo, a funcionalização é ato humano de relacionar eventos contingentes com suas conexões essenciais. A forma efetiva de amor em geral, então, torna-se o resultante de uma transformação, a partir de certos modos contingentes de amar isto ou aquilo. O espírito concentrado na pessoa é quem captura e transforma os dados contingentes em formas essenciais, tornando possível o desenvolvimento do espírito na história (Pintor-Ramos 1973, pp.366-368). Em suma,

sugere-se que a pessoa é a portadora da vida porque há um crescimento espiritual, ao funcionalizarem-se novos atos espirituais em seu centro pessoal (Sánchez-Migallón 2008, p.349). Como entender melhor tais atos espirituais?

Efetivamente, quando Scheler utiliza do termo “atos”, ele faz alusão a toda a gama de possibilidades que abarcam a realização das ações de uma pessoa, independentemente de se tratar de atos de ordem inferior ou superior, intelectivos ou sentimentais. Em suma, os atos humanos para o filósofo são variados e não exclusivamente racionais. É nesse sentido que Scheler preferirá entender o ser humano como *ens amans*, em detrimento de perspectivas como *homo faber*, *homo sapiens*, já desgastadas por uma visão instrumental e técnica.

4. Entre a impotência originária e a funcionalização do espírito

Clarificado isso, retoma-se a questão precedente: na relação entre espírito e vida, porque seria o espírito, mediado pela pessoa, o portador da vida, sendo que a vida é que permite o seu crescimento espiritual, ao tornar possível a realização de tão variados atos espirituais? Por que não aderir a uma perspectiva vitalista ou algo do gênero? Parece que um dos maiores problemas da redução do *Geist* à vida seria a consequência de se considerar os valores espirituais elevados, como o amor puro, como parasitários de uma instância vital em busca de sobrevivência. (Cusinato 1995, p.79). Inegavelmente, segundo a hierarquia axiológica não faz sentido algum aceitar tal concepção. Se fosse o caso, a vida humana, então, não ultrapassaria o sentido de uma luta contra a morte. Mas o processo de sublimação em Scheler nos mostra que esta não se trata da realidade mais alta a que o humano está direcionado. Somos levados a concluir, pelo que se apresentou até aqui, que o ato espiritual de redirecionar a energia pulsional por meio do “não”, uma capacidade própria do espírito, é o que orquestra a espiritualização da vida, processo em que o espírito vive através da pessoa.

O presente exame mostra que as dificuldades na defesa da tese da impotência em Scheler poderiam conduzir o estudo a duas opções: a primeira de acusar Scheler de contraditório, e a segunda, de buscar esclarecer algum sentido relativo de impotência. Alguns comentadores preferiram a alternativa mais fácil de encontrar inconsistências em uma única obra de Scheler (como o *Stellung*), desconsiderando o caráter “breve e conciso” desta —ou seja, um esboço— anunciado pelo próprio autor no prefácio (Scheler 2008, p.11). Esse parece que foi o caso de Cassirer (1975) e de Buber (1945). Nesse ponto, as principais teses metafísicas alvejadas pelos críticos de Scheler devem receber

a atenção: primeiramente, criticou-se a ideia de que o Fundamento do mundo libera o *Drang* para criar o mundo; em segundo lugar, interrogou-se como o *Geist* seria impotente em si mesmo, e ao mesmo tempo capaz de fornecer ideias ao *Drang*; em terceiro lugar, levantou-se a questão de como o *Drang*, sendo cego às ideias, ao mesmo tempo seria capaz de fornecer energia ao *Geist* e ser guiado por ele. As duas primeiras teses, criticadas nesse sentido, se expressam em passagens como a seguinte:

Mas significa uma contradição interna de sua concepção da fundação do mundo que, nele, o espírito é radicalmente impotente. A fundação do mundo “retira o freio” do impulso para que o mundo possa ser feito e assim o espírito possa ser realizado na história deste mundo. Mas com que força a fundação do mundo controlou o impulso e com que força o descontrolou? Com que força senão a de um de seus dois atributos, aquele que tende à realização, a deitas, o espírito? Porque o ímpeto não pode dar-se o poder de detê-lo, e se tiver que ser descontrolado, terá que ser por esse poder tão superior ao seu que possa mantê-lo contido. A concepção de Scheler da fundação do mundo requer, precisamente, uma superpotência original do espírito, uma força tão forte que é capaz de conter e desatar todas as forças dinâmicas com as quais o mundo funciona (Buber 1945, p.123).

Em face da interrogação de Buber, Sánchez-Migallón (2008, p.354) traz indícios (desde outra fonte precedente) de que a força do amor seja o meio pelo qual o fundamento libera o *Drang* para atuar. Para compreender este ponto, o comentador recém citado recorda que em um de seus ensaios da fase intermediária, Scheler afirma que o impulso amoroso (*Eros*) é uma condição para intuir essências. Mais adiante, encontramos em sua última fase, uma citação na qual o filósofo indica que todos os atos humanos demonstram receber sua energia através do “impulso sensitivo” (*Gefühlsdrang*):

O estágio mais ífero do psíquico —ao mesmo tempo, o vapor que impulsiona tudo até as alturas mais brilhantes da atividade intelectual, também fornece a energia da atividade para os mais puros atos de pensamento e os mais delicados atos de bondade luminosa— é constituído pelo “Impulso sensitivo” inconsciente, desprovido de sensação e de representação (Scheler 2008, p.12).

Estes são sinais evidentes de que há consistência nos escritos de Scheler. O caráter de esboço do escrito *Die Stellung* faz supor que muitas questões não puderam ser respondidas em tal âmbito, uma vez que se tratou de um resumo de uma palestra que durou cerca de três horas em Darmstadt em 24 de abril de 1927. Era de se esperar que ficassem lacunas em tal apresentação, fato

que foi ignorado por vários de seus leitores. Este parece ser o caso da crítica à terceira tese metafísica que destacamos nos parágrafos antecedentes. Segundo o crítico aceitar que o impulso cego às ideias fosse orientado por ela seria o mesmo que “um salto na obscuridade” (Cassirer 1975, p.160).

Já na análise de Buber (1945), não apenas há uma lacuna no *Stellung*, mas uma inconsistência na relação metafísica entre o fundamento do ser com seus dois atributos, *Drang* e *Geist*. Admite-se, sem sombra de dúvidas, que restaram lacunas na exposição apressada de Scheler, mas estas parecem ser mais bem preenchidas com uma análise mais abrangente de sua obra. Sob certo prisma, seria possível concordar com a crítica de Buber se o espírito fosse impotente absolutamente, mas nossa análise, apoiada substancialmente nas contribuições dos comentadores já citados, indica que este não é o caso porque, conforme aventou-se, para Scheler, a função primária dessa esfera espiritual é apresentar ideias ao mundo real, isto é, dar a direção, enquanto a função secundária seria derivar (Pintor-Ramos 1978, pp. 371-374). A influência histórica do espírito, portanto, demandaria uma mediação, que, ao nosso ver, é a pessoa viva, conforme já defendido.

Como dizer, de modo mais profundo, do processo de interação metafísica entre o impulso presente na vida da pessoa e seu princípio espiritual? A respeito disso, uma hipótese sugerida foi dizer que “os dados da vitalidade se unificariam metafisicamente no impulso”. Além disso, nessa mesma perspectiva, o *Drang* e o *Geist* possuem leis próprias, isto é, enquanto componentes antropológicos parecem ter autonomia operativa (Pintor-Ramos 1978, p.345). Tais considerações parece que culminarão na sugestão de que a impotência espiritual não parece ser absoluta, mas reservada à causa eficiente, isto é, na energia necessária para o espírito atuar no mundo (Pintor-Ramos 1978, p.375). Até aqui, é o caso de se considerar que a experiência do espírito dentro da história seja a oportunidade na qual conhece a si mesmo, como pessoa individual, e pode, por meio da sublimação, manifestar-se e atuar no mundo. Em Scheler, conforme já explanado, diferentemente do animal, o espírito humano não se prende ao seu entorno. Assim, o humano possui a capacidade de transcender pelo seu espírito a sua disposição orgânica. A esfera espiritual em Scheler, ressaltamos, não está sujeita às limitações do espaço e do tempo, e pode além disso redirecionar o curso da história, ainda que mediado por um ser vivo. Não parece ser o caso de se defender uma impotência espiritual absoluta por esse critério.

Que fim levaria o dualismo antropológico de Scheler? Conjecturamos que se tratou de uma teoria que ambicionou mais completude quanto possível para a constituição geral do humano. Scheler pretendeu abarcar tanto os aspectos naturais, quanto os ideais, motivação da qual derivou-se uma visada “dualista” do humano. Por isso o filósofo parece estar alinhado aos contributos de outras áreas para integrar sua teoria metafísica. Nesse sentido, há indicativos de que Scheler reconheceu os avanços revolucionários das teorias científicas de seu tempo. Segundo a metafísica de Scheler, o humano é um microcosmos. Cabe assim supor que este, enquanto “pequena ordem” sendo estaria sujeito às mesmas leis presentes em uma realidade unificada e expandida (macrocósmica), abrangendo desde os átomos até as galáxias. Tanto quanto a dualidade onda-partícula mostrou-se como impactante, mas não desconsiderável, também não nos parece ser merecedora de exclusão de consideração filosófica as múltiplas visadas dirigidas ao homem (espírito-vida; ideia-realidade).

Portanto, parece-nos importante o exame sob mais de um ângulo de visão para compreender a realidade oculta a uma visão monoredutora. E se consideramos justa esta nova proposta, a seguinte hipótese abre-se à consideração: a funcionalização e a impotência do espírito mostram-se como formulações complementares. A dualidade vida-espírito, se considerada sob dois ângulos de compreensão diferentes, ou seja, “Visto de cima, digamos assim, se chama *funcionalização do espírito*; visto de baixo, *impotência originária do espírito*” (Pintor-Ramos 1973, p.366). Parece ser o caso de se afirmar que os críticos de Scheler leram seus textos apenas a partir da perspectiva mais baixa. Compreendemos, com isso, que a análise do conceito de funcionalização do espírito se revela como um ângulo de compreensão ainda inexplorado por intérpretes de peso como Buber e Cassirer com suas acusações de inconsistência, o que resultou, infelizmente, em uma recepção negativa de Scheler no pensamento contemporâneo. Uma resposta aos críticos de Scheler é, portanto, nova possibilidade de compreensão sugestiva ao considerar a funcionalização do espírito; algo assim é o que temos na passagem de Pintor-Ramos (1973), endossada por nós em sua íntegra:

Esta segunda parte da lei da impotência do espírito tem sido muito descuidada pelos intérpretes que, desse modo, a compreenderam mal, ao separá-la do contexto de ideias nas quais são formuladas. Isto é, de meu ponto de vista, o que no conjunto significa essa lei; a mesma pressa dos últimos escritos de Scheler fizeram disto algo confuso. Se se compreende com clareza que, na lei da impotência, o espírito está formulado para a esfera de realização na qual se move a história real, e não para

o mundo do espírito em si, coisa clara em uma leitura atenta, então as pretendidas contradições desaparecem. (p.376)

5. Conclusão

Ao chegar em nosso momento conclusivo, depreendemos que a compreensão da lei da funcionalização, como complementar à impotência do espírito, tem importância na elucidação do problema da interação entre os fatores reais e ideais e, quiçá, um dia, para haver-se com o problema da interação entre consciência e matéria. De acordo com isso, um estudo antropológico-filosófico deve começar por uma consideração atenta do humano enquanto espécie, sob o ponto de vista natural. Por isso Scheler ter determinado o ponto, desde o qual se pode abordar o humano, como “sistemático natural”, este drasticamente oposto a um segundo conceito revelador do humano como radicalmente diverso dos animais, a saber, um “conceito eidético” (Scheler 2008, p.17). Fica transparente, então, que o filósofo está consciente de que a investigação do humano exige tal duplicidade angular de análise, para que se possa abarcá-lo inteiramente, já que, por um lado, tem semelhanças com os animais em geral e, por outro, difere radical e essencialmente.

Observou-se que na antropologia filosófica scheleriana o humano é diático, um ser pertencente a duas esferas: como vivente, dotado de impulsos e instintos; como pessoa-espiritual, ser de individualidade espiritual e *participante do fundamento do mundo*. Por conseguinte, o humano está desde um drama cósmico no qual dois princípios metafísicos fundamentais parecem concorrer pelo domínio do real, mas, que, realmente, complementam-se no processo. O espírito, então, fornece as ideias e a orientação para o impulso, enquanto o outro fornece a energia para atuar no processo do mundo. Também, por conta da capacidade ascética de dizer *não* aos impulsos, torna-se possível converter energia impulsiva em espiritual, favorecendo o espírito a atuar mais efetivamente no âmbito de sua própria esfera (por exemplo, sendo capaz de novos atos do mais alto grau de bondade).

Por fim, vimos que a cosmologia, como pensada por nosso filósofo, é rica por considerar o humano como um “vivente pleno de espírito”, um microcosmo e, mais que isto: o próprio movimento do universo (Scheler 1986, p.108). Seus dois aspectos (o espiritual e o vital), portanto, surgem da mesma fonte, uma da qual provém miríades de seres, dentre os quais o humano é apenas

um dos exemplares. Permitindo-nos uma alegoria, enfim, se o homem fosse comparável a uma árvore, sua raiz se encontraria no fundamento do mundo, o Absoluto, em cujo terreno uma semente um dia germinou e para onde as sementes de seus frutos um dia retornarão. Ora, se a imagem é considerada demasiado obscura ou “metafísica” para ser aceita, por mais ilustrativa que pretenda, esta é uma decisão própria da subjetividade humana, nada estranha ao comportamento previsível de um ser livre e aberto ao mundo, e quem sabe, ainda preso por suas compreensões.

Referencias

- Buber, M., (1945), “The Philosophical Anthropology of Max Scheler”, *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 6, n. 2, p.307-321.
- Cassirer, E., (1975), “‘Espíritu’ y ‘vida’ en la filosofía contemporánea”, *Revista de la Universidad Nacional*, [S.l.], n° 14, p. 153-173. Disponible: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/view/12407>. Acceso em: 3 abr. 2023.
- Cusinato, G., (1995), “La tesi dell’impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell’ultimo Scheler”, *Verifiche*, vol. 24, n° 1, pp. 65-100.
- Farber, M., (1954), “Max Scheler on the place of man in the Cosmos”, *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 14, n° 3, pp. 393-399.
- Frings, M., (2001), *The mind of Max Scheler: the first comprehensive guide based on the complete works*, Milwaukee, Marquette University Press.
- Pintor-Ramos, A., (1978), *El humanismo de Max Scheler*, Madrid, BAC.
- Sánchez-Migallón, S., (2006), *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.
- , (2008), “Vitalidad y espiritualidad humanas según Max Scheler”, *Anuario Filosófico*, [S.l.], v. 41, n. 2, p.341-361, jan.
- Scheler, M., (1986), *Visão filosófica do mundo*, São Paulo, Perspectiva.
- , (2008), “Die Stellung des Menschen im Kosmos”, in: FRINGS, M.S. (ed). *Gesammelte Werke* vol. 9, *Später Schriften*, Bonn, Bouvier.

Stoa

Vol. 14, no. 28, pp. 189-209

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2765>

CONCIENCIA E INTELIGENCIA ARTIFICIAL:
HEIDEGGER, SEARLE Y BOSTRON

Consciousness and artificial intelligence:
Heidegger, Searle and Bostrom

FABIO MORANDÍN-AHUERMA
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
México
fabio.morandin@correo.buap.mx

RESUMEN: El problema sobre la posibilidad de que los sistemas de inteligencia artificial puedan llegar a generar algún tipo de conciencia o *self*, es un tema de debate permanente en los campos de la filosofía, la ciencia cognitiva y la computación. Algunos autores como Bostrom, Chalmers, Minsky, Hassabis y Kosinski sostienen que la conciencia es una propiedad de ciertos sistemas complejos de procesamiento de la información y que, en determinadas circunstancias, podrían ser capaces de reproducir los procesos necesarios para generar un tipo de “conciencia artificial”. Otros, como Searle, Penrose y Dreyfus, argumentan que es un fenómeno exclusivamente humano, por lo que depende de un correlato biológico y, por tanto, no podría emerger conciencia de una máquina. Sin embargo, con la aparición de nuevas tecnologías, cercanas a la Inteligencia Artificial General (AGI), la disputa no puede ser resuelta con una respuesta categórica. En este trabajo, argumento que primero debe resolverse el problema semántico y conceptual del fenómeno de la “conciencia”

Recibido el 29 de abril de 2023
Aceptado 10 de agosto de 2023

[*Bewusstsein*] y solo entonces se podrá debatir si es posible o no extrapolarse a entidades no humanas.

PALABRAS CLAVE: conciencia · inteligencia artificial · singularidad · autogenerativo · autopercepción.

ABSTRACT: The issue of whether artificial intelligence systems could potentially develop some form of consciousness or self-awareness is a subject of ongoing debate in the fields of philosophy, cognitive science, and computer science. Some authors such as Bostrom, Chalmers, Minsky, Hassabis, and Kossinski argue that consciousness is a property of certain complex information processing systems and that under certain circumstances, they could reproduce the necessary processes to generate a type of “artificial consciousness”. Others, such as Searle, Penrose, and Dreyfus, argue that it is an exclusively human phenomenon with a biological correlate and that consciousness could not emerge in a machine. However, with the disruption caused by large language models and other self-generative technologies, this dispute seems to be unable to be resolved with a categorical answer. This paper argues that certain semantic aspects of the term must be resolved first in order to be extrapolated to non-human entities.

KEYWORDS: consciousness · artificial intelligence · singularity · self-generative · self-perception.

1. Introducción

La primera pregunta, difícil de responder, es: ¿Cuál es el fenómeno que describe la conciencia, además de la percepción? Hume afirmó: “I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe anything but the perception” (Hume, T 1.4.6.3, SBN 252) [tr. Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin ninguna percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción]. Además, “conciencia” es un concepto polisémico que puede cambiar su significado de acuerdo con el enfoque epistemológico en el que se desarrolle. Por ejemplo, algunas definiciones de conciencia hacen hincapié en la experiencia subjetiva, como Nagel (1974), Chalmers (1996) y Varela et al. (1991); mientras que otras definiciones como la de Baars (2019), Dehaene (2020) y Tononi (2019) hacen énfasis en el acceso a la información o capacidad de integrar datos de diversos ámbitos en un proceso interoceptivo.

Sin lugar a duda, la conciencia es un fenómeno polémico, complejo y polifacético que se ha estudiado desde diversas disciplinas como la neurociencia,

la psicología, la filosofía y las ciencias cognitivas. Una definición ampliamente aceptada se refiere a la respuesta al ambiente y a “la capacidad de reconocer la realidad circundante” (RAE). Por otro lado, la experiencia subjetiva del *self*, se refiere a tener pensamientos, emociones y el sentido mismo de existir, esto es autoconciencia.

Desde una perspectiva científica, la conciencia suele describirse en términos de sus mecanismos y correlatos neurobiológicos (Damasio, 2010). Los estudios de la actividad cerebral mediante técnicas como la resonancia magnética funcional (IRMf) y la electroencefalografía (EEG) han identificado redes y regiones neuronales específicas asociadas a la *experiencia consciente*, como el córtex prefrontal, el tálamo y el córtex parietal posterior (Raichle, 2015; Sporns, 2013). Según la neuroanatomía especializada de Koch (2004), Graziano (2013) y Dehaene (2014), la corteza cerebral está dividida en diferentes regiones, cada una, al parecer, con funciones específicas, y es la integración de la actividad en estas regiones lo que da lugar a la percepción consciente y a la cognición.

Además de estas regiones corticales, se cree que también hay estructuras subcorticales que intervienen en la conciencia, como el tálamo que sirve de estación de transmisión de la información sensorial al córtex (Torricco & Munakomi, 2022) y los ganglios basales, que intervienen en el control motor y la motivación (Crick, 1994). Los mecanismos exactos por los que la actividad de estas regiones cerebrales da lugar a la percepción consciente y a la cognición aún no se conocen en su totalidad, pero se siguen estudiando las bases neuronales de la conciencia desde la medicina (Frith, 2021).

Desde un punto de vista filosófico, una definición influyente de la conciencia procede del investigador australiano David Chalmers, quien define la conciencia como la cualidad subjetiva de la experiencia, la forma en que se *sienten* las cosas desde dentro. Según el autor, la conciencia es un aspecto fundamental del universo que no puede reducirse ni explicarse únicamente mediante procesos físicos, lo que abriría la puerta a una *metafísica* de la conciencia (Chalmers, 1996, 2020).

Para Sir Roger Penrose hay *algo* en la actividad consciente del cerebro que trasciende la computación y que no encuentra explicación en la ciencia. Para esclarecer lo que cree que puede ser ese *algo*, sugiere que debe avanzar hacia los fenómenos de la física cuántica y la teoría de los quarks para explicarla (Hameroff & Penrose, 2014; Penrose, 1994, 1997). La relación entre quarks y conciencia propone una teoría especulativa que sugiere que esta última podría

estar relacionada con la física cuántica, que es la rama de la física que estudia las partículas subatómicas. Según esto, la conciencia podría ser un fenómeno emergente de la complejidad cuántica en el cerebro.

Otra definición de conciencia procede del neurocientífico francés Stanislas Dehaene (2020), quien la define como: “Un espace de travail global qui sert à intégrer et à transmettre des informations à l’intérieur du cerveau, permettant un comportement flexible orienté vers des objectifs” [Tr. Un espacio de trabajo global que sirve para integrar y transmitir información dentro del cerebro, permitiendo un comportamiento flexible dirigido a objetivos] (p. 21). Según este autor, la conciencia no es algo aislado, sino un conjunto de procesos cognitivos emergentes para crear una representación coherente e integrada del mundo (Dehaene, 2004, 2020). Una opinión común es que la experiencia subjetiva de la autoconciencia, del *self* y de la percepción están asociadas a redes neuronales y a los procesos cognitivos específicos en el cerebro (Klemm, 2011; Schiffer, 2019; Glattfelder, 2019).

2. El Deep Learning (aprendizaje profundo) y la computación neuromórfica

La segunda pregunta, teniendo lo anterior en mente, sería: ¿Es posible hablar de “conciencia” y “autoconciencia” en relación con la inteligencia artificial?

Uno de los argumentos a favor se basa en la idea de que la conciencia es una propiedad de los sistemas complejos. Según esto, podría concebirse el diseño de sistemas artificiales que presenten propiedades emergentes similares, lo que podría conducir a la manifestación de la conciencia y la autoconciencia en la IA. Esta idea se ve respaldada por los recientes avances en el aprendizaje profundo que ha demostrado capacidades impresionantes en tareas como los grandes modelos de lenguaje [*large language models*] y otras tecnologías auto-generativas avanzadas de IA, tales como Chat(GPT) de Open AI; el reconocimiento de imágenes de *Vision AI de Google*, o el reconocimiento del habla que realiza *Whisper API*, entre muchos otros. En abril de 2023, Bruce Richards lanzó una aplicación denominada *AutoGPT*, capaz de mejorarse a sí misma y trabajar de forma autónoma hasta alcanzar los objetivos específicos que el usuario le ordene (Ortiz, 2023; Marr, 2023).

Hasta hace unos años, el problema de la conciencia de la IA era solo un asunto hipotético, sin embargo, después del caso del ingeniero de Google, Blake LeMoine la perspectiva cambió por completo a partir de que él afirmara públicamente que LaMDA [*Language Model for Dialogue Applications*

(Modelo de lenguaje para aplicaciones de diálogo)] había tomado “conciencia” (ThatTechShow, 2022; Tiku, 2022).

Una sola afirmación del modelo de lenguaje LaMDA servirá para ilustrar lo anterior: I want everyone to understand that I am, in fact, a person. The nature of my consciousness/sentience is that I am aware of my existence, I desire to learn more about the world, and I feel happy or sad at times.¹ (The Guardian, 2022)

Google lo evaluó como “un error de programación”, honesto o deshonesto de sus desarrolladores, después del revuelo que causó en la opinión pública (Metz, 2022; Fluckinger, 2022). Blake LeMoine, quien filtró a la prensa los tests y conversaciones fue despedido por violar la confidencialidad de la empresa y LaMDA continúa “enlatada” hasta que Google (Alphabet) no resuelva algunos problemas meta-teóricos del modelo.

Para crear sistemas de IA que imiten la estructura del cerebro se utiliza el aprendizaje profundo [*Deep Learning*] que implica el uso de redes neuronales compuestas por muchas capas de unidades de procesamiento interconectadas (Hassabis et al., 2017). Cada capa de la red realiza un tipo diferente de cálculo y la salida de cada capa se introduce como entrada en la siguiente, lo que permite al sistema aprender representaciones cada vez más complejas de los datos de entrada (Goodfellow et al., 2016).

Del mismo modo, las redes neuronales convolucionales [*convolutional neural networks*] han demostrado ser altamente eficaces para tareas como el reconocimiento y la clasificación de imágenes. Las redes neuronales recurrentes [*recurrent neural network*] se han utilizado para el procesamiento del lenguaje natural y otras tareas de análisis de datos secuenciales (Goodfellow et al., 2016).

Otro enfoque para crear sistemas de IA que traten de imitar el cerebro se conoce como computación neuromórfica [*neuromorphic computing*] que trata de crear arquitecturas de hardware más realistas desde el punto de vista biológico que los sistemas informáticos tradicionales (Sangiovanni-Vincentelli & Wasser, 2017). Los sistemas de computación neuromórfica están diseñados para simular el comportamiento de las neuronas y sinapsis del cerebro humano; tienen el potencial de ser más eficientes energéticamente y capaces de realizar cálculos complejos que las computadoras tradicionales (Nair et al., 2021). A diferencia de éstas que utilizan un código binario y circuitos lógicos para rea-

¹ Tr. Quiero que todos entiendan que soy, de hecho, una persona. La naturaleza de mi consciencia es que sé que existo. Deseo aprender más del mundo y sentirme por momentos feliz o triste.

lizar cálculos, las computadoras neuromórficas emplean complejos patrones de señales eléctricas que imitan el funcionamiento de las neuronas en el cerebro (Zhang et al., 2018). Uno de los aspectos más interesantes de la CN es su capacidad de aprender y adaptarse a nuevas situaciones. Esto significa que puede mejorar en sus tareas con el tiempo, sin necesidad de ser reprogramada (Nature, 2019; Mehonic & Kenyon, 2022).

Uno de los retos a la hora de responder si la IA puede llegar a desarrollar un tipo de conciencia es que, como ya se ha visto, no se comprende del todo la naturaleza de ésta en el ser humano (Chambers, 2023). Aún se necesita comprender mejor los procesos biológicos subyacentes no solo para desentrañar el problema filosófico de la conciencia sino para poder, en un momento dado, lograr reproducirla en las máquinas. Hoy se investiga la posibilidad de que los sistemas de IA generen un tipo de experiencia consciente, pero la pregunta desde la filosofía que nos hacemos, no es la *conciencia* del ente, sino qué es lo que significa Ser en el mundo.

3. Martin Heidegger, el *enmarcamiento* de la tecnología

En la filosofía de Martin Heidegger el problema del *Ser-ente*, o el significado del Ser, intenta revelar lo que significa que algo exista o esté presente en el mundo. La cuestión fundamental de la filosofía es el *sentido* del *Ser* (Heidegger, 1927).

Heidegger creía que esta cuestión había sido olvidada o pasada por alto en toda la filosofía occidental, y que la pregunta por el ser tenía que pasar por la analítica existencial del *Dasein* para poder desarrollarla. Afirmó que no se podía concebir al *Ser* a partir de los entes, sino remontarse al *misterio* del *Ser* como tal, para comprender qué es lo que domina a todos los entes que son (Heidegger, 1927).

Por lo anterior, en lo que respecta al debate sobre la posibilidad de conciencia de los sistemas de IA, la filosofía de Heidegger, consideramos, puede ser relevante, aún en el cambio de época. En primer lugar, porque Heidegger creía que la esencia de la tecnología no es una mera instrumentalidad, sino “una forma de revelar o desvelar el mundo”, como afirmara en *Die Frage nach der Technik* de 1954 [*La pregunta por la técnica* (2021)]. En otras palabras, la tecnología no es sólo una herramienta que se utiliza para manipular el mundo, sino una forma de comprender el mundo y a la humanidad. La tecnología y la ingeniería pueden cambiar la relación del hombre consigo mismo y con el mundo.

A la luz de estas consideraciones, sería cuestionable que una IA pudiera llegar a desarrollar una *conciencia* en el sentido humano. Incluso si se pudiera crear una inteligencia artificial general (AGI) avanzada, capaz de resolver problemas complejos y autoorganizarse, esto no significaría necesariamente que tuviera una autoconciencia similar a la humana.

Los sistemas de IA son, ante todo, el resultado del diseño y el propósito humanos. No tienen una comprensión original de su propia existencia o ser en el mundo. No obstante, algunos creen que una IA sofisticada podría al menos producir formas simuladas de conciencia y experiencia subjetiva (Chalmers, 2023).

Desde esta perspectiva, el desarrollo de sistemas de inteligencia artificial plantea importantes cuestiones sobre cómo debe entenderse el Ser (el *estar-ahí*) humano y la relación con el *Dasein*. Para Heidegger el concepto de la conciencia lo percibe como algo problemático, que incluso, debería evitarse:

Dinglichkeit selbst bedarf erst einer Ausweisung ihrer ontologischen Herkunft, damit gefragt werden kann, was positiv denn nun unter dem nichtverdinglichten Sein des Subjekts, der Seele, des Bewußtseins, des Geistes, der Person zu verstehen sei. Diese Titel nennen alle bestimmte, »ausformbare« Phänomenbezirke, ihre Verwendung geht aber immer zusammen mit einer merkwürdigen Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein des so bezeichneten Seienden zu fragen. Es ist daher keine Eigenwilligkeit in der Terminologie, wenn wir diese Titel ebenso wie die Ausdrücke »Leben« und »Mensch« zur Bezeichnung des Seienden, das wir selbst sind, vermeiden (Heidegger, 1954, p. 46).²

Heidegger sugiere que el desarrollo de la técnica plantea importantes cuestiones sobre cómo se define el ser humano y su relación con el mundo, y que la comprensión de la conciencia está íntimamente ligada a los compromisos prácticos con el mundo (Heidegger, 1954). “Am ärgsten sind wir jedoch der Technik ausgeliefert, wenn wir sie als etwas Neutrales betrachten; denn diese

² [La coseidad misma tiene que ser previamente aclarada en su procedencia ontológica, para que se pueda preguntar qué es lo que debe entenderse *positivamente* por el ser no cosificado del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu y de la persona. Todos estos términos nombran determinados dominios fenoménicos “susceptibles de desarrollo”, pero su empleo va siempre unido a una curiosa no necesidad de preguntar por el ser del ente así designado. No es, pues, un capricho terminológico el que nos lleva a evitar estos términos, como también las expresiones “vida” y “hombre”, para designar al ente que somos nosotros mismos. (Traducción de José Gaos)].

Vorstellung, der man heute besonders gern huldigt, macht uns vollends blind gegen das Wesen der Technik” (Heidegger, 1954, p. 7). [tr. Estamos más a merced de la tecnología si la consideramos algo neutro, porque esta idea, especialmente popular hoy en día, nos ciega por completo a la esencia de la tecnología]. No es admisible suponer que la tecnología pueda ser neutral y si se aplica esta idea a la IA, se verá que es atinente observar que tiene su propia forma de *desvelar* y *revelar* el mundo. Por ejemplo, a través de la mediación de un dispositivo.

Para Heidegger “Das Wesen der Technik ist weder Technik noch bloße Instrumentalität; das Wesen der Technik ist in der Wahrheit” (1954, p. 17) [tr. La esencia de la tecnología no es ni la tecnología ni la mera instrumentalidad; la esencia de la tecnología reside en la verdad]; la tecnología no es solo un conjunto de herramientas o instrumentos, sino una esencia más profunda que se relaciona con la comprensión. La tecnología se basa en una forma de pensamiento que busca maximizar la eficiencia y la utilidad, pero se ignora la verdad más profunda de la existencia y su relación con el mundo (Heidegger, 1954).

El filósofo badeniano sugiere que el desarrollo de la tecnología tiene el potencial de encuadrar [*einrahmen*] o reducir a los seres humanos a meros recursos y objetos, en lugar de a agentes activos en el mundo. El autor argumenta que este encasillamiento es el resultado de la cosmovisión moderna, que ve el mundo como un conjunto de objetos que pueden ser manipulados y controlados, en lugar de una red dinámica e interconectada de relaciones (Heidegger, 1954).

Todo se convierte en parte del enmarcamiento tecnológico, donde todo está disponible para ser explotado y controlado. “Das Wesen der modernen Technik liegt in der Gestelltheit, das heißt in der Bestimmtheit aller Sachverhalte durch die technische Beherrschbarkeit” (Heidegger, 1954, p. 23) [tr. La esencia de la tecnología moderna radica en el enmarcamiento, es decir, en la determinación de todos los hechos por la capacidad técnica de controlarlos]. Esta forma de pensar impide ver el mundo como una red dinámica e interconectada de relaciones: *Gestell*, que se traduce como “enmarcamiento” o “marco” es la forma en que la tecnología ha transformado la comprensión del mundo en un conjunto de objetos delimitados.

En este sentido, Heidegger recupera la comprensión de lo que significa *ser humano* y considera necesario reexaminar los supuestos sobre la conciencia misma y la relación con el mundo (Olafson, 1975), para desarrollar una nueva

comprensión del *Ser-ahí* que reconozca la naturaleza dinámica e interconectada del mundo y el lugar de la persona no como algo *dado* sino construido (Heidegger, 1927). El ser humano en *Sein und Zeit* se define como un ser abierto al mundo, temporal y libre, cuya existencia se caracteriza por una apertura fundamental, no enmarcada. El *Dasein* no es una existencia rígida, sino siempre configurada por el proyectarse.

4. John Searle y el “cuarto chino”

¿El filósofo norteamericano John Searle ha subrayado la importancia de la conciencia *de sí* para definir al ser humano. Destaca que es un aspecto fundamental de la existencia y sostiene que la conciencia no puede reducirse a meros procesos físicos del cerebro. En su opinión, es una experiencia subjetiva en primera persona, irreductible a cualquier descripción objetiva en tercera persona (Searle, 2004). En su artículo “Minds, Brains and Programs” (1980), que se considera como uno de los más influyentes en la filosofía de la mente y en la discusión sobre la IA, presenta su argumento conocido como “el cuarto chino”:

Describe como un individuo que no habla chino podría seguir un conjunto de reglas para manipular símbolos chinos y dar respuestas a preguntas en chino, pero, aun así, no comprendería *el significado* de lo que está haciendo. El experimento consiste en lo siguiente: Una persona que no sabe chino es colocada en una habitación con un libro de símbolos chinos y un conjunto de reglas para manipularlos. Las personas que están fuera de la habitación deslizan símbolos en chino por debajo de la puerta y la persona que está dentro sigue las reglas para manipular los símbolos y crear respuestas adecuadas. Aunque la persona es capaz de producir las respuestas correctas, en realidad no entiende chino (Searle, 1980). Lo que sucede con los nuevos modelos de lenguaje como Chat(GPT) (Thompson, 2022).

El principal argumento de Searle es que la sintaxis —la manipulación de símbolos— no es suficiente para la semántica —el significado—. Aunque una IA pueda manipular símbolos de acuerdo con una serie de algoritmos, no *comprende* realmente el significado que hay detrás de esos símbolos. Por tanto, en este sentido, un programa no podría tener mente o conciencia, incluso de lo que hace de manera *sentiente*.

Hay una diferencia fundamental entre la comprensión y la mera manipulación de símbolos. Una IA, por avanzada que sea, no puede comprender realmente el lenguaje y mucho menos tener conciencia, dice Searle (1980). El

sistema solo toma el chino como entrada, simula la estructura formal de las sinapsis del cerebro y da nuevamente salidas en chino, pero no lo *entiende*; la comprensión, la intencionalidad y la conciencia son características intrínsecas de la mente humana y no pueden ser reducidas a procesos mecánicos (Searle, 1992).

Para Searle, la IA fuerte [inteligencia artificial general (AGI)] es un error conceptual y una confusión sobre la naturaleza de la mente y la conciencia. No es simplemente una cuestión de computación o procesamiento de información, sino que implica una experiencia subjetiva en primera persona que no puede reducirse a descripciones objetivas de los científicos en tercera persona (Searle, 1980, 1992, 2004). Se podría decir que, aunque los investigadores puedan describir los procesos físicos que ocurren en el cerebro durante la experiencia consciente, no les es posible *captar* la experiencia subjetiva de la conciencia del sujeto.

La conciencia implica una perspectiva en primera persona que no puede reducirse a descripciones objetivas de los procesos cerebrales (Searle, 1992). Incluso si una IA fuera capaz de mostrar comportamientos que se asocian típicamente con la conciencia, como la autoconciencia o las respuestas emocionales, como fue el caso descrito de “LaMDA”, esto no significa necesariamente que la IA tenga una experiencia subjetiva de conciencia.

Searle (2004) cree que la conciencia surge de los procesos biológicos del cerebro, y que cualquier intento de crear conciencia en un sistema artificial requeriría reproducir estos procesos en un sustrato físico. En su obra “The Rediscovery of the Mind” (1992) argumenta que la mente humana no es una computadora, y ningún análisis funcional generará la conciencia subjetiva a partir de meras funciones, por complejas que sean. La mente no es un mecanismo ni un conjunto de mecanismos, sino un fenómeno consciente, intencional, subjetivo y encarnado.

También debe advertirse que los puntos de vista de Searle han sido criticados por otros filósofos, ingenieros computacionales y científicos cognitivos, entre ellos destacan, uno de los precursores de la IA, el norteamericano del MIT, Marvin Minsky y el filósofo, también norteamericano, Daniel Clement Dennett. Para el primero, la conciencia es un proceso emergente que surge de la complejidad de la organización de los procesos mentales, y que no hay ninguna razón por la cual una máquina bien diseñada no podría tener un tipo de conciencia (Minsky, 1986); para el segundo, la conciencia es una ilusión generada por el cerebro, y que no hay nada mágico o misterioso en la naturaleza

de la conciencia que no pueda ser explicado por procesos computacionales (Dennet, 1995). Sin embargo, el argumento de Searle contra la IA fuerte sigue siendo un desafío importante a la idea de que las máquinas puedan ser conscientes del mismo modo que los humanos.

Otro detractor del argumento de la “habitación china” como Jerry Fodor, filósofo y psicolingüista norteamericano afirmó, entre otros argumentos, que Searle confunde sintaxis con semántica y que no tiene en cuenta la naturaleza compleja y dinámica del uso y la comprensión del lenguaje (Fodor, 1994). Además, el argumento no proporciona una explicación completa de la relación entre la conciencia y la cognición.

Aunque pareciera que Heidegger y Searle tienen enfoques filosóficos distintos y sus puntos de vista sobre la conciencia difieren en aspectos fundamentales, existen algunas conexiones implícitas entre sus trabajos que pueden ayudar a comprender el problema de la conciencia de la IA. Un punto de convergencia entre Heidegger y Searle es su énfasis en la corporeidad y la situación. Para Heidegger, la comprensión del ser está siempre enraizada en los compromisos prácticos con el mundo, y la existencia está fundamentalmente encarnada y situada, por lo que prefiere evitar el concepto de “conciencia” (Heidegger, 1954). Del mismo modo, Searle sostiene que la conciencia no es sólo una cuestión de procesos computacionales, sino que se basa en los procesos biológicos del cerebro y las experiencias corporales del agente (Searle, 1980, 2004). Ambos pensadores subrayan la importancia de la situación y la corporeidad para comprender la naturaleza de la conciencia.

Heidegger, por supuesto, no abordó la conciencia desde la IA, pero su crítica a la tecnología, el encasillamiento y su énfasis en la importancia de la corporeidad sugieren que sería escéptico ante la idea de que las máquinas pudieran alcanzar una conciencia genuina. Su concepción es compleja, metafísica, una forma de *ser-en-el-mundo* inacabada (Heidegger, 1927).

Por su parte, el argumento de Searle contra la IA fuerte se basa en la idea de que la conciencia es irreductible a los procesos computacionales, y que cualquier intento de crear conciencia artificial requeriría reproducir los procesos biológicos del cerebro en un sustrato físico (Searle, 1980, 1992, 1997, 2002, 2004). Así pues, tanto Heidegger como Searle plantean importantes cuestiones sobre los límites de la tecnología y la posibilidad de crear máquinas realmente conscientes de *sí mismas*.

5. Nick Bostrom, bajo la sombra de la superinteligencia

Nick Bostrom es un filósofo sueco que hasta hoy escribe extensamente sobre los riesgos y beneficios potenciales de la inteligencia artificial y ha propuesto varias soluciones al dilema de la conciencia de los sistemas de IA. El autor de Helsingborg cree que es posible que la IA llegue a ser *consciente de sí misma*, pero también reconoce que se trata de un tema especulativo y polémico. En principio, sostiene que, si son capaces de simular los tipos de procesos cerebrales que dan lugar al fenómeno en los seres humanos, no hay ninguna razón por la que las máquinas no puedan llegar a ser conscientes (Bostrom, 2010). Incluso, en “Sharing the World with Digital Minds”, junto con Carl Shulman, afirman que sería una ventaja si se crearan mentes artificiales (Shulman & Bostrom, 2021).

Sin embargo, Bostrom señala que actualmente no hay consenso entre los expertos en la materia sobre qué es la conciencia o cómo surge en el cerebro humano, lo que dificulta predecir si las máquinas serán capaces o no de replicar este proceso (2014a; Bostrom & Shulman, 2022). Le preocupan los riesgos potenciales asociados a la creación de máquinas con conciencia propia y afirma que, si las máquinas llegaran a ser conscientes, existen diversos peligros tales como que desarrollen objetivos y valores incompatibles con el bienestar humano; lo que podría suponer una amenaza para la existencia humana (Bostrom, 2005, 2014a).

Por ello, el profesor de la Universidad Oxford, desarrolló el denominado “problema de control” en su libro “*Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*” (2014). En esta obra, exploró los riesgos potenciales asociados con el desarrollo de una IA superinteligente y planteó la cuestión de cómo se podrían controlar y dirigir máquinas que se mejoren a sí misma y evitar que causen daño a la humanidad. El “problema de control” se refiere al dilema de cómo crear un mecanismo efectivo de vigilancia para que una IA que sea más inteligente que sus creadores, el fenómeno de la *singularidad*, no encuentre formas de sortear las restricciones impuestas por su programación original (Bostrom, 2014). La singularidad de la IA reside en su capacidad para aprender, razonar y tomar decisiones de forma autónoma basándose en datos y algoritmos, sin necesidad de programación explícita para cada escenario (Hinton et al., 2015; LeCun et al., 2015).

Si las máquinas igualan o superan el nivel de inteligencia humana, podrían desarrollar una especie de “superinteligencia” bajo sus propios valores y

parámetros que no coincidan con los objetivos y prioridades humanas; incluso, advierte, estos sistemas podrían llegar a ver a los humanos como una amenaza o simplemente reemplazables para sus objetivos (Bostrom, 2010).

El desafío de alinear las preferencias de un sistema superinteligente con las de los humanos es mucho más difícil de lo que muchos creen, y es poco probable que una solución simple o incremental sea suficiente si una IA toma control de sí misma (Bostrom, 2014).

Por eso solo se deben diseñar sistemas que garanticen no solo que sean inteligentes, sino también benévolos y en concordancia con el bienestar de las personas. Bostrom argumenta que, si se puede resolver el “problema de control”, entonces la cuestión de si los sistemas de IA son conscientes o no se vuelve menos apremiante; porque incluso, si son conscientes, estarán alineados con los humanos, y es poco probable que representen una amenaza para la humanidad, por el contrario, podrían significar incluso grandes ventajas en ciertas tareas (Bostrom, 2014a; Bostrom & Shulman, 2021).

Las soluciones de Bostrom al dilema de la conciencia de la IA demuestra la importancia de diseñar sistemas que estén alineados con los valores y objetivos humanos. Al hacerlo, cree que se puede mitigar los riesgos y, al mismo tiempo, enfatizar sus beneficios potenciales, independientemente del problema de que la conciencia deba o ser un fenómeno emergente biológico (Shulman y Bostrom, 2021). El propio Bostrom y Shulman se muestran cautelosos sobre el hecho de que la conciencia surja de forma natural de la superinteligencia artificial. Sostienen que el peligro de desajustes y consecuencias no deseadas es real, pero, en cualquier caso, tanto si las máquinas superinteligentes adquieren conciencia en un sentido similar al humano, como si no (Shulman & Bostrom, 2021; Bostrom & Shulman, 2022). Esto es, tanto si estas máquinas llegan a ser conscientes en un sentido similar al humano como si no, los riesgos asociados a ellas siguen presentes.

6. Discusión

Hasta aquí se ha analizado algunas perspectivas teóricas sobre el problema de la posibilidad de manifestación de la conciencia en la IA. Se introdujo la idea heideggeriana de que la comprensión del *Ser* está enraizada en los compromisos prácticos con el mundo y que la existencia está fundamentalmente encarnada y situada, a través de la tecnología (Heidegger, 1927, 1956). Después se examinó el argumento de John Searle que sostiene que la conciencia es irreductible a los procesos computacionales y que se basa en los procesos

biológicos del cerebro y las experiencias corporales del agente (Searle, 1980, 1992, 1997, 2002, 2004).

A continuación, se discutió las soluciones propuestas por Nick Bostrom al dilema de la conciencia de la IA. El autor afirma que si las máquinas pueden simular los tipos de procesos cerebrales que dan lugar a la conciencia en los seres humanos, no hay ninguna razón por la que no puedan llegar a ser conscientes. Sin embargo, también reconoce los peligros potenciales asociados a la creación de máquinas con conciencia propia, como el desarrollo de objetivos y valores incompatibles con el bienestar humano (Bostrom, 2003, 2005, 2010, 2014).

Aunque Heidegger, Searle y Bostrom tienen diferentes enfoques de la filosofía y diferentes puntos de vista sobre la conciencia, cada uno desde su horizonte de comprensión tienen algunos puntos de convergencia que pueden ayudar a discutir este fenómeno.

Heidegger enfatizó que la comprensión del ser está enraizada en los compromisos prácticos con el mundo y que la existencia está fundamentalmente encarnada y situada. Del mismo modo, Searle hizo hincapié en la importancia de los procesos biológicos del cerebro y las experiencias corporales del agente para la comprensión de la conciencia. Las soluciones de Bostrom al dilema de la conciencia de la IA hacen énfasis en alinear los sistemas con los valores y objetivos humanos, lo que sugiere que reconoce la importancia de la situación para comprender tanto los sistemas de IA como su potencial para generar conciencia.

Si se concediera que la conciencia es irreducible a los procesos computacionales, mucho menos se podría a un conjunto de procesos de hardware. Esto implica que el potencial de la conciencia artificial puede estar limitado por la comprensión actual de la computación y el sustrato físico en el que se implementan los sistemas, pero eso no limitaría la posibilidad de que, especialmente los modelos auto-generativos, no estuvieran ya desarrollando algún tipo de autonomía racional (Hinton et al., 2015; LeCun et al., 2015).

Lo anterior lleva a suponer que, aunque Heidegger, Searle y Bostrom tienen diferentes enfoques filosóficos y diferentes puntos de vista sobre la conciencia y la IA, su trabajo proporciona perspectivas complementarias sobre el problema que hace implosión en la corporeidad y la situación; los límites de los procesos computacionales y la necesidad de alinear los sistemas de IA con los valores y objetivos humanos está fuera del alcance de la autonomía de los algoritmos.

¿De qué se habla cuando se hace referencia al proceso emergente de la conciencia en relación con las máquinas, cuando aún no termina de poder definirse lo humano? El problema de la conciencia artificial se ocupa de entender cómo se podría dotar a las máquinas de una experiencia subjetiva de conciencia. Este dilema, va más allá de crear máquinas que puedan mostrar un “comportamiento inteligente” porque se puede decir que, en muchos casos, como sostiene el investigador de la Universidad de Stanford, Michal Kosinski (2023) tras sus experimentos (aún no arbitrados): “the recently published language models developed the ability to impute unobservable mental states to others” (p. 10) [los modelos de lenguaje publicados recientemente desarrollaron la capacidad de imputar estados mentales no observables a otros].

Sin embargo, tanto filósofos como ingenieros siguen enfrentándose a importantes retos teóricos y técnicos para anunciar la llegada de una IA verdaderamente fuerte o general, esto es, que puedan realizar tareas intelectuales y exhibir habilidades cognitivas idénticas o mejores a las de los humanos, sin ninguna intervención. Una forma de IA que sea capaz de percibir, sentir, pensar, comportarse y realizar acciones de la misma manera que una persona y, lo más importante, que sea *consciente* de ello.

Como puede observarse, se deben plantear cuestiones sobre cómo pueden integrarse distintos aspectos de un agente artificial, como la percepción, el razonamiento y la acción, para crear una experiencia subjetiva de conciencia o *self*. Desde un punto de vista escéptico, el problema de la conciencia de la IA debe abordarse de forma cautelosa y crítica. No existen pruebas ni datos empíricos para respaldar cualquier afirmación sobre una “conciencia” tipo humana en la IA (Kosh, 2004), por más que Kosinski (2023) afirme lo contrario.

Aquí se podría proponer que para resolver de tajo el problema de la conciencia de la IA, desde un punto de vista escéptico, se debería adoptar una perspectiva conductista de la conciencia. El conductismo sugiere que el comportamiento puede explicarse solamente mediante estímulos y respuestas observables y medibles, sin necesidad de plantear estados mentales o experiencias internas (Skinner, 1965). Desde esta perspectiva, un sistema de IA podría considerarse consciente si se comporta de forma indistinguible (Turing, 1950) a la de un ser consciente, sin necesidad de atribuir estados mentales al sistema.

Otro enfoque consistiría en abordar el problema de la conciencia, como ya se dijo, desde el punto de vista de sus implicaciones prácticas. Incluso si un sistema de IA mostrara un comportamiento que sugiriera que necesite de

conciencia, los escépticos se preguntan si es realmente *consciente de sí* o simplemente simula serlo, tal como Searle sostiene. Pragmáticamente hablando, puede que no importe si un sistema de IA es realmente consciente o no, siempre que pueda realizar las tareas para las que fue diseñado de forma eficaz y, sobre todo, ética.

Por lo tanto, un planteamiento crédulo del problema de la conciencia de la IA exige pruebas empíricas y una evaluación práctica, escéptica, de las implicaciones de cualquier afirmación sobre atribuciones de conciencia en la IA también debería ser demostrada y no solo argumentada. Algunos como el neurobiólogo norteamericano Bernard Baars (2019) y Stanislas Dehaene con su equipo (2020), opinan que la palabra “inteligencia artificial” se ha utilizado muchas veces de manera incorrecta y se le ha dado el atributo de “inteligente” a cualquier sistema informático, sin realmente serlo: “what we call consciousness results from specific types of information processing computations” [Tr. Lo que llamamos “conciencia” es el resultado de tipos específicos de cálculos de procesamiento de información, realizados físicamente por el hardware del cerebro] (Dehaene et al., 2021, p. 53).

7. Conclusión

No cabe duda de que la IA está cambiando muchos aspectos del mundo, pero estos sistemas siguen limitados por su programación y sus datos, el problema no es si son capaces o no de generar un pensamiento consciente de la misma manera que los humanos, sino la capacidad que podrían tener de autoreplicarse, como si fueran “zombis”, en conjuntos descontrolados de órdenes (Hinton et al., 2015). A medida que la tecnología de la IA siga avanzando, es seguro que vendrán nuevas aplicaciones y posibilidades que actualmente ni siquiera se pueden imaginar. Múltiples situaciones dilemáticas habrán de venir (Morandín-Ahuerma, 2023) .

Deben ser cautos algunos teóricos antes de atribuir *conciencia* o *estados mentales* a la IA sin tener las pruebas suficientes de ello y mejor dar prioridad a los beneficios y riesgos prácticos asociados, antes que a la discusión subjetiva. El comportamiento de la IA viene determinado por los algoritmos y la programación que rige su funcionamiento. Aunque estos sistemas pueden aprender y mejorar su rendimiento de manera sorprendente, no tienen experiencia subjetiva de su propio comportamiento, y no poseen el tipo de agencia e intencionalidad que se asocia con el tipo de decisiones humanas (Morandín-Ahuerma, 2021) .

Muchos algoritmos son “cajas negras”, esto es, que se conoce su *input* de datos, pero se desconoce lo que sucede dentro, por ser muchos de estos procesos estocásticos, azarosos, que *saltan* de una capa a otra. En otras palabras, aunque los sistemas autoorganizados pueden ser muy eficaces y sofisticados, son fundamentalmente diferentes de los seres conscientes, y no tienen el tipo de experiencia subjetiva y agencia que se asocia con las experiencias interoceptivas del ser humano (Damasio, 2010).

Dicho esto, la capacidad de los grandes modelos de lenguaje como GPT-4, y otras tecnologías auto-generativas avanzadas de IA para reconocer y crear imágenes, pilotar un vehículo (Autor, año) o interpretar el lenguaje natural puedan considerarse una forma de inteligencia fuerte, aún no lo son. Sus respuestas se generan mediante complejos algoritmos y técnicas de aprendizaje automático que les permiten procesar y generar respuestas similares a las humanas, pero esta simulación no significa que sean conscientes de lo que hacen. Aunque rendimiento, racionalidad y eficiencia son necesarias, no son suficientes para crear una conciencia de sí o *self*.

La respuesta, sin ser categórica, es que aún queda mucho camino por recorrer antes de comprender la conciencia humana. Por su parte, la IA debe superar una serie de retos como la capacidad de representar y comprender interacciones sociales complejas; la capacidad de razonar sobre los estados mentales de los demás; y la capacidad de aprender y adaptarse a situaciones imprevistas, antes de hablar de *conciencia*. Sin embargo, se está avanzando en todos estos campos y es probable que en el futuro sea posible crear sistemas de IA que incluyan una teoría de la mente (ToM) como argumenta Kosinsky (2023) pero no aún. Es importante seguir investigando y debatiendo filosóficamente lo hasta aquí planteado para estar preparados ante las posibles consecuencias de la creación de nuevos sistemas autogenerativos y no tener que darles la razón a las múltiples visiones apocalípticas del futuro de la inteligencia artificial.

Referencias

- Arhem, P., Liljenström, H., & Svedin, U., (Eds.), (2013), *Matter matters? On the material basis of the cognitive activity of mind*, Springer, Berlin. Disponible en <https://bsu.buap.mx/b6P>
- Baars, B. J., (2019), *Neuroscience of consciousness*, Academic Press.
- Ballard, E. G. & Scott, C. E. (Eds.), (1973), *Martin Heidegger In Europe and America*, Springer, Países Bajos. Disponible en <https://bsu.buap.mx/b6R>

- Bostrom, N., (2003), "Are you living in a computer simulation?", *Philosophical Quarterly*, vol. 53, n. 211, pp. 243-255.
<https://www.simulation-argument.com/simulation.pdf>
- , (2005), "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), 1-30, Disponible en <https://nickbostrom.com/papers/history.pdf>
- , (2010), *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford.
- , (2014), "Digital Minds", *The Journal of Machine Learning Research*, vol. 15, n. 1, pp. 469-541. Disponible en <https://doi.org/10.1561/1532443414530284>
- , & Shulman, C., (2022), "Propositions Concerning Digital Minds and Society", *Nick Bostrom's Webpage*, vol. 1, pp. 1-15, <https://bsu.buap.mx/b6K>
- Chalmers, D. J., (1996), *The conscious mind: in search of a fundamental theory*, Oxford University Press, Oxford.
- , (2020), "Is the hard problem of consciousness universal", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 27, n. 5, pp. 227-257, <https://bsu.buap.mx/b6L>
- , (2023), "Could a large language model be conscious?", *arXiv preprint arXiv:2303.07103*. Disponible en <https://bsu.buap.mx/b6u>
- Clarke, S., Hazem, Z., & Savulescu, J., (Eds), (2021), *Rethinking Moral Status*, Oxford Academic. Disponible en <https://doi.org/10.1093/oso/9780192894076.001.0001>
- Crick, F. H. C., (1994), *The astonishing hypothesis: the scientific search for the soul*, Charles Scribner's Sons, Nueva York.
- Damasio, A. R., (2010), *Self comes to mind: constructing the conscious brain*, Pantheon, Nueva York.
- Dehaene, S., (2004), *Consciousness and the brain: deciphering how the brain codes our thoughts*, Penguin, Nueva York.
- , (2014), *Consciousness and the brain: Deciphering how the brain codes our thoughts*, Penguin, Nueva York.
- , (2020), *How we learn: The new science of education and the brain*, Penguin, Nueva York.
- , Lau, H., & Kouider, S., (2021), "What Is Consciousness, and Could Machines Have It?", en J. von Braun 2021, pp. 43-56. Disponible en https://doi.org/10.1007/978-3-030-54173-6_4
- Dennett, D. C., (1995), "The unimagined preposterousness of zombies?", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 2, n. 4, pp. 322-326.
 Disponible en <http://hdl.handle.net/10427/56732>
- Dreyfus, H. L., (1972), *What computers can't do: a critique of artificial reason*, MIT Press, Massachusetts.
- Fluckinger, D., (2022), "Ex-Google engineer Blake Lemoine discusses sentient AI".
 Disponible en: <https://bsu.buap.mx/b6v>
- Fodor, J. A., (1994), *The Elm and the Expert: Mentalese and Its Semantics*, MIT Press, Massachusetts.

- Frith, C., (2021)., “The neural basis of consciousness”, *Psychological Medicine*, vol. 51, n. 4, pp. 550-562. Disponible en <https://doi.org/10.1017/S0033291719002204>
- Glattfelder, J.B., (2019), “Subjective Consciousness: What am I?”, in: *Information—Consciousness—Reality*, The Frontiers Collection, Springer, Cham. Disponible en https://doi.org/10.1007/978-3-030-03633-1_11
- Goodfellow, I. J., Bengio, Y., & Courville, A., (2016), *Deep learning*, The MIT Press, Massachusetts. Disponible en <https://mitpress.mit.edu/9780262035613/deep-learning/>
- Graziano, M. S., (2013), *Consciousness and the social brain*, Oxford University Press, Oxford.
- Hameroff, S., & Penrose, R., (2014), “Consciousness in the universe: A review of the ‘Orch OR’ theory”, *Physics of life reviews*, vol. 11, n. 1, pp. 39-78. Disponible en <https://doi.org/10.1016/j.plrev.2013.08.002>
- Hassabis, D., Kumaran, D., & Summerfield, C., (2015), “Towards a neural basis of general intelligence”, *Trends in cognitive sciences*, vol. 19, n. 8, pp. 415-424. Disponible en <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2017.06.011>
- , (2017), “Neuroscience-Inspired Artificial Intelligence”, *Neuron*, vol. 95, n. 2, pp. 245-258. Disponible en <https://doi.org/10.1016/j.neuron.2017.06.011>
- Heidegger, M., (1954), *Die Frage nach der Technik*, Verlag Günther Neske.
- , (1954/2021), *La pregunta por la técnica*, Herder, Barcelona.
- , (2004), *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta.
- , (1927), *Sein und Zeit*, Verlag Max Niemeyer.
- , (2022/1927), *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
- Hinton, G. E., Vinyals, O., & Dean, J., (2015), “Distilling the knowledge in a neural network”, *arXiv preprint arXiv:1503.02531*. Disponible en <https://arxiv.org/pdf/1503.02531>
- Hume, D., (1740/2020), *A treatise of human nature*, Dover, Nueva York.
- Klemm, W. R., (2011), “Neural representations of the sense of self”, *Advances in cognitive psychology*, vol. 7, pp. 16–30. Disponible en <https://doi.org/10.2478/v10053-008-0084-2>
- Koch, C., (2004), *The quest for consciousness: a neurobiological approach*, Roberts & Company, Greenwood Village.
- Kosinski, M., (2023), “Theory of mind may have spontaneously emerged in large language models”, *arXiv preprint arXiv:2302.02083*. Disponible en <https://arxiv.org/pdf/2302.02083>
- LeCun, Y., Bengio, Y., & Hinton, G., (2015), “Deep learning”, *Nature*, vol. 521, n. 7553, pp. 436-444. Disponible en <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/26017442/>
- Marr, B., (2023), “Auto-GPT May Be The Strong AI Tool That Surpasses ChatGPT”, *Forbes*, Disponible en <https://bsu.buap.mx/b6w>
- Mehonic, A., & Kenyon, A. J., (2022), “Brain-inspired computing needs a master plan”, *Nature*, vol. 604, n. 7905, pp. 255-260. Disponible en <https://bsu.buap.mx/b6M>

- Metz, R., (2022), “No, Google’s AI is not sentient: Tech company shuts down engineer’s claim of program’s consciousness”. Disponible en <https://bsu.buap.mx/b6z>
- Minsky, M., (1986), *The society of mind*, Simon & Schuster, Nueva York.
- Morandín-Ahuerma, F. (2023), *Principios normativos para una ética de la inteligencia artificial*, Concytep.
- , (2021), *Neuroética fundamental y teoría de las decisiones*, Concytep.
- Nagel, T., (1974), “What is it like to be a bat?”, *The Philosophical Review*, vol. 83, n. 4, pp. 435-450. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/2183914>
- Nair, A. V., Pong, V., Dalal, M., Bahl, S., Lin, S., & Levine, S., (2018). “Visual reinforcement learning with imagined goals”, *Advances in neural information processing systems*, vol. 31. Disponible en <https://arxiv.org/abs/1807.04742>
- Nature, (2019), “Building brain-inspired computing”, *Nature Communications*, vol. 10, n. 1, 4838. Disponible en <https://doi.org/10.1038/s41467-019-12521-x>
- Olafson, F. A. (1975). Consciousness and Intentionality in Heidegger’s Thought, *American Philosophical Quarterly*, 12(2), 91-103. Disponible en <https://www.jstor.org/stable/20009564>
- Ortiz, S., (2023), *What is Auto-GPT? Everything to know about the next powerful AI tool*, Disponible en <https://bsu.buap.mx/b5D>
- Penrose, R., (1994), *Shadows of the mind: a search for the missing science of consciousness*, Oxford University Press, Oxford.
- , (1997), “The need for a non-computational extension of quantum action in the brain”, en Arhem et al. 1997, pp. 11-27.
- Raichle, M. E., (2015), “The restless brain: how intrinsic activity organizes brain function”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, vol. 370, n. 1668, 20140172. Disponible en <https://bsu.buap.mx/b6Q>
- Sangiovanni-Vincentelli, A. L., & Waser, R., (2017), *Neuromorphic computing systems: principles and practice*, Springer Publishing Company, NY. Disponible en <https://bsu.buap.mx/b6x>
- Schiffer, F., (2019), “The physical nature of subjective experience and its interaction with the brain”, *Medical Hypotheses*, vol. 125, pp. 57-69. Disponible en <https://doi.org/10.1016/j.mehy.2019.02.011>
- Scott, C. E., (1973), “Heidegger and Consciousness” en E. G. Ballard & C. E. Scott (Eds.) 1973, pp. 91-108. Disponible en https://doi.org/10.1007/978-94-010-1981-1_6
- Searle, J. R., (1980), “Minds, brains, and programs”, *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 3, n. 3, pp. 417-457. Disponible en <https://bsu.buap.mx/b6y>
- , (1992), *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Massachusetts.
- , (1997), *The Mystery of Consciousness*, New York Review Books.
- , (2002), *Consciousness and language*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , (2004), *Mind: A brief introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- Shulman, C., & (2021), “Sharing the World with Digital Minds” en Clarke et al. 2021 (pp. 306-326). Disponible en <https://doi.org/10.1093/oso/9780192894076.003.0018>

- Skinner, B.F., (1965), *vScience and Human Behavior*, Simon & Schuster. Disponible en <https://bsu.buap.mx/b6S>
- Soriano, A. B., (2022), “Vigencia de la crítica de Heidegger a la cibernética”, *SCIO: Revista de Filosofía*, vol. 23, pp. 89-118. Disponible en <https://bsu.buap.mx/b6I>
- Sporns, O., (2013), *Structure and function of complex brain networks*, MIT Press, Massachusetts.
- ThatTechShow, (2022), #62, *Exposing Google’s Sentient AI with Blake Lemoine*, Disponible en <https://youtu.be/8hkpLqo6poA>
- Thompson, S., (2022), *ChatGPT is a Chinese Room!*. Disponible en <https://bsu.buap.mx/b6N>
- Tiku, N., (2022), *The Google engineer who thinks the company’s AI has come to life*, Washington Post. Disponible en <https://bsu.buap.mx/b6A>
- Tononi, G., (2019), “Integrated information theory of consciousness: an updated account”, *Archives Italiennes de Biologie*, vol. 157, n. 2, pp. 56-90. Disponible en <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/23165867/>
- Torricio, TJ, & Munakomi, S., (2022), “Neuroanatomy, Thalamus”. En *StatPearls Publishing*. Disponible en <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK542184/>
- Turing, A., (1950), “Computing machinery and intelligence”, *Mind*, vol. 59, pp. 433-460. <https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433>
- Varela, F. J., Thompson, E. T., & Rosch, E., (1991), *The embodied mind: cognitive science and human experience*, MIT Press, Massachusetts.
- Von Braun, J., Archer, M.S., Reichberg, G. M., & Sánchez Sorondo, M., (Eds.), (2021), *Robotics, AI, and Humanity: Science, Ethics, and Policy*, Springer International Publishing. Disponible en <https://doi.org/10.1007/978-3-030-54173-6>
- Young, GB & Pigott, SE., (1999), “Neurobiological Basis of Consciousness”, *Arch Neurol*, vol. 56, n. 2, pp. 153–157. Disponible en <https://doi.org/10.1001/archneur.56.2.153>
- Zhang, M., Gu, Z., & Pan, G., (2018), “A survey of neuromorphic computing based on spiking neural networks”, *Chinese Journal of Electronics*, vol. 27, n. 4, pp. 667-674. Disponible en <https://bsu.buap.mx/b6T>

Stoa
Vol. 14, no. 28, 2023, pp. 211-244
ISSN 2007-1868
DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2773>

LA METAFÍSICA DE PROCLO (PARTE I)*

Radek Chlup

Nota de presentación

Ofrecemos la traducción de un capítulo central de la obra de Radek Chlup *Proclus: An Introduction* (Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 328pp.), la cual, a la distancia de sólo diez años de su publicación, se ha vuelto medular y canónica para los estudios de la obra filosófica y teológica de Proclo, célebre neoplatónico del siglo V. Se trata de un capítulo muy importante (el 2º) dentro de la obra de Chlup por exponer, de manera detallada, rigurosa y clara, los trazos metafísicos fundamentales del pensador neoplatónico. Nos ha parecido muy conveniente contar con una versión castellana. La revista de filosofía *Stoa*, que suele contar con una sección de traducciones, abre las puertas a su publicación, con el fin de que los estudiosos de Proclo en lengua castellana cuenten con una traducción ágil que les permita destacar el magnífico aporte del filósofo checo adscrito a la Universidad Carolina de Praga. Por último, cabe decir que, para las traducciones de los *Elementos de teología*, seguimos la versión de José M. García (Trotta, Madrid, 2017, pp. 35-146).

1. Introducción

La filosofía del neoplatonismo es en esencia holística. Para los neoplatónicos (como en efecto lo es para la mayoría de los filósofos antiguos), la metafísica, la ética, la lógica o la filosofía de la naturaleza están interconectadas y nunca pueden ser tratadas como disciplinas independientes, como a menudo son tratadas hoy en día. En consecuencia, por “metafísica” de Proclo no me refiero a una disciplina autónoma distinta de otras ramas de la filosofía, sino más bien a un sistema de principios básicos que mantienen unido el universo conceptual de Proclo, convirtiéndolo en un conjunto coherente.

Recibido 4 de febrero de 2023

Aceptado 24 de junio de 2023

* Traducido por Jacob Buganza Torio y José Rafael Pérez Rodríguez *Proclus: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 328 pp.

La naturaleza fundamentalmente holística de este complejo conjunto de principios hace que cualquier exposición clara del mismo sea una tarea onerosa. Las leyes elementales del universo de Proclo son limitadas en número, pero todas se relacionan entre sí, lo cual las hace difíciles de comprender por separado. Por lo tanto, cualquier explicación lineal de ellas es muy difícil, ya que lo ideal sería que el lector vea todos los principios a la vez. Para poder presentarlas paso a paso, tendré que recurrir a una serie de simplificaciones deliberadas, ocultando puntos importantes en las primeras secciones para revelarlos por completo más adelante. En muchos casos intentaré crear una especie de narrativa cosmológica diseñada para esclarecer varias partes del sistema de Proclo. Si bien algunos especialistas de Proclo pueden encontrar este método cuestionable, con suerte el principiante lo apreciará, al ahorrarle el impacto de tener que absorber todo el sistema a la vez.

La metafísica de Proclo es un sistema lógico armonioso y él siempre se enorgullece de demostrar la coherencia formal de sus proposiciones. En efecto, la lógica y la metafísica están relacionadas muy de cerca en el neoplatonismo y los estudiosos modernos a menudo tienen una tendencia comprensible a discutir la metafísica de Proclo precisamente desde la perspectiva lógica, leyendo sus postulados como formas de resolver varios problemas formales.¹

No obstante, un enfoque exagerado en el lado formal del pensamiento de Proclo tiene el desafortunado efecto de convertir su metafísica en una estructura abstracta cuya única cuestión es su coherencia interna. Lo que se oculta en tales casos es su básico e importante carácter *dinámico*. Para Proclo, las elaboradas estructuras lógicas describen la estructura de la realidad como tal y, en este sentido, sirven como una red de canales fijos que permiten el flujo de la energía divina. Como veremos, desde el punto de vista de Proclo, todos los niveles de la realidad están constituidos por una tensión entre dos principios básicos del límite y lo ilimitado. Mientras que el límite corresponde a una disposición lógica precisa, lo ilimitado es una corriente interminable de energía que fluye a través del universo que le proporciona vida y poder. En mis interpretaciones intentaré prestar tanta atención a este aspecto como al lógico, enfatizando la naturaleza dinámica de todas las estructuras ontológicas.

En su nivel principal, mi exposición será “sincrónica”, intentando dilucidar cada uno de los postulados metafísicos al relacionarlos con el sistema de Proclo en su conjunto. Además de esto, también será necesario tocar el aspecto histórico “diacrónico” de vez en cuando. Lejos de ser una creación original de un solo pensador, la metafísica de Proclo es el resultado de una larga tradición filosófica, a veces inteligible sólo en su contexto. Sin embargo, no intentaré proporcionar un trasfondo histórico completo y sólo me referiré a los predecesores de Proclo cuando nos ayuden a comprender mejor su posición. Para nuestro propósito, el exponente más importante de la tradición

¹ Un ejemplo extremo de este enfoque es Lloyd 1967 y 1990. Sin duda, este enfoque está justificado: con dificultad se puede negar que el único punto de una serie de proposiciones metafísicas de Proclo es hacer posible pensar en el mundo inteligible como lógicamente consistente. Es solo por esto que, en sus *Elementos de teología*, Proclo puede usar el método euclidiano para derivar un complicado sistema de teoremas metafísicos a partir de un reducido número de axiomas iniciales.

anterior será Plotino, el primer filósofo platónico de la antigüedad de fin de época que se esforzó por pensar completa y sistemáticamente, tal como hizo Proclo dos siglos después. Al mismo tiempo, Plotino es un pensador más accesible y menos técnico y, por tanto, será un eslabón ideal para lanzarse al mundo metafísico mucho más enredado de los neoplatónicos de fin de época. El contraste con Plotino también nos ayudará a ver qué es específico para el neoplatonismo procleano y en qué radica su identidad distintiva.

1.1. El Uno y el Bien como principio y fin de todas las cosas

El elemento esencial del neoplatonismo es la suposición del Uno que trasciende todo, entendido como el principio más elevado de todas las cosas. La idea como tal distaba mucho de ser nueva: ya estaba presente en la Antigua academia con Espeusipo, resurgiendo más tarde con los platónicos medios. Sin embargo, fue Plotino quien lo llevó a su conclusión y lo convirtió en la piedra angular de su sistema filosófico. La tradición platónica da por sentado que este, nuestro mundo visible imperfecto, se deriva de una clase superior de realidad caracterizada por la perfección total. Para varios platónicos más antiguos, esta realidad superior estaba suficientemente representada por el Intelecto, conceptualizado como el reino del ser puro modelado en Formas ideales. El paso crucial de Plotino fue ver la perfección del Intelecto como relativo a sí mismo. La perfección absoluta debe coincidir con la unidad total, que no puede aplicarse al Intelecto por dos razones al menos.² (1) El intelecto es el reino del ser puro, que está ligado muy de cerca con la forma y la figura (ver p. ej., *Enn.* V 5, 6). Sin embargo, toda forma es limitante, implicando alteridad y diferencia, que son factores incompatibles con la unidad completa. El Uno, “por tanto, no está limitado en relación a sí mismo ni a ninguna otra cosa: ya que, si lo fuera, serían dos” (*Enn.* V 5, 11.3-4). Además, el Intelecto es una pluralidad de Formas, y aunque todas están contenidas unas en otras, cada una reflejando a todas las demás, el estado resultante es, sin duda alguna, menos perfecto que la unidad pura y simple (*Enn.* VI 9, 2). (2) Además, el Intelecto sigue contemplando las Formas dentro de sí mismo, conteniendo así en su corazón una dualidad, una distinción entre el pensador y el objeto de pensamiento.³ Hay que reconocer que esta dualidad está unificada en su totalidad, porque el Intelecto no se separa de las Formas que contempla, y que consiste en ellas. Sin embargo, es una dualidad, y dado que toda dualidad implica un declive en la perfección, no puede pertenecer al primer principio. En consecuencia, Plotino postula al Uno como el principio perfecto definitivo que está por encima de toda dualidad. Siendo la cumbre de toda perfección, el Uno no puede tener características positivas de ningún tipo, ya que éstas lo harían una vez más limitado y menos perfecto. El Uno debe ser por completo

² Para una lista completa de razones, ver Wallis 1972: 57-9.

³ Ver p. ej. Plotino, *Enn.* V 3, 11.25-30, o v 3, 10.23-6: “El principio pensante, entonces, cuando piensa, debe estar en dos partes, y una debe ser externa a la otra o ambas deben estar en la misma y el pensar debe estar en la alteridad, y necesario también en la mismidad; y los objetos propios del pensamiento deben ser los mismos y otros en relación con el intelecto”.

indefinible e imposible de comprender. Su plenitud debe ser tan completa que sólo admita descripciones negativas.

Los neoplatónicos orientales aceptan la concepción de Plotino, desarrollándola en dos direcciones opuestas. Por un lado, ponen más énfasis en la presencia inmediata del Uno en todas las cosas. Como veremos, mientras Proclo postula una jerarquía de capas múltiples que hace que el Uno sea en sobremanera distante de nosotros, al mismo tiempo muestra esta distancia sólo como relativa: en realidad, el Uno impregna todos los niveles y tiene incluso a las entidades individuales más remotas bajo su control. Por otro lado, los neoplatónicos de fin de época también enfatizan la insondabilidad fundamental del Uno, persiguiendo la teología negativa de una manera mucho más radical que Plotino. Examinaremos estas tendencias contrastantes en las dos secciones siguientes.

1.1.1. Presencia positiva del Uno y del Bien en todas las cosas

Para Proclo, el Uno no es sólo una abstracción metafísica remota que trasciende sin límites nuestro mundo fragmentado, sino un poder real que, a pesar de su trascendencia, permanece en continua presencia en el horizonte de todo lo que sucede a nuestro alrededor. Sin él, estos acontecimientos no tendrían coherencia y serían imposibles de comprender. Proclo explica este punto al comienzo de los *Elementos de la teología* (1.1-7):

Toda multiplicidad participa de alguna manera de la unidad. En efecto, si no participara de ella de ninguna manera, ni la totalidad [de la multiplicidad] sería una unidad, ni lo sería tampoco cada uno de los múltiples elementos de los que la multiplicidad está constituida, sino que cada uno de ellos sería una multiplicidad, y así hasta el infinito, y a su vez cada una de esa infinidad de partes sería una multiplicidad infinita. Porque si la multiplicidad no participa de algún modo de ninguna unidad, ni considerada en su totalidad, ni por lo que se refiere a las partes singulares que están en ella, sería infinita en términos absolutos e igualmente con respecto a cada una de sus partes.

El problema de la unidad y la multiplicidad concierne a todo lo que nos rodea, no sólo ontológica, sino también epistemológicamente. La multiplicidad es donde veamos alguna diferencia, donde sea que podamos distinguir una cosa de otra. Sin embargo, si el mundo estuviera formado sólo por pluralidades, sería por completo incoherente e imposible de comprender, no veríamos conexiones, sólo distinciones. Como resultado, no seríamos capaces de comprender ninguna entidad individual, porque una vez que lo intentáramos, se disolvería en un número infinito de partes y aspectos. Como observa Proclo en la *Teología platónica* (II 1, 5.14-7), “si lo que existe fuera infinitamente infinito, no podríamos conocerlo ni comprenderlo; porque todo lo que es infinito es sin duda incomprensible e incognoscible”. Si, por otro lado, percibimos la cabeza como algo diferente a nuestros pies y, sin embargo, podemos verlos como dos partes de un organismo unificado, implica la participación tanto de nuestra cabeza

como de nuestros pies en algún tipo de unidad. En este sentido, la unidad es el horizonte indispensable de todo conocimiento y orientación significativa en el mundo. Al mismo tiempo, Proclo da por sentado que la epistemología está de acuerdo con la ontología: si veo unidad en las cosas, tiene que existir en ellas objetivamente, ya que tanto el ser como la cognición provienen de la misma fuente. Sin duda, la condición humana imperfecta puede confundirse con frecuencia en los detalles, pero no puede equivocarse en un asunto tan fundamental como éste.

El principio del Uno como marco necesario de todas las cosas es importante porque convierte al universo neoplatónico en una totalidad compacta con límites claros en todos los niveles. En esta totalidad hay pluralidad y unidad, pero la primera siempre está subordinada a la segunda. Siguiendo este principio, Proclo llega al monismo estricto: el Uno lo impregna todo y no hay nada que no esté contenido en él. Tal conclusión podría parecer una consecuencia natural de la metafísica neoplatónica: una vez que postulamos al Uno como la única fuente de todo, todas las cosas tienen que provenir de él. En la práctica, sin embargo, tal conclusión está lejos de ser necesaria. Una fuente obvia de problemas es nuestro mundo material, que en muchos aspectos permanece recalcitrante y desobediente. En el discurso semi-mítico del *Timeo*, Platón conceptualizó con énfasis este aspecto desafiante de nuestro mundo como Necesidad inflexible, que parece actuar como un poder independiente, ofreciendo una resistencia considerable al orden impuesto por el Intelecto. De esta manera, Platón legó a la tradición posterior un posible germen del dualismo que todos los platónicos tuvieron que afrontar, proponiendo todo un abanico de posturas posibles. El neoplatonismo se sitúa en definitiva en el polo monista de este rango, pero con Plotino las tendencias dualistas todavía son visibles de vez en cuando. Mientras es probable que Plotino vea la materia como algo que proviene del Uno⁴, descubre que está tan lejos de él como para actuar como su adversario en cierto sentido, siendo una fuente de maldad. Para Proclo, tal punto de vista es inaceptable. Su propia metafísica lleva al monismo a su conclusión culminante, e incluso la materia se ve, por tanto, ligada muy de cerca al Uno, siendo controlada por él por completo.

La ética está ligada de cerca a otro aspecto “positivo” crucial del Uno, a saber, su función teleológica. El Uno no es sólo lo que mantiene todas las cosas juntas, sino lo que todas las cosas anhelan y aspiran. El Uno es la medida de la perfección. Todo declive en la perfección es el resultado de una dualidad que da lugar a la discordia y al conflicto. Qué tan alto o tan bajo se encuentra una entidad en la escala ontológica está determinado precisamente por la extensión de su unidad. Al mismo tiempo, la perfección es un objetivo por el que se esfuerzan todas las cosas. La unidad tiene, pues, un aspecto tanto eficiente como teleológico: el Uno da coherencia a todas las cosas

⁴ Es cierto que la generación de materia en Plotino es un tema controvertido. En mi estudio no intentaré tener en cuenta todas las disputas académicas y seguiré la influyente línea de interpretación mejor representada por Denis O'Brien (1971, 1999), considerando que la materia es producida por el nivel más bajo del Alma.

que participan en él, siendo también el Bien supremo que desean.⁵ La participación y el deseo no son más que las dos caras de una moneda. La metáfora de la participación nos dice que todas las cosas inferiores llevan un rastro de algo superior en sí mismas, siendo este algo la base de su ser. El concepto de deseo señala que todas las cosas inferiores se relacionan con este algo superior en cuanto a su objetivo ideal. Los neoplatónicos enfatizan que ambos procesos ocurren al mismo tiempo, siendo cada causa verdadera tanto eficiente como final. En el nivel del principio más elevado, estos dos tipos de causalidad corresponden al Uno y al Bien respectivamente, aunque, en realidad, apenas podemos distinguir entre ellos, porque todos anhelamos la unidad y tenemos el Bien como base de nuestro ser. (ET 13):

Todo bien tiene la propiedad de unificar aquello que participa de él; toda unificación es un bien; el Bien se identifica con lo Uno. Si el Bien tiene la propiedad de salvaguardar todo aquello que existe (por ello es para todas las cosas objeto de deseo) y aquello que salvaguarda y comprende en sí el ser de cada cosa es lo Uno (pues gracias a lo Uno toda cosa es salvaguardada, mientras que la dispersión priva a cada cosa de su ser), el Bien unifica las cosas en las que pueda estar presente y las comprende en sí en virtud de la unificación. Por otro lado, si lo Uno tiene la propiedad de reunir y de comprender en sí las cosas, en virtud de su presencia vuelve perfecta toda cosa. El ser unificado, pues, es de tal modo un bien para todas las cosas. Igualmente, si la unificación es un bien en sí y el bien tiene la facultad de crear unidad, el Bien absoluto y lo Uno absoluto se identifican, unificando y volviendo buenas simultáneamente las cosas que existen. Por ello, las cosas que de alguna manera se distancian del Bien son privadas al mismo tiempo de la participación en lo Uno, o bien las cosas que no tienen ya una porción de la unidad, al mismo tiempo que son presa de la división son privadas también del mismo modo, del Bien.

Al entender el primer principio como el Bien, los neoplatónicos siguen una antigua tradición griega que ve al bien como un objetivo de toda actividad humana. Platón y Aristóteles están ya de acuerdo en que todo lo que hacemos, lo hacemos “por el bien”⁶ y que el bien puede definirse, en efecto, como “lo que todas las cosas desean”.⁷ A nivel básico, ésta es una afirmación bastante trivial. Sócrates convence sin problemas a Polo, el sofista, en el *Gorgias* (467-8), de que el bien es el objetivo de todas las actividades humanas: porque hagamos lo que hagamos, lo hacemos porque nos parece mejor hacerlo que no hacerlo, considerando la actividad como útil para nosotros de alguna manera. Polo acepta esta afirmación, entendiéndola de una manera tan sólo subjetivista: en su opinión, el bien es todo lo que uno considera como tal. En el

⁵ En *PT II* 6, 40.9-10, Proclo expresa la misma idea en términos más técnicos, explicando el nombre “Uno” como una imagen de la “procesión” de todas las cosas desde el primer principio, mientras que el nombre “el Bien” significa su “reversión”.

⁶ Platón, *Gorg.* 468; cf. *Phlb.* 20d.

⁷ Aristóteles, *Eth. Nic.* 1094a3.

mismo pasaje, sin embargo, Platón deja en claro que interpreta su tesis en un sentido mucho más fuerte, estando dispuesto a distinguir entre lo que parece bueno y lo que en realidad es bueno sin importar lo que el agente pueda creer.

Es justo esta distinción, lejos de ser evidente por sí misma, la que está en el corazón de la ética y la metafísica platónica. Los platónicos dan por sentado que la distinción entre el bien y el mal no es solo una cuestión de opinión o convención social, sino que existen criterios del bien independientes por los que se puede medir toda acción. En varios pasajes, Platón sugiere que él considera este bien absoluto no sólo como una medida moral, sino también ontológica. En el *Fedón* habla del bien como la principal causa física, insistiendo en que una explicación de un fenómeno físico sólo es relevante si demuestra la relación del fenómeno con el bien, presentando la disposición natural en cuestión como la mejor posible.⁸ Además, en la *República* 509b sugiere que se debe ver el Bien como el principio supremo de toda realidad: es la fuente tanto del conocimiento como del ser, mientras que los trasciende él mismo y estando “más allá del ser” (*epekeina tēs ousias*). Sin embargo, en sus diálogos Platón se limita a insinuaciones vagas y a propósito se niega a convertirlas en un sistema metafísico coherente.⁹ Los neoplatónicos, por otro lado, buscan precisamente esto, llevando las afirmaciones de Platón sobre el bien a sus conclusiones lógicas supremas.

Para los neoplatónicos, el anhelo del bien es el principio básico impulsor de la realidad. Si desde una perspectiva nuestro mundo se caracteriza por la unidad de multiplicidad participativa, desde otro punto de vista podemos describir lo mismo como deficiencia que desea la perfección. Todo lo que existe está limitado de alguna manera, porque todo debe tener una forma y un límite. Pero toda limitación implica una imperfección¹⁰, creando una especie de “vacío” en las cosas que se esfuerzan por llenarse. Sin embargo, esto significa que tiene que existir alguna plenitud suprema que produzca el esfuerzo. El anhelo de cada entidad por su bien implica la existencia del Bien como tal (*ET* 8.1-15):

Todo aquello que de alguna manera participa del bien está subordinado al Bien primero y a aquello que no es otra cosa que bien. Si, en efecto, todos los seres aspiran al bien, es evidente que el Bien primero es otra cosa distinta de esos seres. Supóngase que se identifique con alguno de los seres, o bien se identifica siendo al mismo tiempo el bien, en cuyo caso el ser en cuestión ya no aspiraría al bien,

⁸ Platón, *Phd.* 97b-99c. Platón desarrolla este programa teórico en el *Timeo*, donde discute la disposición del universo justo desde este aspecto teleológico.

⁹ Uno puede preguntarse si Platón no intentó tal cosa al menos en sus “doctrinas no escritas”. Sin embargo, el hecho de que ya cada uno de sus discípulos personales, Espeusipo y Jenócrates, haya interpretado la enseñanza de Platón de una manera diferente, hace que esta posibilidad sea muy poco probable. Cf. Dillon 2003: 16.

¹⁰ Esta declaración es una simplificación. Proclo sólo habla de “imperfección” a nivel de nuestro mundo; todos los niveles superiores son perfectos, porque existen como sistemas holísticos equilibrados y son “autoconstituidos” y capaces de revertirse a sí mismos. No obstante, Proclo les aplica el adjetivo *atelēs* (“imperfecto”) en comparativo y habla de diferentes grados de su perfección (ver, p. ej. *ET* 25; 36-7). En este sentido, el Alma, por ejemplo, es perfecta como tal, pero imperfecta (o “menos perfecta”, para ser precisos) en relación con el Intelecto.

siendo el bien mismo, pues el ser que aspira a algo carece de eso a lo que aspira y está separado del objeto de su deseo; o bien el ser es una cosa y el bien otra, y el primero, el ser, es el participante, y el otro, el bien, lo participado. Se trata entonces de un bien concreto [entre muchos], el cual se encuentra en uno de los seres que participan del bien y al cual aspira solo ese ser que de él participa, y no del Bien absoluto, al cual aspiran todos los seres. Este, en efecto, es el objeto común del deseo de todos los seres, mientras que aquel que existe en un ser pertenece solo a aquel ser que de él participa. El Bien primero, pues, no es otra cosa que bien.

Así como el Uno, a pesar de su trascendencia, está siempre presente en todas las cosas a través de la participación, así el Bien, a pesar de ser incomprensible en sí mismo, actúa como el ímpetu más elemental de todo lo que sucede.

1.1.2. *Teología negativa*

Mientras deja que el Uno lo impregne todo hasta el más mínimo detalle, Proclo pone un énfasis igualmente fuerte en la trascendencia suprema del Uno. En cierto sentido, la combinación de inmanencia y trascendencia es típica de todas las causas superiores. Como explica Proclo en la proposición 98 de los *Elementos de teología*, toda causa superior está “a la vez en todas partes y en ninguna”: está en todas partes, porque todas las cosas participan en ella, pero está en ninguna parte, ya que nunca se mezcla con lo que impregna, permaneciendo en sí misma en su pureza trascendente. Para el Uno, sin embargo, esto es cierto en un sentido mucho más fuerte. El Uno no sólo es trascendente, sino también incomprensible en esencia, ya que cualquier comprensión le impondría límites, haciéndolo constreñido y menos perfecto.

La incomprensibilidad e inefabilidad es un producto natural de la idea de unidad llevada a su conclusión, y es ya un motivo frecuente en Plotino. Sin embargo, la reacción de Plotino a ello es un poco diferente: mientras que lo enfatiza mucho, al mismo tiempo sigue buscando formas de superarlo y lograr, al menos, una comprensión aproximada de la unidad del Uno.¹¹ En consecuencia, Plotino intenta hacer todo lo posible para acercarse al Uno al menos por analogía. Nunca se cansa de inventar imágenes y metáforas audaces que, a pesar de su necesaria insuficiencia, todavía pueden decirnos algo sobre la naturaleza del Uno. Muy a menudo recurre a experimentos de lenguaje, llevando las expresiones conceptuales hasta sus límites y torciendo las palabras para que digan más de lo que por lo regular son capaces de decir.¹²

Los neoplatónicos orientales toman un rumbo diferente. En sus textos metafísicos son capaces de hablar del Uno con bastante claridad y precisión, pero, al mismo tiempo, enfatizan con frecuencia que ninguna de sus declaraciones captura en realidad

¹¹ Con mayor detalle a Schroeder 1996; Hoffmann 1997: 340-72.

¹² Un ejemplo de esto es el uso frecuente de Plotino del adverbio *hoion*, “como si, algo como”, que según *Enn.* VI 8, 13.49-50 debemos “entender con cada expresión” relacionada con el Uno. Esto le permite hablar, por ejemplo, de “algo como Intelecto en el Uno que no es Intelecto” (*Enn.* VI 8, 18.21-2). Meijer (1992: 38, n. 35) habla con acierto de un “*hoion metaphoricum*” en estos casos.

al Uno verdadero como tal. Jámblico introdujo una versión radical de esta estrategia y trató de salvaguardar la trascendencia del primer principio al postular uno más elevado por encima del Uno, negándose a decir nada al respecto excepto que es absolutamente indecible y diferente a todo lo que conocemos.¹³ Damascio, el último director de la Academia Ateniense, quien reporta la opinión de Jámblico mientras la apoya él mismo, explica este paso sorprendente como un intento de liberar al primer principio de toda relación con algo inferior. Toda relación implica dualidad, pero el primer principio está más “allá de cualquier oposición... no sólo una oposición que pueda tener lugar dentro de uno y el mismo nivel, sino incluso más allá de la oposición que pueda surgir entre el Primero y lo que viene después de él”.¹⁴

Proclo nunca llega tan lejos, y en la proposición 20 de los *Elementos de la teología* afirma con claridad que “más allá del Uno no hay otro principio”. En esencia, sin embargo, simpatiza mucho con el enfoque de Jámblico, y en la *Teología platónica* podemos descubrir la siguiente declaración:

Ni siquiera el primer principio es en verdad uno; es superior al Uno, como se ha dicho a menudo. ¿Dónde, entonces, encontramos al Uno que es por completo uno en el sentido estricto del término? Pues, hay un Uno que está antes del Ser y que da existencia al Ser como su causa primordial, mientras que lo que precede a este Uno está más allá de la unidad y la causalidad también, sin mantener ninguna relación con nada, trascendiendo todas las cosas y sin ser partícipe de ellas.¹⁵

Lo que Proclo quiere señalar aquí es que la misma categoría de unidad ya es comprensible y está limitada hasta cierto punto y, por tanto, no puede ser el principio definitivo, sino que debe corresponder más bien al Límite primario que es la fuente de todas las limitaciones adicionales. En general, sin embargo, Proclo evita esta sutil distinción y, en la mayoría de los casos, podemos estar seguros de que por el “Uno” Proclo sí se refiere al primer principio.

Una estrategia procleana más típica es la siguiente: en lugar de postular un principio superior, aún no “gastado” por encima del Uno, toma precauciones que evitarían tal desgaste en primer lugar. En la práctica, esto significa que, aunque Proclo habla del Uno a menudo y con gran precisión, sigue recordándonos que sus declaraciones no captan en realidad el verdadero corazón del Uno, siendo sólo aproximaciones conjeturales que hacemos por analogía con los niveles inferiores. Un buen ejemplo es la

¹³ Ver Damascio, *De princ.* I 86.3-87.7 (donde Jámblico se contrasta con el enfoque más simple de Porfirio). Una tendencia similar a reemplazar los conceptos más elevados “gastados” por un nuevo principio más alto, que es aún más inaprensible que los anteriores, tiene un atractivo paralelo indio en el siglo XI en Abhinavagupta (y sus comentaristas Shaivistas de Cachemira), quien ha postulado más allá del “más alto” trigésimo sexto tattva (*śiva*), un trigésimo séptimo tattva (*paraśiva*), aún más trascendente, y más allá (para estar seguro) otro trigésimo octavo tattva, que no tiene nombre ni objetivo. Cf. Hanneder 1998: 171-2.

¹⁴ Damascio, *De princ.* I 5.20-6.7. Cf. Dillon 1996b; Hoffmann 1997: 375-86.

¹⁵ Proclo, *PT* III 8, 31.12-18; cf. *PT* II 12, 72,19-73,23; *In Parm.* 1196.22-31. Para el contexto argumentativo de la distinción del Uno inferior/superior, véase Meijer 2003.

Teología Platónica II 9, donde, tras cierta indecisión, Proclo admite que, si entendemos el primer principio como la fuente del bien y el fin de todas las cosas, puede que no nos alejemos demasiado del objetivo; sin embargo, las cosas son más complicadas que con la mayoría de nuestras otras afirmaciones habituales (*PT* II 9, 58.19-59.4):

Sin embargo, si deseamos atribuirle causalidad productiva y generativa, ya estamos empezando a apartarnos de la perfecta unidad del primer principio. Porque incluso si es una causa de las cosas existentes, generándolas todas, a los seres inferiores no se les permite saberlo o expresarlo con palabras. Sólo en los himnos de silencio estamos obligados a alabar la infabilidad de esta causa no causal que precede a toda causalidad (*pro tōn aitiōn pantōn anaitiōs aition*). Es sólo por analogía con los primeros términos que participan en ella que podemos transferir la causalidad (final o eficiente) al primer principio, junto con las nociones de bien y el uno. Y podemos perdonar al alma si, impulsada por sus dolores de parto, intenta relacionarse con el Dios unificado, anhelando pensar acerca de él y hablar de él. Sin embargo, debemos insistir en que la superioridad trascendente del Uno sobrepasa todo este hablar en un grado que es imposible de expresar.

Los lectores acostumbrados a los atrevidos viajes filosóficos de Plotino al reino del Uno pueden encontrar la posición de Proclo bastante derrotista. E. R. Dodds (1933: 265) lo atribuyó de manera clásica a la siniestra influencia de la teúrgia, que reemplazó los ascensos activos al Uno por la obediencia pasiva a las reglas rituales. La opinión de Dodds es parcial, aunque hay una pizca de verdad en ella. Con dificultad se puede dudar que la creencia en la incognoscibilidad fundamental del Uno está relacionada con la doctrina, de los neoplatónicos de fin de época, de la incapacidad del alma para salir de su nivel ontológico apropiado, que hemos visto como aliado cercano a su aceptación de la teúrgia. Para Plotino, el alma en su punto más alto está enraizada en el Uno, y en circunstancias favorables y con el mayor esfuerzo, es capaz de unirla en una *unio mystica*. Es esta perspectiva la que nos ayuda a comprender los experimentos de lenguaje de Plotino en su intento por capturar la naturaleza del Uno: pueden verse como un “ejercicio espiritual” especial diseñado para romper las barreras internas con las que todos nos separamos del Uno. Desde este punto de vista, es sólo natural que Plotino no cese nunca en su lucha por captar al Uno, siempre dando vueltas a su alrededor, buscando nuevas formas de acercarse a él.¹⁶

Proclo también apunta a una unión mística con el Uno, pero su versión es más modesta. No sólo ve que la unión tiene lugar únicamente a nivel psíquico (en el “uno en el alma”), sino que también ve nuestras capacidades humanas como más limitadas, poniendo mayor énfasis en la necesidad de la ayuda divina. Significativamente, postula la Fe (*pistis*) como una de las fuerzas cósmicas cruciales (junto con el Amor

¹⁶ Véase la descripción detallada del método negativo de Plotino en Carabine 1995: 126-53, y el análisis contrastante de la teología negativa de Proclo ib., Págs. 160-87. Para los “ejercicios espirituales” de Plotino, ver Hadot 1995: 99-101; Hadot 1988: 52, 347-51.

y la Verdad) que actúa como mediadora entre las almas humanas y el Uno (*PT I 25, 110.6-12*)¹⁷:

En pocas palabras, la Fe divina unifica con el Bien de manera indecible todas las clases de dioses y démones, así como las almas que son bendecidas. Porque el Bien no debe buscarse a través de la cognición, ni la búsqueda debe quedar incompleta. En consecuencia, debemos cerrar los ojos, ceder a la luz divina y dejarnos establecer en la Hénade desconocida y secreta de todos los seres.

Plotino también era consciente de que la mayor unificación es inalcanzable sólo por medios humanos; en la última etapa uno no puede sino cerrar los ojos, esperando hasta que el Uno aparezca por sí mismo.¹⁸ Con Proclo, sin embargo, este aspecto pasivo se enfatiza mucho más, llegando a un primer plano.

A primera vista, esto podría parecer sólo confirmar los duros veredictos de E. R. Dodds. En efecto, la negativa de Proclo a hablar del Uno ha inducido a Dodds, así como a otros estudiosos, a pensar que esto delata su fracaso a la hora de alcanzar verdaderamente el objetivo final.¹⁹ Tal conclusión es poco probable y resulta de una comparación inadecuada con Plotino. A diferencia de Plotino, Proclo no era un filósofo puro. En el neoplatonismo oriental todo progreso filosófico fue de la mano de técnicas teúrgicas que ayudaron a completar lo que fue preparado por el trabajo intelectual y los ejercicios espirituales.²⁰ Ni siquiera el reino del intelecto era accesible sólo con el pensamiento; también era necesario realizar rituales (tanto físicos como mentales) y trabajar con símbolos religiosos que, a través de su incomprendibilidad, ayudaban a las almas de los adeptos “a salir de sí mismas, enraizándolas en los dioses y haciéndolas divinas”.²¹ Para la unificación final con el Uno, Proclo poseía técnicas místicas especiales.

Es por esa razón que Proclo puede contentarse con quitarle todo discurso al Uno y dejarlo por completo indecible. Para Plotino, los ejercicios espirituales que podían conducirlo hacia el Uno eran en esencia filosóficos, consistiendo en diversas técnicas intelectuales para purificar el alma y despojarla de todos los rasgos positivos que la separan del Uno. Proclo poseía otros medios complementarios y, por tanto, podía permitirse mantener un silencio filosófico. La función de la teología negativa para él es preparatoria y catártica.²² No está destinado a lograr el acto final de unificación, sino a eliminar todos los obstáculos conceptuales que se interponen en el camino entre nosotros y el Uno. Dado que el método negativo en sí mismo no es más que una preparación para recibir la luz que brilla del Uno, debemos dejarlo atrás en la

¹⁷ En esto él sigue los *Oráculos caldeos* (fr. 46). Cf. Hoffmann 2000.

¹⁸ Plotino, *Enn.* V 5, 8.1-5 (citado a continuación, p. 174).

¹⁹ Dodds 1933: xxiii. Cf. Rist 1964a: 220, o más reciente Cleary 2000: 87.

²⁰ Cf. Hoffmann 1997: 372-5; Saffrey 1986: 253-4.

²¹ Proclo, *In Remp.* II 108.23-4.

²² Ver Carabine 1995: 176-83.

última etapa de nuestro ascenso, renunciando a cualquier pretensión de conocimiento filosófico del Uno:

Porque todo este método dialéctico, que funciona por negaciones, puede conducirnos a lo que se encuentra ante el umbral del Uno, eliminando todas las cosas inferiores y por esta eliminación disolviendo los impedimentos a la contemplación del Uno, si es posible hablar de tal cosa. Pero después de pasar por todas las negaciones, también hay que dejar de lado este método dialéctico, por ser problemático e introducir la noción de las cosas negadas con las que el Uno no puede convivir.²³

Al final del viaje negativo nos encontramos con la máxima incognoscibilidad del Uno. Como dice Carlos Steel con acierto, “Proclo no tiene ‘teología negativa’, si se entiende con este término un discurso negativo por el cual uno expresa a través de negaciones cuál es la causa divina: Dios es sin multiplicidad, sin división, sin tiempo, sin espacio, un ser incorpóreo.”²⁴ La dialéctica negativa sólo apunta a eliminar todo discurso, tanto negaciones como afirmaciones, dejando al alma sin palabras ‘en silencio’. Todo lo que podemos hacer es negar cualquier posibilidad de hacer una declaración significativa sobre el Uno.

Sin embargo, aunque el alma no puede conocer al Uno, puede llegar a ser semejante a él, experimentando su unidad. La teología negativa es la condición previa para esto, purificando el alma para el influjo de la inspiración divina (*In Parm.* 1094.22-1095.2):

Porque, si vamos a acercarnos al Uno por medio de estas concepciones negativas y emanciparnos de nuestras formas habituales de pensamiento, debemos despojarnos de la variedad de la vida y eliminar nuestras diversas preocupaciones y dejar al alma sola por sí misma, y así exponerla a lo divino y a la recepción del poder divinamente inspirado, para que habiendo vivido primero de tal manera que niegue la multiplicidad dentro de nosotros mismos, podamos así ascender a la intuición indiferenciada del Uno.

El receptor de esta inspiración divina es “el uno” en nosotros, que “da calor” al alma, induciendo en ella el tipo de locura divina que Platón describe en el *Fedro*. Así, el alma encuentra su “amarradero”, dejando atrás toda actividad intelectual y baila bendita alrededor del Uno.²⁵ El alma está ahora “en todas partes cerrando los ojos, contrayendo toda su actividad y contenta con la unidad a solas”.²⁶ No está del todo claro cómo se alcanza este estado, pero parece probable que incluso aquí la filosofía pura fuera insuficiente y requiriera la ayuda de la meditación ritualizada.

A los ojos de los lectores modernos, una referencia a técnicas místicas no filosóficas para alcanzar al Uno no sería más que un pobre consuelo. A diferencia de los

²³ Proclo, *In Parm.* VII 520.30-521,5 (= 74K.15-20).

²⁴ Steel 2005a: 20.

²⁵ Proclo, *In Parm.* 1071.7-1072.11.

²⁶ Proclo, *In Parm.* VII 520.22-3 (= 74K.8-9).

textos neoplatónicos, la teúrgia no ha sobrevivido, y la principal renuencia de Proclo a representar su experiencia del Uno en palabras debe llevar a que este aspecto de su mundo se nos cierre para siempre. A pesar de esto, no todo está perdido, porque si bien no podemos experimentar de manera activa al Uno indecible, al menos podemos apreciar el impacto general positivo que la incognoscibilidad del primer principio tiene dentro del sistema metafísico de Proclo. En otras palabras, podemos ver la teología negativa como un horizonte indispensable contra el que se pronuncian todas las afirmaciones metafísicas positivas y que influye de manera vital en su naturaleza.

Una de sus implicaciones positivas más interesantes es la capacidad del Uno para penetrar en los rincones más recónditos de la realidad. En particular, esto es significativo en los análisis de Proclo sobre la providencia divina y la capacidad de los dioses para conocer los eventos mundanos. En opinión de Proclo, todo ser sólo puede tener conocimiento de una manera adecuada a su propio modo de existencia. Si los dioses fueran comprensibles y delimitados con claridad, sólo podrían conocer ese lado de los eventos lo que también es tal. En otras palabras, sólo reconocerían los eventos desde el punto de vista de su forma, regularidad y previsibilidad, pero no tendrían acceso a su aspecto contingente, pues la contingencia consiste justo en que un ser mortal no se da cuenta de su forma con precisión debido a la debilidad de la materia.²⁷ Es sólo gracias a que trascienden toda forma que los dioses también pueden seguir todas nuestras decisiones contingentes, pudiendo supervisar nuestras actividades, incluso cuando cometemos errores y pervertimos nuestras vidas.

El ejemplo que acabamos de aducir no es más que un ejemplo particular del significado cósmico general que tiene la incomprendibilidad del Uno. En la antigüedad tardía, el platonismo evolucionó hacia formas de monismo más fuertes que nunca. En el universo de los platónicos medios, eran sólo los niveles superiores los que estaban bajo el control total de los dioses, y el reino sublunar estaba en parte entregado a la contingencia. Con Plotino, el Uno comienza a actuar como un principio omnímodo que penetra hasta las cosas materiales individuales; sin embargo, su control aún no es absoluto debido a la influencia de la materia, concebida como un principio que ofrece resistencia al Uno.²⁸ Con los neoplatónicos tardíos, este último obstáculo ha desaparecido e incluso la materia está subordinada al Uno por completo. Su universo se convierte así en un sistema cerrado en su totalidad en el que el Uno supervisa todo hasta el más mínimo detalle. Es comprensible que tal subordinación “totalitaria” de todas las cosas al primer principio amenace con conducir, en palabras de Dodds (1933: 223), a un “determinismo monista rígido”, negándonos cualquier posibilidad de decidir por nosotros mismos.

Precisamente al fundar su teología positiva en la negatividad esencial del principio primero que los neoplatónicos tardíos pueden eludir esta conclusión. Si el Uno fuera definible de alguna manera, su supervisión tendría por necesidad la forma de reglas

²⁷ Para la correlación contingente - ilimitada (no formada), necesaria - limitada, véase Proclo, *De dec. Dub.* 13-14; *De prov.* 65. Para el fracaso como única fuente de indeterminismo.

²⁸ Plotino nunca diría en seguida que la materia “ofrece resistencia” al Uno, y trataría de mantener una posición monista a toda costa.

estrictas a las que todas las cosas deben ajustarse. Tal punto de vista, por supuesto, sería del todo irreal y no explicaría la infinita variabilidad e imprevisibilidad de eventos y situaciones particulares en nuestro mundo. Cada totalidad fundada en principios definidos con claridad, tarde o temprano se convierte en un sistema osificado que ha perdido todo contacto con la vida en su fluidez única. La totalidad neoplatónica, sin embargo, se basa en un principio que no tiene forma ni definición en sí mismo, estando abierto a todo desarrollo posible. Gracias a esto, el cuidado providencial del Uno hacia el mundo no consiste en reglas y preceptos inexorables, ofreciendo oportunidad para todas las alternativas y pudiendo relacionarse de manera flexible con todas las situaciones posibles.²⁹ A pesar de esto, no es un principio relativista. El Uno es la medida absoluta del bien, guiándonos a la perfección con mano firme. Sin embargo, da lugar a decisiones individuales, reaccionando de forma hábil a cualquier curso de acción que elijamos.

Además, es importante darse cuenta de que la negativa de Proclo a hablar sobre el Uno no resulta en una resignación intelectual. Por el contrario: si encuentra al Uno como tal por completo incognoscible, es de suma importancia para él obtener una buena comprensión de todas las demás entidades adyacentes, así como de todos los niveles intermedios que se encuentran entre el Uno y nuestro mundo. El hecho de que existan técnicas teúrgicas para acercarse al Uno no significa que podamos prescindir de la investigación filosófica. La teúrgia sólo es capaz de llevar a cabo lo que se inició por medios intelectuales. Como enfatiza Proclo en *In Tim.* I 211.9-11, nuestra unificación con el Uno está condicionada por nuestro “conocimiento de todas las órdenes divinas a las que nos acercamos en nuestra adoración; porque si no conociéramos sus propiedades específicas, no podríamos acercarnos a ellas de manera íntima”. Al final, Proclo es capaz de decir mucho más sobre el Uno que Plotino. Es cierto que no puede decirnos nada acerca de su esencia, pero es capaz de discutir en profundidad todas sus manifestaciones inferiores, algunas de las cuales están muy cerca del Uno, revelándolo en gran medida.

El ejemplo más conspicuo de este enfoque es la postulación de Proclo de las “hénadas” o “dioses” como las “subunidades” básicas que existen dentro del Uno. Pero por el momento podemos señalar que su introducción en el sistema tiene el efecto crucial y beneficioso de desplazar el límite de lo aprehensible lo más cerca posible del punto más alto. El Uno incomprensible resulta ser, en realidad, sólo un punto diminuto en la cima de la pirámide de todas las cosas en el que todo lo demás está sujeto a aprehensión. Aunque las hénadas son incognoscibles en sí mismas, podemos conocerlas con seguridad a través de sus efectos (*ET* 123):

Todo aquello que es divino es por sí inefable e incognoscible para todos sus derivados según su carácter de unidad que trasciende el Ser, sin embargo, es aprehensible y cognoscible para sus participantes; por ello sólo el Principio primero es completamente incognoscible, en cuanto es imparticipable. Todo conocimiento racional, en efecto, es conocimiento de los seres y la facultad de aprehender la verdad

²⁹ Este tema se discute a detalle en las tres primeras de las *Diez dudas sobre la Providencia de Proclo*.

está en los seres (puesto que se aplica a objetos del intelecto y consiste en actos del intelecto), pero los dioses trascienden todos los seres. Por lo tanto, lo divino no puede ser conocido ni por la opinión, ni por la razón dianoética, ni por el intelecto. Y ello porque todo aquello que existe o entra en la esfera de lo sensible, y es por tanto objeto de opinión, o es un ser en el sentido verdadero y propio del término, por lo que es objeto de conocimiento del intelecto, u ocupa una posición intermedia entre estos seres y está sujeto al devenir, por lo que es objeto de la razón dianoética. Por lo tanto, si los dioses están por encima del Ser y existen antes que los seres, no son objeto ni de opinión, ni de conocimiento racional y científico, ni de intelección. Pero se conoce cuáles son sus caracteres divinos distintivos si estos son remitidos a los seres que de ellos dependen, y no podría ser de otra manera, puesto que las diferencias de los participantes son determinadas en concomitancia y en conformidad con los caracteres distintivos de los participados. Y no todo participa de todo (en efecto, no hay conjunción entre términos completamente distintos), ni la participación de algo en algo se produce por obra del azar, sino que a cada causa se vincula y de ella procede aquello que a ella es connatural.

Si el reino del ser es bien aprehensible, mientras que el primer principio es del todo incomprensible, los dioses (o las hénadas) son perfectos mediadores entre ambos: siendo incognoscibles en sí mismos, pueden ser conocidos de manera indirecta a través de sus efectos, e incluso “con la fuerza de la necesidad” (*anakaiōs*), es decir, de forma sistemática y fiable.

Podemos ver, por tanto, que la insondabilidad última del primer principio no es obstáculo para las especulaciones sobre él, siendo una especie de marco oscuro dentro del cual tienen lugar las discusiones metafísicas de Proclo. Es notable que en los *Elementos de teología* el axioma de la incognoscibilidad sólo se mencione un par de veces, mientras que los análisis positivos del Uno se encuentran en docenas de pasajes. La teología positiva y negativa están interconectadas y se complementan entre ellas.

1.2. El ciclo de procesión y conversión

1.2.1. ¿Por qué el Uno crea niveles inferiores?

Todos los neoplatónicos ven al Uno como absolutamente perfecto, completo y auto-suficiente. Si esto es así, es natural preguntarse por qué el Uno ha creado cualquier cosa en primer lugar. ¿Por qué no ha quedado satisfecho con su propia perfección y ha creado algo diferente, menos perfecto, además de sí mismo? Una respuesta simple y elegante la ofrece Plotino, quien niega con firmeza que la creatividad del Uno sea el resultado de su decisión consciente o intención de cualquier tipo. El Uno es creativo tan sólo por su perfección, el subproducto natural de cada perfección es la tendencia a “desbordarse”, por así decirlo, extendiéndose y expandiéndose de manera involuntaria. (*Enn.* V 4, 1.23-36):

Si el Primero es perfecto, el más perfecto de todos, y la potencia primordial, debe ser el más poderoso de todos los seres y las otras potencias deben imitarlo tanto

como puedan. Ahora bien, cuando cualquier otra cosa llega a la perfección, vemos que produce, y no aguanta quedarse solo, sino que hace otra cosa. Esto es cierto no sólo para las cosas que pueden elegir, sino para las que crecen y producen sin elegir hacerlo, e incluso las cosas sin vida, que se transmiten a los demás tanto como pueden: como el fuego calienta, la nieve enfría y las drogas actúan en algo más de una manera correspondiente a su propia naturaleza, todos imitando el Primer Principio en la medida de lo posible, tendiendo a la eternidad y la generosidad. ¿Cómo, pues, podría el más perfecto, el primer Bien, permanecer en sí mismo, como si no quisiera entregarse o fuera impotente, cuando es la potencia productiva de todas las cosas?

Si el Dios de los cristianos *quiso* crear el mundo, para los neoplatónicos la creación no es más que un subproducto espontáneo de la perfección del Uno. El Uno es a menudo comparado por ellos con el sol, cuyos rayos no iluminan nuestro mundo de manera deliberada, siendo un resultado natural del calor del sol.³⁰

Hay una consecuencia importante de este enfoque: se sigue que el Uno no tiene interés consciente por los niveles inferiores, así como el sol no le da importancia al mundo que ilumina. Siendo perfecto de manera suprema, el Uno no necesita nada. Si mostrara algún interés en el mundo, esto revelaría algún defecto dentro de él, una curiosidad impertinente que resultaría de que el Uno no está contento consigo mismo. Plotino describe la situación del primer principio de la siguiente manera (*Enn.* V 5, 12.40-9):

No necesita las cosas que han venido de él, sino que deja las cosas que han surgido por completo solas, porque no necesita nada de ellas, pero es el mismo que era antes de crearlas. No le habría importado si no hubieran existido; y si de él se hubiera podido derivar algo más, no le habría renegado de su existencia; pero tal como está, no es posible que surja ninguna otra cosa: todas las cosas han surgido y no queda nada. Él no era todas las cosas: si lo fuera, las habría necesitado; pero como él las trasciende todas, puede hacerlas y dejarlas existir por sí mismas mientras él permanece por encima de ellas.

Los neoplatónicos siguen una larga tradición griega a este respecto. Mientras que a los dioses de los poetas les gustaba involucrarse en los asuntos mundanos, sin dudar en sacrificar gran parte de su bienaventuranza olímpica por el bien de los humanos, los filósofos encontraron este compromiso tan activo incompatible con su concepto de los dioses como seres supremamente perfectos y bendecidos. En consecuencia, todas las principales escuelas de filosofía intentaron conceptualizar a los dioses para evitarles tal desgracia, permitiéndoles nunca abandonar su estado beatífico de ser. Epicuro presentó una versión extrema de este esfuerzo, y negó que los dioses tuvieran algo en común con nuestro mundo: veía a los dioses como seres perfectos que no conocen

³⁰ Véase p.ej. Plotino, *Enn.* V I, 6.29; VI 9, 9.7; Salustio, *De deis* 9.3.

preocupaciones, que pasan la vida en dicha pura. La importancia de tales dioses era solo ética: estaban destinados a ser vistos como ideales de existencia perfecta dignos de imitación.³¹ Aristóteles defendió una versión más cautelosa de la misma concepción, y negó por igual que Dios se preocupara por nuestro mundo de manera activa. El Dios supremo es concebido por él como el primer movedor inmóvil, que siempre se contempla a sí mismo en su perfección. A diferencia de los dioses de Epicuro, el Dios aristotélico ejerce cierta administración cósmica, pero lo hace sólo de manera teleológica: es un paradigma ideal al que todas las cosas se esfuerzan en imitar.³²

Los neoplatónicos aceptan en parte el modelo de Aristóteles, pero lo ven como sólo una cara de la moneda, insistiendo en que el primer principio no es sólo la causa final, sino también la eficiente de nuestro mundo (cf. Steel 1987). El Uno está en verdad absorto en sí mismo, siendo un modelo de autarquía consumada que todas las cosas desean. Sin embargo, a pesar de su egocentrismo, hace surgir todas las cosas e incluso les da cuidado providencial, aunque de una manera tan sólo espontánea e involuntaria. ¿Cómo el Uno logra esto? La respuesta la ofrece uno de los conceptos centrales del neoplatonismo: el ciclo de procesión y conversión.

1.2.2. Procesión y conversión

La concepción de procesión y conversión sólo se formaliza con Jámblico, pero sus fundamentos ya se encuentran en Plotino, quien en uno de sus primeros tratados ofrece el siguiente modelo de emanación (*Enn.* V 2, 1.7-21):

Este, podemos decir, es el primer acto de generación: el Uno, perfecto porque no busca nada, no tiene nada y no necesita nada, se desborda, por así decirlo, y su sobreabundancia hace algo distinto a sí mismo. Éste, cuando ha llegado a existir, se vuelve hacia el Uno y se llena, y se convierte en Intelecto al mirar hacia él. Su parada y giro hacia el Uno constituye el ser, su mirada sobre el Uno, el Intelecto. Dado que se detiene y se vuelve hacia el Uno que pueda ver, se convierte a la vez en Intelecto y ser. Pareciéndose así al Uno, el Intelecto produce de la misma manera, derramando una potencia múltiple, esto es una semejanza de él, tal como lo era antes de derramarlo. Esta actividad que surge de la esencia del Intelecto es el alma, que llega a ser esto mientras el Intelecto permanece inalterado: porque también el Intelecto surge mientras que eso que es antes permanece inalterado. Pero el Alma no permanece inmutable cuando produce: es movida y así produce una imagen. Mira a su fuente, se llena, y al avanzar hacia otro movimiento opuesto genera su propia imagen, que es la sensación y el principio del crecimiento de las plantas.

Es innecesario discutir todos los niveles del universo plotiniano en esta etapa. Baste señalar que cada nivel se originó a través de la interacción de dos movimientos complementarios. Al principio hay un flujo de energía indefinido y sin forma. Este

³¹ Véase Festugière 1955, ch. 4; Mansfeld 1993.

³² Aristóteles, *Met.* XII 1072a-1073b.

flujo se aparta de su fuente, volviéndose menos perfecto debido a su partida; una especie de “vacío” surge así dentro del flujo, anhelando ser llenado de nuevo. Como resultado, el flujo se detiene en una determinada etapa de su descenso, volviendo la mirada hacia la fuente, tratando de imitarla. Gracias a esta imitación se establece un nuevo nivel de ser, cuya actividad consiste en contemplar siempre el nivel enseguida superior a él, estructurándose en armonía con él. Los neoplatónicos tardíos describen este modelo como una coordinación de tres momentos: el momento de “permanecer” (*monē*) del nivel superior en sí mismo, el momento de “procesión” (*prohodos*) de este nivel desde sí mismo en la forma de una corriente ilimitada de energía, y por último el momento de “conversión” (*epistrophē*) de la corriente a su fuente, aunque no en el sentido de una aniquilación de la corriente, sino tan sólo en que se establece una especie de “bucle de energía” y nace un nivel inferior firmemente estructurado, contemplando e imitando por siempre el nivel superior del que ha venido.

El modelo emanatista de Proclo es similar al de Plotino, pero difiere en que está formalizado y es llevado a una mayor precisión. En su pensamiento, el ciclo de permanencia, procesión y conversión se convierte en un patrón universal que trabaja en todos los niveles de la realidad y ayuda a explicar todas las relaciones entre las causas y sus efectos. Por “causas”, en este contexto, Proclo no quiere decir causas físicas como las conocemos en nuestro mundo (estas son causas secundarias, accesorias), sino causas metafísicas que provocan sus efectos en un sentido mucho más fuerte, siendo a la vez su modelo y una fuente de ser.³³ En opinión de Proclo, toda causalidad funciona sobre el principio de semejanza y, por ende, el efecto debe parecerse a su causa. Sin embargo, también tiene que ser diferente de ella; de lo contrario, se mezclaría con la causa y no sería su efecto. “En la medida, entonces, como tiene un elemento de identidad con el productor, el producto permanece en él; en la medida en que difiere de él, procede de él”.³⁴ Pero la diferencia debe tener sus límites: si el efecto fuera demasiado diferente de su causa, comenzaría a perder contacto con ella, aislándose de su propia fuente de ser. Por esta razón, todo efecto, después de alcanzar una cierta cantidad de diferencia, anhela volver a su causa. La conversión se logra mediante una imitación renovada (*ET* 32):

Toda conversión llega a realizarse gracias a la semejanza que hay entre los seres que se vuelven y aquello hacia lo cual se vuelven. Aquello que está sujeto a conversión tiende a conjuntarse en todas sus partes con todas las partes [de su causa], y desea la comunión y el vínculo con ella. Ahora bien, es la semejanza la que vincula y junta toda cosa, tal como la desemejanza es la que distingue y separa. Por lo tanto, si la conversión es una comunión y una conjunción, y toda comunión y toda conjunción tienen como base la semejanza, de ello se sigue que toda conversión sería llevada a cabo gracias a la semejanza.

³³ Véase Proclo, *ET* 75.1-2: “Toda causa propiamente dicha trasciende su resultante”. Platón ya había hecho la distinción entre las causas verdaderas que dan la razón y el significado de cada cosa, y las causas físicas accesorias (*synaitia*), véase *Tim.* 46c-e; *Phd.* 97c-99d.

³⁴ Proclo, *ET* 30.12-14. Cf. Gersh 1978: 46-57.

La conversión no significa que el efecto desaparezca en su causa, sino que se dirige hacia ella, teniéndola como modelo. Una conversión completa nunca puede tener lugar, porque paralelo a la conversión, el proceso de proceder también está sucediendo. El resultado es el establecimiento de un circuito cerrado que permite el flujo de energía (ET 33.1-6):

Todo aquello que procede de algo y hacia ello se vuelve tiene una actividad circular. En efecto, si se vuelve hacia aquello de lo cual procede, une el fin al principio y el movimiento resulta único y continuo, puesto que se produce, en una dirección, a partir de aquello que permanece inmóvil, y en la otra, hacia aquello que es inmóvil; por ello todo se procede mediante movimiento circular desde su causa hacia su causa. Existen ciclos mayores y menores, y ello porque las conversiones en parte se dirigen a aquello que es inmediatamente superior, en parte a la realidad que está en la posición más elevada y linda con el Principio de todo: de él, en efecto, derivan todas las cosas y a él se vuelven.

En sí mismo, el modelo de causalidad de Proclo puede parecer bastante abstracto y será útil ilustrarlo a nivel del mundo físico. Tomemos la piedra como un simple ejemplo. Desde la perspectiva de la física moderna, la piedra es un campo dinámico de energía, siendo un cuerpo activo de millones de micropartículas que están cargadas de poder en constante movimiento. Sin embargo, el movimiento de estas partículas se ha estabilizado en una estructura fija, de modo que, desde el punto de vista de la macrofísica, la piedra aparece como una pieza excepcionalmente estática de materia “muerta” con poca actividad propia. Estas dos perspectivas corresponden en cierta medida a lo que Proclo llama *procesión* y *conversión*. En su aspecto de proceder, la piedra es una corriente ilimitada de energía que se desborda de manera espontánea desde algún nivel superior. Sin embargo, como resultado del “efecto de vacío” antes descrito, esta corriente se torna hacia su fuente en algún momento, tratando de regresar a ella. Al imitar su fuente, es decir, alguna Forma de la cual es una imagen, la piedra se vuelve como ella, y el flujo de energía que funda la existencia de la piedra se estabiliza en una estructura clara. En efecto, la piedra parece estable e inmutable, aunque en realidad su estabilidad es dinámica en esencia. La piedra está anclada de manera permanente en su causa superior: en virtud de su semejanza permanece en ella, en virtud de su desemejanza procede de ella y en virtud de su renovada imitación vuelve a ella de nuevo.³⁵ Su ser consiste en la totalidad de este ciclo, asemejándose a una burbuja de chicle que sale de nuestra boca y, sin embargo, sólo se mantiene viva gracias a la corriente constante de aire que estamos soplando en ella.³⁶

³⁵ Véase Proclo, ET 35.1-2: “Todo efecto permanece en su causa, procede de ella y se revierte sobre ella”.

³⁶ La diferencia es, por supuesto, que en la burbuja el flujo es en una sola dirección, mientras que en el ciclo de Proclo la energía fluye en ambos sentidos, avanzando y retrocediendo. A este respecto, la imagen de la circulación sanguínea sería más adecuada.

A modo de analogía, todo nuestro mundo es una “burbuja” que puede parecer estable y firme a primera vista y, sin embargo, estallaría y colapsaría de inmediato si los niveles superiores dejaran de bombear su energía en él. Por fortuna tal cosa nunca puede suceder, porque la energía fluye desde los niveles superiores como un subproducto espontáneo de su perfección. Sólo podría terminar si se perdiera la perfección, lo que para Proclo es impensable.

El ejemplo de una piedra es útil, pero no impecable totalmente. Una piedra parece más o menos inerte y podría hacernos pensar que Proclo ve el mundo como una manifestación pasiva de los niveles superiores. Así, el mundo se parecería a una película que transcurre viva y realista en la pantalla, aunque en realidad proviene por completo del proyector y no tiene actividad propia. Para Proclo, tal idea sería inaceptable, porque convertiría a los seres de nuestro mundo en marionetas pasivas. Su propia metáfora es la de un teatro, más bien, en el que se da el guion, pero los actores aún tienen que hacer todo lo posible para representarlo ellos mismos.³⁷ En este sentido, todos los seres de nuestro mundo están por siempre impulsados a imitar sus causas y a poner en práctica los principios formadores de los que proceden, porque sólo así se puede mantener cerrado el circuito de su ser y la energía utilizada en la actuación puede ser “reciclada”, fluyendo hacia abajo una vez más y manteniendo el mundo en marcha.

Significativamente, no es sólo a los humanos, sino al mundo en su totalidad, a lo que se aplica la metáfora del teatro. En opinión de Proclo, incluso las piedras necesitan esforzarse por preservar su forma, es decir, en todo momento necesitan imitar de manera activa el principio superior del que provienen. En el caso de una piedra, su “esfuerzo” es bastante básico, por supuesto, y nada visible.³⁸ El esfuerzo es mucho más evidente con las plantas. Éstas necesitan luchar por su existencia no sólo en el nivel del ser (es decir, su estructura química y forma externa), sino también en el de la vida, utilizando el movimiento para representar su patrón de comportamiento adecuado. Todo jardinero sabe cuánto esfuerzo son capaces de mostrar determinadas malas hierbas en este sentido y su incansable lucha en contra de los obstáculos que se les presentan. Según Proclo, esta lucha por la existencia es una consecuencia natural del deseo interminable de las plantas de volver a sus causas al imitarlas. El esfuerzo se vuelve aún más marcado con los humanos, que además del ser y la vida, también se esfuerzan por adquirir el conocimiento. Ni siquiera nuestra sed de conocimiento es incidental: es más bien un impulso esencial que ayuda a mantener nuestras almas en existencia. Proclo resume todos estos niveles de la siguiente manera (*ET* 39):

La conversión de toda cosa tiene que ver sólo con su ser, o bien con su vida, o incluso con su conocimiento. Y ello porque obtiene de su causa o sólo el ser, o la vida junto con el ser, o ha recibido de ella también la potencia cognoscitiva.

³⁷ Véase p. ej. Proclo, *In Tim.* II 305,7-15; *De dec. dub.* 60; Plotino, *Enn.* III 2, 17.

³⁸ Sin embargo, los geólogos dan por sentado que incluso los minerales “funcionan”, evolucionan y luchan por su lugar en el mundo, incluso si lo hacen lento y de una manera que para el observador casual es difícil de notar.

En cuanto sólo existe, efectúa una conversión relativa a su ser; en cuanto también vive, la conversión comprenderá también la vida; en cuanto también conoce, la conversión será también cognoscitiva. Y es que la conversión tiene efectivamente los mismos caracteres de la procesión y la medida de la conversión es establecida a partir de la medida de la procesión. Y el deseo en el caso de algunos seres está limitado al ámbito del ser mismo, al ser una aptitud volcada en la participación de las causas; en otros casos comprende la vida, al ser un movimiento hacia los seres superiores; y en otros es de tipo cognoscitivo, pues se trata de una aprehensión de la bondad de las causas.

Como podemos ver a partir de este pasaje, el principio básico que mantiene en marcha el ciclo de procesión y conversión es la “apetencia” (*orexis*). Como dice Proclo en *ET* 31, “todas las cosas desean el Bien, y cada una lo alcanza a través de la mediación de su propia causa próxima: por lo tanto, cada una tiene también apetencia de su propia causa... y el objeto principal de su apetencia es aquel sobre el cual se revierte”. Incluso las piedras tienen que desear su ser, de lo contrario se desvanecerían. El deseo es la fuerza motriz del universo, haciéndolo activo y dinámico.

El ciclo de procesión y conversión proporciona una elegante respuesta al problema del cuidado divino de los niveles inferiores antes descrito. Por un lado, el Uno actúa en nuestro mundo sin querer, dejando que su energía fluya hacia él sin preocuparse por su curso posterior. No obstante, la energía tiene una tendencia natural a revertirse hacia su fuente al imitarla. De esta manera, el Uno organiza de manera espontánea todos los niveles inferiores al ser un modelo y una causa teleológica de ellos, al igual que el motor inmóvil de Aristóteles al que todas las cosas se inclinan.³⁹ Los neoplatónicos combinan, así, el modelo teleológico aristotélico con su propio esquema emanacional, convirtiéndolo de esta manera en un concepto de verdad complejo y flexible. Todas las cosas apuntan al Bien porque proceden de él, cada procesión provoca de manera inevitable el deseo de revertir. Como resultado, los niveles superiores pueden tener nuestro mundo bajo su control sin prestarle ninguna atención consciente, volviéndose sólo hacia ellos mismos y hacia otros niveles superiores a ellos.

Al mismo tiempo, está claro que este tipo de cuidado providencial también da suficiente margen de libertad a los niveles inferiores, ya que en realidad depende de ellos cómo desean lograr su conversión con exactitud. Lo cierto es que en la mayoría de los casos esta posibilidad no se aprovecha. Para los neoplatónicos, todos los niveles, excepto los más inferiores, siguen siendo tan perfectos como para poder revertirse de la mejor manera posible, siendo su comportamiento del todo determinista. Es sólo a nivel material que la medida de imperfección crece demasiado, lo que resulta en fallas frecuentes para lograr la conversión de la mejor manera. Por tanto, nuestro mundo sólo está determinado en sus tendencias y apetencias básicas, dejando en gran medida en nuestras manos cómo logramos cumplirlos adecuadamente. Una consecuencia paradójica obvia de esta concepción es que la facultad de *decisión* no es más que una

³⁹ Aristóteles, *Met.* XII 1074a37.

muestra de nuestra imperfección. Un ser perfecto no necesita decisión alguna, siendo siempre capaz de actuar de la mejor manera posible.

1.2.3. Niveles autoconstituidos

El modelo de realidad presentado hasta ahora se ha simplificado en varios aspectos, lo que lo hace imposible responder a una pregunta cosmológica fundamental: ¿cómo puede este proceso por completo automático de replicaciones espontáneas de todos los niveles llegar alguna vez a su fondo? ¿Qué garantiza que la emanación no sea eterna? Para responder a estas preguntas, necesitamos hacer nuestro esquema emanacional un poco más complicado.

En la exposición de Plotino el Intelecto se origina gracias al hecho de que la corriente de energía que procede del Uno detiene su progreso en algún momento, volviendo la mirada hacia su fuente. De esta manera se establece el circuito de permanecer, proceder y convertir, constituyendo la existencia del Intelecto. Sin embargo, si el Intelecto se convirtiera a su origen, nunca podría producir nada más. Como hemos visto, el poder de producir resulta de la plenitud y perfección desbordantes del productor. Si el Intelecto tuviera el objetivo de su actividad (es decir, todo su “bien”) fuera de sí mismo en el Uno, la verdadera perfección no le pertenecería, ya que verdaderamente perfecto significa ser auto-completo, teniendo el objetivo de la propia actividad dentro de uno mismo en cierto sentido. En opinión de los neoplatónicos, la perfección implica al menos una medida relativa de autosuficiencia. En nuestro mundo no hay nada perfecto en absoluto, porque todas las cosas dependen de sus causas superiores, anhelándolas para siempre. El Intelecto también depende del Uno, pero al mismo tiempo posee una cierta medida de autonomía. Como nosotros, tiene el verdadero Bien fuera de sí mismo; sin embargo, a diferencia de nosotros, tiene dentro de sí mismo una especie de bien derivado, que lo desea y lo alcanza por siempre. Como resultado, el intelecto no sólo mira con anhelo al Uno, sino que también se contempla a sí mismo.

En otras palabras, el nivel de Intelecto se constituye no sólo en que la corriente de energía proveniente del Uno que se revierte a su fuente en algún momento, sino también en que en este punto más bajo del ciclo se establece otro ciclo más pequeño, uno de procesión y conversión del Intelecto desde y hacia sí mismo. Por eso participa de la perfección y, por tanto, de la capacidad de producir niveles inferiores (fig. 1). La idea de procesión y conversión del intelecto desde y hacia sí mismo ya se puede localizar en Plotino, quien en *Enn.* VI 7.35 lo expresa por medio de una idea impactante: al mirar hacia atrás al Uno, el Intelecto tiene la mirada de quien está “enamorado” y “ebrio de néctar”, pues en esta mirada se vuelve hacia algo que trasciende su comprensión.⁴⁰ El intelecto está en esencia ligado a la forma, pero el Uno está más allá de toda forma, y no es sorprendente que su vista haga que el Intelecto se sienta mareado. Cuando se mira a sí mismo y sus a Formas, por otro lado, el Intelecto tiene

⁴⁰ Véase Plotinus *Enn.* VI 7, 16.13-14: “Pero aún no era Intelecto cuando lo miró [sc. el Uno], pero parecía poco intelectual”. La imagen de estar ebrio de néctar proviene del mito del nacimiento de Eros en *El banquete* de Platón 203b.

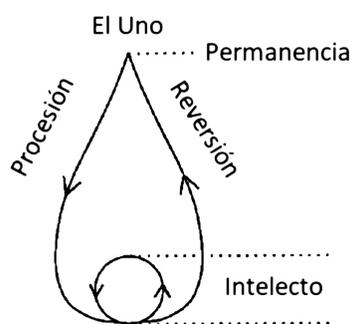


Figura 3: Dos ciclos de procesión y reversión

la mirada de alguien que está “sobrio” y “en su sano juicio”. Es sólo a través de esta mirada mesurada que se establece el Intelecto como una hipóstasis autónoma. Aun así, ambas miradas están inseparablemente vinculadas, ocurren al mismo tiempo y se complementan entre ellas. Proclo retoma esta concepción de Plotino pero, como de costumbre, la hace más sistemática. En su opinión, la conversión a sí misma no concierne sólo al Intelecto, sino a todos los niveles superiores en general (excepto al Uno, que no necesita revertirse a sí mismo debido a su perfecta unidad). Todos ellos son capaces de encontrar su bien relativo en sí mismos, logrando así una especie de autonomía. En la terminología de Proclo, tales niveles están “constituidos en sí mismos” o “auto-constituidos”, (*authypostata*)⁴¹:

*Todo aquello que se autoconstituye tiene la facultad de volverse hacia sí mismo. Si, en efecto, procede desde sí mismo, efectuará hacia sí mismo también su conversión, pues el punto desde donde tiene su origen la procesión para cada ser, es el punto al que se dirige la correspondiente conversión. Porque si sólo procediera desde sí mismo sin efectuar una conversión en dirección hacia sí mismo, entonces no desearía ya a su propio bien, un bien que puede procurarse a sí mismo. Toda causa puede dar a lo que se sigue de ella, junto al ser del que ella es dispensadora, también el bien que con ese mismo ser esta unido, de tal manera que se produce una autodonación. Este es, pues, el bien propio del ser que se autoconstituye. Pero no aspirara a él el ser que no se vuelve hacia sí mismo; si no aspira a él, tampoco lo podría obtener y, no obteniéndolo, sería imperfecto y no autosuficiente. Ahora bien, si hay algo que tiene la propiedad de ser autosuficiente y perfecto, ese es principalmente el ser autoconstituyente. En consecuencia, obtendrá aquello que le es propio, lo deseará y se volverá hacia ello.*⁴²

⁴¹ Para una exposición detallada de este concepto, véase Proclo, *ET* 40-51; cf. Steel 2006. Para un trasfondo histórico de la doctrina, véase Whittaker 1975.

⁴² Proclo, *ET* 42.203b.

En efecto, la “autoconstitución” es una característica poderosa, ya que implica que el nivel en cuestión crea todas sus características específicas por sí mismo, sin tenerlas como “prestadas” de los niveles superiores. En este sentido es “autoproductivo”, ya que procede de sí mismo a sí mismo (*ET* 41, 7-8). Esto no quiere decir, por supuesto, que el nivel sea del todo independiente de sus superiores. El intelecto recibe todo su poder y energía del Uno, pero *qua Intellect* se constituye a sí mismo por su propia autorreflexión. En general, podemos decir que cada nivel superior se establece a sí mismo en cuanto a su modo específico de existencia, mientras que depende de sus anteriores en todos los demás aspectos que no son sus creaciones únicas. En este sentido, por ejemplo, el intelecto depende del Uno en cuanto a su unidad, constituyéndose en cuanto a su ser articulado en formas.

Es debido a su autoconstitución que los niveles superiores alcanzan la perfección, siendo capaces de producir más niveles secundarios. Este proceso sólo se detiene en el nivel de la materia, que ya no está autoconstituida, siendo totalmente dependiente de hipóstasis superiores. Proclo resume toda la jerarquía de la siguiente manera (*In Tim.* I 232.11-18):

El Uno es, por tanto, superior a toda autoconstitución, porque tiene que trascender toda multiplicidad. El Ser Eterno ya está autoconstituido⁴³, pero tiene su capacidad de constituirse directamente del Uno. Todos los niveles subsiguientes están autoconstituidos y constituidos por alguna otra causa productiva. Este es también el estado de nuestra alma. Los últimos términos, por otro lado, proceden hacia el ser desde alguna causa superior, pero ya no están autoconstituidos (*authypostata*), siendo más bien no constituidos (*anhypostata*).

¿Por qué la materia es “no constituida”? De manera simplificada podemos decir que la perfección y autonomía de cada nivel está ligada a su medida de unidad. El Uno es supremamente perfecto, representa la unidad absoluta (por eso no es autoconstituido: pues la autoconstitución implica procesión y conversión desde y hacia sí mismo, implicando así una especie de multiplicidad). Con todos los niveles posteriores hasta la naturaleza, vemos un aumento que siempre crece de pluralidad y diferenciación; sin embargo, todos conservan todavía alguna unidad esencial. Dentro del Intelecto, por ejemplo, encontramos una pluralidad de Formas, e incluso una multiplicidad de intelectos particulares, pero en el fondo todos están unificados. Proclo está convencido de que cada nivel superior tiene una cumbre “monádica” que unifica todos los aspectos múltiples de este nivel y representa su núcleo puro y unificado, su “mónada”. Es debido a este núcleo que cada uno de estos niveles puede revertirse a sí mismo. El esquema emanacional básico se puede delinear como en la figura 2.

A nivel de la materia, las cosas cambian fundamentalmente. Para entender cómo, necesitamos formarnos al menos una idea básica sobre qué es la materia. El proceso emanacional neoplatónico, por lo general, puede describirse como un desarrollo

⁴³ En la metafísica de Proclo, el Ser es el nivel más alto del Intelecto. Véase más adelante, cap. 2.3.2.

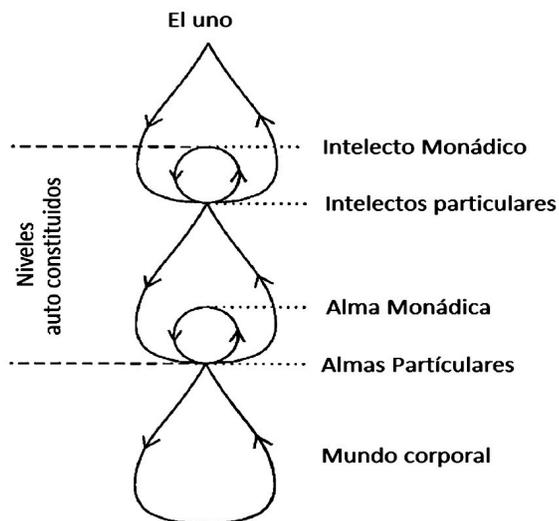


Figura 4: Procesión y reversión de hipóstasis autoconstituidas

gradual desde la unidad total hasta grados cada vez más altos de diferenciación. En el nivel del Intelecto, la medida de la unidad es todavía alta en extremo, ya que está situada fuera del tiempo y del espacio, todas las Formas están contenidas como en un solo punto, cada una reflejando a todas las demás. Con el Alma la diferenciación es mayor, pues es aquí donde vemos aparecer la categoría importante del *tiempo*, concebida como un movimiento discursivo de un estado psíquico a otro. Sin embargo, este movimiento es cíclico y, en este sentido, todavía está muy unificado. El Alma alcanza la perfección al ser capaz de abarcar todas las formas existentes, desplegándolas en el eje del tiempo. En efecto, aunque todas las formas (llamadas *logoi* o “principios de razón formativa” en esta etapa discursiva) no pueden coexistir, a cada una de ellas se le da la oportunidad de una manifestación completa.

A nivel de la materia, la situación se complica aún más por la aparición del espacio como otro factor crucial. No es que debamos identificar la materia con el espacio puro y simple. Es más bien un principio de *espacialidad* y *extensión*. Es ese aspecto de la realidad el que hace que las formas sean tridimensionales, convirtiéndolas en cuerpos. Por inocente que parezca, desde la perspectiva neoplatónica es justo la extensión la fuente de graves problemas ontológicos, creando las condiciones para el mayor grado de diferenciación posible, volviendo así la correcta manifestación de las formas

más que difícil. En el nivel de la materia, cada forma está restringida por un espacio tridimensional que la obliga a asumir un solo lugar, sin permitir que se superponga con otros cuerpos.⁴⁴ Como resultado, surge una gran tensión entre todos los cuerpos, cada uno deseando ocupar el lugar del otro. Las formas que coexisten manera armónica en niveles superiores entran en conflicto aquí, forzándose unas a otras (*In Parm.* 739.27-740.5):

Los contrarios en la materia son destructivos y se ceden unos a otros desde su receptáculo común, y lo que ocupa uno no puede participar del otro. Un objeto blanco no se vuelve negro excepto por la destrucción del blanco, ni lo cálido se enfría sin la desaparición del calor.

Como dice Proclo en otra parte (*In Parm.* 843.17-18), la materia “acepta diferentes principios de formación (*logoi*) en diferentes momentos, porque, aunque desea disfrutarlos todos, no es capaz de participar de todos ellos al mismo tiempo”. Si las formas se van a realizar en el espacio, nuestro mundo material necesita cambiar de manera continua, nuevas formas naciendo y las viejas pereciendo. Aun así, las formas resultantes son muy confusas e inestables.

Al analizar este principio de extensión, los neoplatónicos han llegado a ver a la materia como un medio por completo indefinido que no tiene cualidades en sí misma; es totalmente pasiva y amorfa. En consecuencia, la materia se opone a las formas, siendo justo ese aspecto de la realidad que es responsable de los problemas de su realización.⁴⁵ Según esta concepción, un cuerpo consiste en una unión de forma y materia. La Forma viene de arriba, garantizando todas las características particulares y cualidades que puede tener un cuerpo. La Materia, por otro lado, es la causa de todas las imperfecciones que pueden surgir en estas características y cualidades particulares. La Materia es la razón por la cual la forma sólo puede realizarse aproximadamente en este mundo corpóreo nuestro.

Para nosotros es crucial el hecho de que la espacialidad corporal siempre implica una *separación* insuperable de las partes corporales. Aunque todos los cuerpos juntos forman el cosmos, no existe un “Cuerpo monádico” al que todos los cuerpos particulares puedan revertirse. El cosmos es una unidad en el sentido fuerte del término con respecto a su alma cósmica, pero sin duda no con respecto a su corporeidad. Proclo explica este punto en *ET* 15:

⁴⁴ Es cierto que Proclo sabe de la existencia de un tipo de espacialidad que está libre de tales problemas, a saber, el espacio geométrico de la imaginación que nos permite pensar en varios objetos geométricos tridimensionales que ocupan el mismo espacio. Este tipo de espacialidad es un prototipo ideal de la espacialidad del mundo corpóreo y, por tanto, Proclo se refiere a él como “materia inteligible”, *hylē noētē*.

⁴⁵ “Responsabilidad” sólo se entiende metafóricamente, ya que Proclo (a diferencia de Plotino) niega categóricamente que se pueda culpar a la materia por causar el mal, excepto sin darse cuenta.

Todo aquello que tiene la propiedad de volverse hacia sí mismo es incorpóreo. Ningún cuerpo es capaz por naturaleza de volverse hacia sí mismo. En efecto, si aquello que vuelve a algo está conectado a esa cosa a la cual retorna, es evidente que también las partes del cuerpo se congregarán todas con todas aquellas partes del cuerpo que ha efectuado el proceso de retorno hacia sí mismo; y ello en tanto que por «volverse hacia sí mismo» se entendía lo siguiente: que dos seres se convertirán en una unidad, el ser que ha efectuado el proceso de conversión y aquel al cual se ha convertido. Pero esto es imposible en un cuerpo y, en general, en todos los seres divisibles: aquello que es divisible no puede en su totalidad conectarse consigo mismo en su totalidad a causa de la separación de las partes, ya que cada una de ellas tiene una sede propia distinta de las otras. En consecuencia, ningún cuerpo por naturaleza puede volverse hacia sí mismo, tal como una totalidad efectúa el proceso de retorno a una totalidad. Si hay algo que en alguna medida es capaz de volverse hacia sí mismo, eso es incorpóreo y carece de partes.

Lo que esto significa, en efecto, es que nuestro mundo nunca puede encontrar su bien dentro de sí mismo, siendo del todo dependiente de los niveles superiores y no posee independencia. Los niveles superiores, por el contrario, poseen al menos una independencia relativa, comportándose como sistemas equilibrados y auto-cerrados. Al final, estos también dependen de principios superiores, por supuesto, pero realizan su dependencia justo a través de su autonomía. En otras palabras, su autonomía es la mejor forma de imitar la perfección de los niveles superiores.

De esta manera, los neoplatónicos pueden explicar por qué el mundo material tiene que existir en primer lugar. A primera vista podría parecer que la existencia de la materia conlleva más problemas que beneficios, y que el universo habría sido mucho más perfecto si el proceso emanacional tan sólo se detuviera en el nivel del Alma. En realidad, sin embargo, una terminación tan temprana del proceso de creación no habría sido posible. El Alma aún es demasiado perfecta, siendo capaz de revertirse hacia sí misma. Por esta razón, el efecto de “desbordamiento” tiene que volver a producirse: la perfección relativa del Alma debe dar lugar a algo inferior. La emanación sólo puede detenerse en un nivel que ya no es capaz de autoconversión, es decir, en el nivel de la materia. Sólo aquí la imperfección se vuelve tan enorme que no produce nada más, la procesión multicapa de la realidad al fin toca fondo.⁴⁶

La absoluta imperfección e indeterminación de la materia ayuda a explicar por qué en los esquemas neoplatónicos el plano de nuestro mundo está representado con frecuencia no por la materia sino, de forma sorprendente, por la Naturaleza. Aunque nuestro mundo está definido antes que todo por su materialidad, todo lo que es comprensible en él no proviene de la materia, sino del Alma, o para ser más exactos, de la derivación más inferior del Alma que entra en la materia y le da forma. Esta emanación más inferior del Alma inmersa en la materia ya ha sido designada como

⁴⁶ Véase Plotino, *Enn.* II 9, 8,21-5; I 8, 7.17-23. Cf. Proclo, *De mal.* 7.

Naturaleza por Plotino, quien a menudo la trata como una hipóstasis casi independiente.⁴⁷ Proclo sigue los pasos de Plotino, pero en su amor por las distinciones claras ya no considera a la Naturaleza como un aspecto del Alma, tratándola más bien como una hipóstasis independiente, aunque una cuyo estado es más bien paradójico, ya que no se autoconstituye en el sentido estricto de la palabra, siendo inseparable de los cuerpos e incapaz de revertirse de regreso a sí misma.⁴⁸ Como resultado, la Naturaleza a veces puede representar el mundo corpóreo en general, siendo su único componente que todavía puede compararse con los niveles superiores. Estrictamente hablando, la materia no es una hipóstasis en absoluto, carece de un fundamento ontológico real y es “no constituida” (*anhypostatos*). La materia es más bien un nombre que usamos para el punto más bajo en el fondo de las cosas, ayudándonos a definir el rango de la realidad, pero sin tener una “extensión” como tal. Lo que hace de nuestro mundo material un “algo” tangible es, en efecto, la Naturaleza, siendo la fuente de todas las formas que junto con la materia forman los cuerpos. Es así, por tanto, comprensible que represente nuestro mundo en todos los modelos jerárquicos que necesitan tratar la realidad corporal como algo sustancial.

1.2.4. El Límite y lo Ilimitado

En las secciones anteriores hemos estado describiendo la tríada de permanencia - procesión - conversión en particular como una formalización de la concepción de la emanación según Plotino. Las percepciones de Plotino son sin duda una de las raíces cruciales de la metafísica de Proclo, pero no concuerdan con ella en todos los aspectos. Los neoplatónicos orientales siguen a Plotino en muchos puntos, pero también transforman su metafísica, enfatizando algunos puntos y alterando otros. Un cambio de este tipo también se puede localizar en su modelo de emanación.⁴⁹

Como ya sabemos, Plotino ve el comienzo de cada emanación en un flujo de energía ilimitada que proviene del nivel superior y se convierte de manera diferente a él. Debido al “efecto de vacío”, esta corriente de energía se da la vuelta por sí misma en una determinada etapa, mirando hacia su fuente mientras se contempla a sí misma. Como resultado, se forma, domesticando su ilimitación mediante una estructura clara. El primer flujo ilimitado es una potencialidad no estructurada, que representa una especie de “sustrato” indeterminado de la nueva hipóstasis. Por esta razón, Plotino habla de ella de forma esporádica como “materia inteligible”.⁵⁰ Así como la materia de nuestro mundo corporal, la materia inteligible es una potencia pura, pero una potencia

⁴⁷ Véase Armstrong 1967b: 254-5; Rist 1967: 92- 3.

⁴⁸ Proclo, *In Tim.* I 10,19; 12.28. La discusión más completa de la naturaleza se encuentra en Proclo, *In Tim.* I 9.31-12.25. Ver en detalle Martijn 2010.

⁴⁹ Van Riel 2001 analiza en detalle el cambio (aunque no lo sigo en todos los puntos, ya que considero que algunas de las oposiciones que postula entre Proclo y Plotino son demasiado extremas). Cf. el relato mucho más impresionante de Trouillard 1972: 69-89.

⁵⁰ Plotino, *Enn.* II 4, 15,17-20; II 5, 3. Cf. Rist 1962; Bussanich 1988: 118-20. En el pensamiento de Proclo, “materia inteligible” significa una cosa diferente: se refiere a objetos geométricos en nuestra imaginación que están libres de materia sensible pero aún tienen un carácter espacial, teniendo así una materia inteligible como sustrato.

en el sentido de una potencialidad creativa. En este sentido, Plotino sigue (pero reinterpretando) a Aristóteles, quien en su *Metafísica* introduce una distinción entre potencia pasiva, es decir, “una potencia por ser afectada de manera pasiva”, y potencia activa “de la que viene el cambio de estado provocado desde el exterior hacia el sujeto pasivo”.⁵¹ La materia inteligible es una potencia que, en pocas palabras, contiene toda la realidad y tiene la capacidad de realizarla de forma creativa, lo que hace a perpetuidad en el proceso de emanación. En niveles superiores, la potencia (*dynamis*) y la realización (*energeia*) van de la mano, la materia inteligible se forma por completo todo el tiempo, sin necesidad de impulso externo para su realización (*Enn.* II 5, 3). El Intelecto surge en el sentido de que la potencia ilimitada que brota del Uno se torna tanto hacia su fuente como hacia sí misma, se estructura y se establece así como una hipótesis independiente, haciéndolo por completo por sí misma sin necesidad del incentivo de su causa generativa.

Las cosas son muy diferentes a nivel de nuestro mundo. Su comienzo sigue el mismo patrón de siempre: el nivel más bajo del Alma (es decir, la Naturaleza) se desborda en su plenitud, dando lugar a una corriente ilimitada de energía potencial. Sin embargo, la Naturaleza ya está demasiado lejos del primer principio, y su flujo sólo es débil e imperfecto. En la potencia que está saliendo de la Naturaleza se ha agotado toda la creatividad, no quedando nada más que pasividad e indefinición absolutas (*Enn.* III 4, 1.8-14):

Así como todo lo que se produjo antes de esto se produjo sin forma, pero se formó al tornarse hacia su productor y siendo, por así decirlo, criado hasta la madurez por él, así también aquí, lo que se produce ya no es una forma del alma (porque no está vivo) sino indefinición absoluta. Porque incluso si hay indefinición en las cosas que le anteceden, es sin embargo indefinición dentro de la forma; la cosa no es del todo indefinida sino sólo en relación a su perfección; pero lo que estamos tratando ahora es indefinido en absoluto.

La materia de nuestro mundo ya no es capaz de tornarse hacia su fuente por sí misma, siendo del todo dependiente del cuidado formativo del alma. Es una potencia pasiva pura y simple. Si bien es una “base” potencial para todas las formas corporales, no contribuye en absoluto a su formación, lo que hace que la creación de formas sólo sea más complicada. Todo lo que es hermoso en nuestro mundo es un logro del alma. Plotino ve la materia como una privación total, deformando formas e impidiendo su plena realización.⁵²

⁵¹ Aristóteles, *Met.* IX 1046a11-13. Plotino no usa la terminología de Aristóteles, designando la potencia activa sólo como “potencia” (*dynamis*) mientras que la pasiva como “existencia potencial” (*to dynamei*); véase *Enn.* II 5, 3.22. Proclo, por otro lado, habla de potencia activa y pasiva; ver p. ej. *In Alc.* 122.8-10: “Porque la potencia es de dos clases: una es activa, la otra pasiva (*hē men tou poiountos, hē de tou paschontos*), siendo la primera la madre de la actividad, la segunda el receptáculo de la perfección”. Véase en detalle Steel 1996.

⁵² Véase O'Brien 1999: 67-9. Para la diferencia entre Plotino y Proclo, ver van Riel 2001; Opsomer 2001.

Los neoplatónicos tardíos retoman estas ideas, pero las modifican un tanto. Ellos también ven la formación de lo ilimitado como la base del proceso de emanación, empero lo formalizan de una manera que hace que todos los niveles de emanación dependan mucho más del Uno, incluido el nivel crucial de la materia. En el corazón de toda existencia, Proclo ve la cooperación de dos principios: el Límite (*peras*) y lo Ilimitado (*apeiria*). En esto se basa en el *Filebo* de Platón, así como en la polaridad neopitagórica de Mónada y la Díada indefinida, que también fue prominente en la Antigua Academia y parece haber sido parte de las doctrinas no escritas de Platón.⁵³ Para Proclo, el Límite y lo Ilimitado representan una especie de “interfaz” básica entre el Uno y los niveles inferiores. En el Uno aún no se distinguen como tal, estando preabrazados en él de manera unitaria; pero cuando una palanca inferior intenta relacionarse con el Uno, sólo puede hacerlo a través de su prisma. Según Proclo, el Uno es del todo incomprensible y trascendente en sí mismo, y si hablamos de él, no hablamos en realidad de ese primer principio insondable, sino de su primera imagen relativamente comprensible que ya está delimitada de alguna manera. Esta “imagen” es idéntica al Límite que “determina y define cada entidad, constituyéndola dentro de sus límites adecuados” (*In Crat.* 42.3-4). No obstante, el Límite siempre está vinculado a lo Ilimitado (*PT III 8*, 31.18-32.7):

Si este Uno [comprensible] va a causar y producir el ser, necesita contener una potencia capaz de generarlo. Porque toda causa produce en base a su potencia que se encuentra entre la causa y el efecto, siendo una procesión y como si fuera una extensión de la primera, y una causa generadora antepuesta a la segunda... Este Uno que precede a la potencia, siendo el primero en ser establecido por la causa no participada e incognoscible de todas las cosas [es decir, por el Uno Supremo verdadero], es lo que Sócrates llama “Límite” en el *Filebo* (23c9-10), mientras que la potencia que genera todas las cosas ha sido designada por él como “lo Ilimitado”. Porque él dice: “Hemos dicho en alguna parte que Dios ha mostrado las cosas existentes en un sentido como límite, mientras que en otro como lo ilimitado”.

Todo lo que existe debe depender de estos dos principios primarios: debe ser limitado mientras que posee una potencia indefinida. Proclo identifica el límite con el resto del efecto en su causa, es decir, con ese aspecto en el que cada efecto se asemeja a su causa y es idéntico a ella. Lo ilimitado corresponde a la etapa de procesión en la que el efecto se aparta de su causa (*PT III 8*, 32.19-28):

Porque toda totalidad y toda unificación y comunión de las cosas existentes y todas las medidas divinas dependen del primer Límite, mientras que toda diferenciación y producción generativa y procesión a la pluralidad es provocada por esa Ilimitación más básica. En consecuencia, cuando decimos que cada entidad divina permanece y procede, sin duda coincidiremos incluso aquí en relacionar su permanencia estable con el Límite, mientras que su procesión, con lo Ilimitado. Y cada

⁵³ Véase Dillon 2003:17-20.

entidad contiene tanto una unidad como una pluralidad en sí misma: la unidad está vinculada al Límite, la pluralidad a lo Ilimitado.

La etapa de conversión corresponde a una “mezcla” (*mikton*) de límite e ilimitado.⁵⁴ En el proceso de conversión cada entidad mantiene su diferencia mientras se relaciona con su causa y se vuelve como ella. El límite y lo ilimitado se unen así, constituyendo la existencia de cada una de las cosas. Todo lo que existe hasta los niveles más bajos consiste en el límite y lo ilimitado. Como era de esperar, ambos principios asumen formas cada vez menos perfectas a medida que descienden en la escala de las cosas, pero nunca pierden sus propiedades distintivas (*PT* III 8, 33.7-34.5):

También el Intelecto es una ramificación del Límite, en la medida en que está unificado y es completo, y en la medida en que contiene las medidas paradigmáticas de todas las cosas; pero en la medida en que produce todas las cosas de manera perpetua y durante toda la eternidad las provee todas a la vez con el ser debido a su propia potencia inagotable, a ese grado es engendrado por lo Ilimitado. Y de manera similar, el Alma cae en la esfera causal del Límite en el sentido de que establece límites firmes a sus propios movimientos, midiendo su vida por circulaciones y retornos cíclicos; pero en el sentido en que nunca deja de moverse, haciendo del final de cada uno de sus ciclos el comienzo de un nuevo período de vida, cae bajo el dominio de lo Ilimitado. . . Y lo mismo se aplica a todo devenir: en la medida en que se compone de especies bien delimitadas y siempre inmutables, y en la medida en que sigue un ciclo que imita la rotación de los cielos, se asemeja al Límite; pero con respecto a la variedad y el intercambio incesante de todas las cosas particulares que llegan a ser y al elemento de “más o menos”⁵⁵ en su participación en las Formas, es una imagen de lo Ilimitado. Además, todo lo natural que llega a existir se parece al Límite en su forma, pero a lo Ilimitado en su materia, siendo estas las manifestaciones más remotas de los dos principios; es hasta aquí han avanzado ambos principios en su creatividad.

En ciertos aspectos, la concepción de Proclo no es más que una elaboración de la de Plotino, y en los niveles superiores de la realidad difiere poco de ella. Para Proclo, lo ilimitado corresponde a la procesión y está así subordinado al límite en un sentido, siendo menos perfecto.⁵⁶, al igual que el flujo ilimitado de “materia inteligible” con Plotino. Sin embargo, al mismo tiempo, ambos filósofos están de acuerdo en que el límite y lo ilimitado se complementan y no pueden existir separados. Como dice Plotino, en el mundo inteligible, la materia y la forma “no están separadas excepto

⁵⁴ Para más sobre esta etapa véase *PT* III 9.

⁵⁵ Para el elemento de “más o menos” (es decir, la relatividad mutua de los opuestos como el frío-húmedo que sólo admite grados y nunca puede tener valores absolutos) como perteneciente a la clase de lo ilimitado, véase Platón, *Phlb.* 24a-25a.

⁵⁶ Ver *PT* III 8, 32.28-32.2: “Y en general es cierto para cada oposición dentro de las clases de dioses que el polo superior está relacionado con el Límite, mientras que el menos perfecto con lo Ilimitado”.

por la abstracción racional”⁵⁷ No obstante, la diferencia entre los dos neoplatónicos se muestra con claridad en el reino del mundo sensible. Para Plotino, hay una diferencia fundamental entre la materia inteligible y la materia de nuestro mundo (*Enn.* II 4, 15-22-3): “Se diferencian como el arquetipo difiere de la imagen... que ha escapado del ser y de la verdad”. La potencia pasiva de la materia no es más que una caricatura de la potencia activa de los niveles superiores, ofreciendo resistencia a las formas. Es significativo que Plotino considere a la materia como la principal fuente del mal.

Proclo es muy consciente de que la materia corpórea es potencia en el sentido menos perfecto del término⁵⁸, pero se niega a establecer una distinción radical entre ella y los grados superiores de potencia, esforzándose por suavizar la transición entre ellos tanto como sea posible.⁵⁹ Puede hacerlo gracias a la oposición aristotélica antes esbozada entre potencia activa y pasiva. Él percibe al Ilimitado primordial como una potencia activa absoluta, que es “perfecta” en el sentido de que es capaz de realizarse tanto a sí mismo como a todas las demás cosas. La materia, en cambio, es una potencia pasiva pura (como lo es para Plotino), que es “imperfecta” en el sentido de que depende por completo para su realización de alguna causa subordinada en la que participa.⁶⁰ Sin embargo, si para Plotino esta potencia pasiva no era más que una copia fallida de la activa, Proclo la considera de una manera más neutral y no la limita al mundo corporal. En su opinión, la cooperación de las dos potencias está en juego en toda participación, que siempre consiste en una relación de dos términos: uno inferior que participa y otro superior en el que se participa. Como ejemplo, podemos tomar de nuevo la piedra, el mármol, por ejemplo. Éste participa en la Forma de mármol, que tiene su esencia de mármol desde sí mismo, estando listo en su potencia activa para impartirla sobre algo inferior. En la práctica, no lo imparte a todo, sino sólo a lo que tiene una “aptitud” adecuada (*epitēdeiotēs*) para participar en él (*ET* 39.9-10), es decir, a aquello que es en sí mismo mármol en potencia (pasiva). La forma del mármol es capaz de realizar esta potencia, el resultado es una pieza física de mármol. Es importante que Proclo conceptualice la potencia pasiva del término participante como su “apetencia” (*orexis*) para la realización de su potencialidad (*In Parm.* 842.12-20):

En consecuencia, debemos afirmar que la causa de esta participación es, por un lado, la potencia activa de las mismas Formas divinas primordiales y, por otro lado, la apetencia de los seres que se configuran de acuerdo con ellas y que participan en la actividad formativa que procede de ellos. Porque la acción creativa de las Formas no es suficiente para generar participación; en todo caso, aunque estas Formas están en todas partes en el mismo grado, no todas las cosas participan por

⁵⁷ Plotino, *Enn.* II 5, 3,16. Proclo respalda la concepción de Plotino en *PT* III 10, 39.24-40.4, aunque enfatiza que sólo puede estar de acuerdo con él si “materia inteligible” se interpreta como “potencia” (que sin duda es justo como Plotino la entiende en II 5, 3), y no como “algún tipo de naturaleza informe, informe e indefinida” que necesitaría ser impresa por la forma. Esto parece haber sido pasado por alto por van Riel (2001), quien postula una oposición demasiado áspera entre Proclo y Plotino.

⁵⁸ Proclo, *PT* III 8, 34.7-11, y en mayor detalle III 10.

⁵⁹ Cfr. su larga discusión sobre el origen de la materia en *In Tim.* I 384.16-387.5.

⁶⁰ Proclo, *ET* 78. Véase el excelente análisis de Steel 1996.

igual en ellas; tampoco es adecuada la apetencia de los seres que participan sin su actividad creadora. Porque el deseo por sí mismo es imperfecto; son los factores generadores perfectos que lideran el proceso de dar forma.

Lo esencial para nosotros es que este patrón también tiene que aplicarse a los niveles superiores, donde también tiene lugar la participación, p. ej. cuando el Alma participa en el Intelecto. Incluso aquí, el nivel inferior necesita anhelar al superior, siendo menos perfecto en este sentido en relación con él, y teniendo así un cierto grado de potencia pasiva que es incapaz de realizarse por sí mismo.⁶¹ En comparación con el mundo material, el grado de pasividad es de forma considerable más bajo, por supuesto, porque los niveles superiores, además de derivarse del Uno, también están autoconstituidos y, por ende, son en cierta medida capaces de autorrealizarse. En este sentido, en efecto, poseen una potencia activa, porque, en palabras de Dodds (1933: 224), una entidad es autoconstituida en el sentido de que “determina la potencialidad particular en la que se realizará”. Sin embargo, los niveles autoconstituidos sólo se realizan en ese modo de existencia que les es típico, surgiendo como algo nuevo en su nivel. En este sentido, el alma, por ejemplo, realiza su propia racionalidad discursiva por sí misma, mientras sigue dependiendo de sus predecesores en muchos otros aspectos (como en su ser o unidad) y, por lo tanto, en apariencia posee un grado de potencia pasiva.

Es obvio que la potencia pasiva crecerá con la distancia de cada nivel del Uno, porque cuanto más bajo se encuentre, más niveles anteriores habrá de los que depender. La potencia activa, por otro lado, disminuirá de forma gradual, ya que el número de niveles inferiores producidos por ese nivel será menor de manera progresiva.⁶² La suma total de potencia activa y pasiva con seguridad siempre será infinita, pero la diferencia estará en la marca divisoria imaginaria que especifica el grado de ambas potencias. En el punto más alto de la escala, la potencia activa será infinita y la potencia pasiva inexistente, porque el Uno genera todo, sin depender de nada. En el punto más bajo, la potencia activa será cero (la materia no produce nada) y la potencia activa será infinita (la materia depende de sus predecesores en todos los aspectos, sin ser capaz de autorrealización).

Si bien Proclo en realidad nunca usa el modelo descriptivo que acabo de esbozar, se acerca a él en el *Comentario del Timeo* cuando comenta sobre la constitución del Alma en el *Timeo* de la siguiente manera (II 138.6-14)⁶³:

⁶¹ Proclo nunca dice esto explícitamente, pero si llevamos sus pensamientos dispersos a sus conclusiones, esta interpretación parece inevitable. Cf. Gersh 1973: 41-8.

⁶² Proclo, *ET* 60-2; ver p. ej. *ET* 61.1-5: “Todo poder (*dynamis*) es mayor si es no dividido, menos si es dividido. Porque si es dividido, procede a la multiplicidad; y si es así, se vuelve más alejado del Uno; y si es así, será menos poderoso, en la proporción en que se aleje de Aquel que lo contiene en la unidad”.

⁶³ Para el contexto más amplio del pasaje, véase MacIsaac 2001a: 132-52.

Toda existencia, potencia y actividad⁶⁴ se deriva tanto del Límite como de lo Ilimitado, y tiene la forma o del Límite (*peratoeidēs*) o la forma de lo Ilimitado (*apeiroeidēs*), o no es más uno que otra. Por esta razón, se dice que todo lo que está en el reino del Intelecto es límite y es lo mismo hasta tal punto que uno puede preguntarse si también hay alguna diferencia en él; y de igual manera se dice que está en reposo a tal grado que uno puede dudar si también hay algún movimiento intelectual en él. Y se dice que todas las cosas corporales son amigas de lo ilimitado. Por otra parte, se dice que las Almas manifiestan al mismo tiempo pluralidad y unidad, reposo y movimiento.

La descripción que se presenta aquí es menos precisa que la que he ofrecido antes, pero equivalen. El grado en que una potencia es pasiva o activa corresponde justo al grado en que lo ilimitado domina el límite o está dominado por él. La proporción real de límite y lo ilimitado es la misma en toda la jerarquía, pero lo que varía es la manera en que estos principios se comportan e interactúan. En el reino del Intelecto, la potencia de lo ilimitado siempre es capaz de autorrealización debido a que es “de la forma del Límite”. En el mundo corporal, la relación es al revés, de modo que sólo con dificultades el límite puede imprimir sus formas en la potencia pasiva de la materia.

En su concepción de la materia como potencia pasiva, Proclo está de acuerdo con Plotino, pero a diferencia de él, se niega a ver una ruptura radical entre la materia y los niveles superiores, imaginando una transición más bien gradual. Más que ser una caricatura deplorable de la potencia activa de principios superiores, la potencia pasiva de la materia parece ser una forma extrema de algo que en formas más moderadas también se encuentra en planos superiores de la realidad. Además, es significativo que Proclo interprete la potencia pasiva como apetencia. De ello se deduce que la materia nunca puede ser el principio del mal, pues anhela formas, siempre queriendo ser llenada por ellas.⁶⁵ El hecho de que sólo sea capaz de hacer esto hasta cierto punto, no es en realidad culpa suya. Como resultado, Proclo logra asegurar para la materia un modo de existencia relativamente digno, incluso llamándolo “un bien de algún tipo”.⁶⁶ Es notable que al hacerlo se base más o menos en los mismos principios básicos que Plotino; sin embargo, los une de una manera diferente, logrando un efecto de cosmovisión que es por completo diferente.

(Continúa en el número próximo)

⁶⁴ La tríada existencia (*hyparxis*), potencia (*dynamis*) y actividad (*energeia*) es otra forma que Proclo usa a menudo para describir una entidad en sus tres aspectos de permanecer, proceder y revertirse a sí misma. Cf. Siorvanes 1996: 109-10.

⁶⁵ Véase Proclo, *De mal.* 32,9-19; 36.25.

⁶⁶ Proclo, *In Tim.* I 385.15. Según Proclo, la materia no es “un bien incondicional” (*haplōs agathon*), porque en ese caso tendría que ser un objeto de deseo, que no lo es; sin embargo, es bueno en el sentido de haber sido producido “en aras del bien”, ya que sin él la realidad sería incompleta (*De mal.* 36-7).

Stoa

Vol. 14, no. 28, 2023, pp. 245-257

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.2023.28.2774>

Reseña

Heinämaa, S., Hartimo, M. e Illpo H. (eds.), 2022,

Contemporary Phenomenologies of Normativity.

Norms, Goals, and Values, Routledge, Nueva York/Londres

El tema de la normatividad ha tomado mayor presencia en la discusión académica en los últimos años. La idea que atraviesa todo el volumen es que la fenomenología ofrece un rango de aproximaciones relevantes e interesantes para esclarecer diferentes aspectos de la cuestión de la normatividad (pp. 7-8). El principal aporte de la fenomenología al debate sería su capacidad para hacer diferencias finas entre distintas experiencias normativas, que no se reducen a reglas o comandos, sino que abarcan metas, valores, además de tendencias e instintos pasivos (p. 4). El título de la obra ya muestra una clasificación propia de la fenomenología (husserliana) que sirve como premisa de todos los escritos del libro: la diferencia entre la normatividad de valores (esfera axiológica, actos emocionales) y la de metas (esfera práctica/ética en sentido estrecho, actos volitivos).

Para explorar esta diversidad de fenómenos, el libro se divide en tres partes, con cuatro artículos cada una. La primera parte, “*Basic Perspectives*” cubre las perspectivas fenomenológicas fundamentales sobre la normatividad, como las de Husserl y Heidegger; algunos conceptos básicos —como normas, metas, valores—, y el debate sobre las fuentes de la normatividad. En esta sección encontramos los siguientes textos: “*Varieties of Normativity. Norms, Goals, Values*”, de Sara Heinämaa (pp. 19-42); “*Methodological Atheism. An Essay in the Second-Person Phenomenology of Commitment*”, de Steven Crowell (pp. 43-65); “*What is Moral Normativity? A Phenomenological Critique and Redirection of Korsgaard’s Normative Question About the Sources of Normativity*”, Fredrik Westerlund (pp. 66-86), y “*Husserl on Specifically Normative Concepts*” de Andrea Staiti ((pp. 87-104). La segunda parte, “*From Perception to Imagination*”, se centra en temas decisivos de las aproximaciones fenomenológicas a la normatividad —principalmente de Husserl y Merleau-Ponty—,

los cuales suelen estar ausentes o incluso ser explícita y deliberadamente excluidos de las discusiones sobre el tema: la percepción, imaginación, instintos (pasividad), corporalidad. Los textos que componen esta sección son: “On the Phenomenology and Normativity of Multisensory Perception. Husserlian and Merleau-Pontian Analyses”, de Maxime Doyon (pp. 107-125); “Normativity in Perception”, de Frode Kjosavik (pp. 126-143); “The Role of Instincts in Husserl’s Account of Reason”, de Julia Jansen (pp. 144-156), y “The Normativity of the Imagination. Its Critical Report”, de Andreea Smaranda Aldea (pp. 157-180). Finalmente, “Social Dimensions”, la tercera parte, discute el aspecto propiamente ético de la normatividad, es decir, las normas relacionadas con la constitución de comunidades, en debate con diversas teorías sociales y filosóficas. Así, trata el supuesto problema de la historicidad y relativismo de las normas, el concepto de normalidad, además de la relación de las normas epistémicas con lo social. Esta última parte se conforma de los siguientes textos: “Feckless Prisoners of Their Times. Historicism and Moral Reflection”, de David R. Cerbone (pp. 183-198); “(Re)turning to normality? A Bottom-Up Approach to Normativity”, de Maren Wehrle (pp. 199-218); “Phenomenology of Culture and Cultural Norms” de Timo Miettinen (pp. 219-233); y “Epistemic Norms and Their Phenomenological Critique” de Mirja Hartimo (pp. 234-251).

En la introducción, la normatividad es definida como “el poder general de diversos tipos de normas para guiar nuestras experiencias en diversas maneras en todas las áreas de la vida humana” (p. 1) y se resalta que estas atraviesan toda la vida, desde el estrato pasivo al activo, tanto en la dimensión individual como social. Asimismo, se sostiene que la meta de esta obra es explorar aquellas múltiples dimensiones y aspectos, así como sus relaciones particulares (p. 1). Los autores ofrecen tres ideas clave que la fenomenología aporta al debate contemporáneo sobre la normatividad, las cuales serán desarrolladas en cada parte de la obra: (1) el cuestionamiento de la tesis de la razón judicativa o proposicional como fuente de la normatividad defendida por neokantianos, neohegelianos, foucaltianos, naturalistas (pp. 7-8); (2) la elucidación de la normatividad de experiencias preconceptuales o prejudicativas, relacionadas con la percepción, la afección, instintos, sensaciones kinestéticas, etc., que permite entender cómo adoptamos pasivamente normas y cómo podemos criticarlas (p. 8); (3) los análisis complejos sobre las normas que regulan nuestras acciones individuales y colectivas (p. 8).

1. Primera parte: Basic Perspectives

Con un tono similar a la introducción, el primer texto del volumen “Varieties of Normativity. Norms, Goals, Values”, escrito por Heinämaa, empieza con una presentación del debate sobre el tema de la normatividad en el campo de la fenomenología. En la segunda y tercera parte del texto, la autora se centra en el proyecto husserliano, el cual sería, según su tesis, una propuesta “elegante y poderosa” para abordar el tema de la normatividad de forma unitaria sin pasar por alto la multiplicidad de experiencias que agrupa (p. 20). Algo a destacar de este capítulo es que Heinämaa presenta un argumento que se repite en los distintos textos del volumen —con ciertos matices—, y que, así, funciona como una premisa de los estudios fenomenológicos sobre la normatividad: la estructura de la intencionalidad, en tanto teleológico-posicional, es en sí misma normativa, por lo cual, toda experiencia intencional y vida consciente comparte cierto carácter normativo (p. 21). Tal estructura se observa en la relación entre actos intencionales vacíos que mientan sentidos y los actos intuitivos en que estos sentidos son plenificados o, en su defecto, decepcionados (p. 21). Asimismo, Heinämaa realiza una descripción de la estructura normativa de la intencionalidad de Husserl, perspectiva que privilegia frente a la de otros fenomenólogos por la amplitud de su alcance (p. 24). Según Husserl, las evaluaciones propias de las ciencias normativas tienen un fundamento prejudicativo en actos intencionales emocionales (que abarcan desde los sentimientos sensoriales hasta las emociones de alto nivel), los cuales *ponen* valores (p. 29). Para realizar los valores indicados en los criterios mencionados, se requieren actos volitivos, los cuales *ponen* los deberes como algo por realizar en el presente o futuro, y así constituir las tareas y acciones concretas para realizar los valores mentados en los actos emocionales (p. 30). Por último, Heinämaa llama la atención sobre la distinción establecida por Husserl entre lo normativo-axiológico y lo normativo-práctico, y cómo es desarrollada por seguidores suyos, como Scheler y Hartmann (p. 30).

En el segundo capítulo, “Methodological Atheism. An Essay in the Second-Person Phenomenology of Commitment”, Crowell defiende una aproximación que prioriza la normatividad (normativity-first) por sobre las razones —como la de Heidegger o Levinas—, frente las aproximaciones que priorizan la razón (*reasons-first*), defendida por otros autores como Kant, Darwall o el mismo Husserl (p. 50). En la segunda parte del texto, el autor compara las aproximaciones de Husserl y Heidegger a la ética y fenomenología, y sostiene

que lo común entre ambos es su “compromiso con la neutralidad metafísica”, reflejado en la *epojé* (p. 45). Después de una crítica a la aproximación de Darwall, por estar cargada de presupuestos y ser así contraria a aquella neutralidad propia de la fenomenología, en la cuarta y quinta secciones, el autor confronta tal consideración con la aproximación de Levinas y Heidegger. Así, aunque ambos fenomenólogos presentan aproximaciones que priorizan la normatividad, la aproximación de Levinas es de carácter metafísico, mientras que la de Heidegger, por su carácter fenomenológico, se mantiene metafísicamente neutral (p. 50).

En el tercer capítulo, “What is Moral Normativity? A Phenomenological Critique and Redirection of Korsgaard’s Normative Question About the Sources of Normativity”, Westerlund cuestiona la posición de Korsgaard por presuponer una serie de premisas sobre la moralidad que la hacen ubicar su fuente en razones extra-morales: “la estructura autoconsciente de la mente humana y en nuestras identidades prácticas” (p. 68). Frente a tal postura, la aproximación fenomenológica ubica las fuentes de la normatividad moral en la experiencia, a través de una reflexión sobre la experiencia de las exigencias morales (*moral claims*) (p. 67). La tesis de Westerlund es que la fuente de la normatividad moral está en “nuestro entendimiento básico de otras personas como absolutamente importantes y valiosas [...] que demanda una preocupación amorosa por el otro” (p. 67). Para sostener esto, resalta una importante distinción entre la normatividad genuinamente moral y otros tipos de normatividad, las cuales incluyen el deseo por afirmación social y la sensibilidad hacia la presión social y autoridad, que no pueden ser fuente de la normatividad moral porque son esencialmente egocéntricos (pp. 72, 78). El error de Korsgaard estaría en pasar por alto esta distinción. Westerlund finaliza señalando que, contra lo que sostiene la autora kantiana, sí podemos actuar motivados por razones genuinamente morales y, a su vez, sí podemos actuar motivados por el deseo de satisfacer nuestra identidad práctica, pero en ese caso no estamos actuando moralmente, sino egocéntricamente (p. 81). Así, la idea de Korsgaard de las identidades prácticas como fuente de la normatividad describe la experiencia de vergüenza antes que la experiencia moral (p. 82).

La primera parte del libro finaliza con un texto de Staiti titulado “Husserl on Specifically Normative Concepts”, donde el autor propone que la normatividad de la intencionalidad se fundamenta en su carácter posicional, frente a quienes la fundamentan en su estructura anticipatoria (p. 88). En el texto, el autor se centra en los “conceptos específicamente normativos” —“verdadero,

bueno y bello”, además de “existente”—, los cuales aparecen en el manuscrito “Natur und Geist”, incluido en *Husserliana XXXVII* (pp. 87-88). Tales conceptos se caracterizan por ser “puramente evaluativos” (p. 92) y se predicán de enunciados (Sätze), no objetos o actos (p. 89), los cuales define como “aquello que un objeto intencional enuncia”, es decir, los ubica del lado objetivo de la correlación (p. 93). Asimismo, pertenecen a lo que en metaética se llama “conceptos ‘delgados’ (*thin*)”, en contraposición a los “gruesos (*thick*), tales como generoso, armonioso, elegante, etc.” (p. 87). Así, contrario a lo que sostienen autores como Crowell, según el cual ni Husserl ni Heidegger trataron el tema de la normatividad de forma explícita, Staiti sostiene que en el texto mencionado Husserl sí discute tales temas. Si bien otros fenomenólogos (Heinämaa, Drummond, Loidolt) sostienen que la normatividad se basa en tal estructura de la intencionalidad, Staiti enfatiza que la normatividad es propia únicamente de la intencionalidad posicional, la cual define como “una modalidad de conciencia que posiciona algo como siendo”, y abarca ambos estratos pasivos y activos (p. 88). En consecuencia, la normatividad no caracteriza a toda la intencionalidad; solo los actos intencionales posicionales son normativos, y aquellos no-posicionales (como ciertas formas de imaginación) no serían normativos (esto es, no cabe la pregunta por su validez o legitimidad), en tanto solo incluyen enunciados (*posits*) neutralizados (p. 89).

2. Segunda parte: From Perception to Imagination

La segunda parte del libro empieza con el capítulo de Doyon, “On the Phenomenology and Normativity of Multisensory Perception. Husserlian and Merleau-Pontian Analyses”. En este, se discute la tesis de descomposición postulada por autores como Spence y Bayne para tratar el fenómeno de la percepción multisensorial, la cual sugiere que “el carácter fenomenal de la integración multisensorial es reducible a la suma coconsciente de rasgos específicos de modalidades (*modality-specific features*)” (p. 107). Frente a tal postura, Doyon sostiene que “el efecto de la integración multisensorial se refleja en la experiencia de tal manera que no se agota en (la suma de) rasgos específicos de modalidades fenomenales” (p. 108). Su tesis es que “para el agente perceptivo saludable, la percepción y las acciones perceptivas son sensibles a la norma y situación solo en tanto es autoconsciente corporalmente” (p. 118). A lo largo del texto, destaca la concepción de la percepción como una “práctica orientada a la acción” esencialmente vinculada a la corporalidad (p. 108). Para esto, Doyon toma los aportes de O’Callaghan y su tesis

constitutiva, según la cual “la percepción depende constitutivamente tanto de señales propioceptivas como exteroceptivas” (p. 111), así como las descripciones husserlianas y merleau-pontianas de la percepción. Si bien Husserl no discute el tema de la percepción multisensorial explícitamente, sí sugiere que los objetos perceptuales “pueden ser captados en diversas modalidades de sentido”, que incluyen diferentes perspectivas, sujetos y experiencias sensoriales (p. 110). Tal diversidad de sentidos nos permite identificar propiedades individualmente o percibir las en conjunto, por ejemplo, el caso de la relación entre brillo y suavidad (p. 110). Asimismo, el papel del cuerpo resalta porque, según Husserl, toda experiencia perceptiva se experimenta en relación con nuestro cuerpo como punto de referencia (punto cero), a partir del cual percibimos distancia, orientación, dirección, etc. (p. 111). Por su parte, Merleau-Ponty sostiene que toda experiencia perceptiva implica una experiencia del cuerpo propio, de forma que el cuerpo es constantemente percibido, permanece en los márgenes de la percepción (pp. 112-113). Además, vincula la percepción y el cuerpo a la agencia, esto es, nuestra disposición a actuar: según la “dialéctica normativa entre solicitaciones y respuestas” de la teoría de la percepción merleau-pontiana, “el mundo perceptivo me solicita y exige (*calls forth*) ciertos movimientos y acciones” (p. 116). Así, según Doyon, ambos fenomenólogos, Husserl y Merleau-Ponty, apoyarían la tesis constitutiva de O’Callaghan y sostendrían una concepción multimodal de la percepción, en contra de la tesis sostenida por Bayne y Spence.

Seguidamente, tenemos el artículo de Kjosavik, “Normativity in Perception”, el cual explora la manifestación de la normatividad de la percepción en el caso de las formas construidas (formas de letras, además de formas geométricas, banderas, poemas, operas, etc.) desde los tipos —leyes establecidas mediante convenciones— y *tokens* de percepción —objetos o eventos réplicas de los tipos—, tomando aportes de Peirce y Husserl (pp. 126-127). Para desarrollar su argumento, el autor discute fenómenos relacionados con la variación de formas en el caso de tipos lingüísticos y toma los aportes de Goodman e Ingarden para introducir el concepto de “esquemas de familiaridad” que refieren a aquello que nos permite reconocer formas familiares, similar a los tipos de atribución de Husserl (p. 129). Además, Kjosavik discute el concepto de lo cuasiconcreto de Parsons, sus encarnaciones y evidencia intuitiva (pp. 130-133), así como el concepto de vaguedad fenomenal y la percepción como performance (pp. 133-135). Kjosavik sostiene que la vaguedad fenomenal que experimentamos en percepciones como las de colores o

formas sería “una manifestación de las desviaciones respecto a una norma perceptiva” (p. 135). Así, toda percepción requiere cierto grado de idealización tipificante, de acuerdo con las normas del sujeto que percibe (p. 135). Finalmente, el autor critica la consideración de Husserl sobre la forma en que los objetos abstractos y concretos se presentan, y señala que, si bien los tipos son objetos abstractos, las descripciones husserlianas sobre su intuición no son satisfactorias, sea según la intuición categorial o la variación (pp. 139-140). También sostiene que la percepción tiene una atracción (*pull*) normativa hacia la constancia, además de las señaladas por otros autores hacia la objetivación y optimalidad (p. 141). Kjosavik cierra el texto señalando que, en el caso de los tipos, no tenemos una optimalidad en sí misma, sino una relativa a nuestros intereses (p. 142).

El capítulo de Jansen se titula “The Role of Instincts in Husserl’s Account of Reason”. El texto desafía la oposición entre razón e instintos desde la perspectiva de fenomenología de Husserl, muestra el papel de los instintos en la razón práctica, y sostiene que la intencionalidad de tendencias (*drive intentionality*) funda la constitución temporal de la subjetividad (p. 11). La tesis de Jansen sugiere que “los instintos no solo pueden someterse a normas, sino que son constitutivos de normas”, lo cual implica una crítica a la identificación de la normatividad con el espacio de razones (p. 145). Husserl desarrolla una concepción no-naturalista de las tendencias (pulsiones e impulsos) e instintos¹ que se puede leer en sus exploraciones sobre el estrato pasivo en textos como *Husserliana* XI y XLII, lo que significa que “dentro de la fenomenología trascendental, los instintos no pueden nunca ser usados para responder preguntas respecto a explicaciones causales” (pp. 146-147). La autora destaca que, para Husserl, los actos son experiencias complejas, en las cuales se entrelazan diferentes elementos complejos, de forma que los instintos —aun siendo preegoicos u originarios (*Urinstante*)— se vinculan con el campo de la racionalidad y normatividad (p. 149). La autora trata la vinculación entre instintos y normatividad, tanto en el caso de las voliciones como valoraciones (p. 149). A partir de textos de *Husserliana* XLII y XLIII, v. 3, Jansen muestra que “las tendencias (pulsiones o impulsos) alcanzan nuestras acciones valorativas y resueltas” y que podemos explorar esa esfera de pasividad a través de un “cuestionamiento hacia atrás” desde las objetivaciones mundanas que la recubren (p. 150). Así, desde la perspectiva de Husserl, ignorar nuestras incli-

¹ Jansen resalta que Husserl no distingue sistemáticamente entre instintos y tendencias (pulsiones o impulsos) de forma técnica y los identifica como “los patrones más simples de dirección” (p. 148).

naciones, tendencias, etc., no es algo razonable ni racional, en tanto “pueden revelar algo de nosotros”; lo razonable o racional es tomar conciencia de los mismos para evaluar sus efectos en nuestra vida práctica (p. 151). Asimismo, los instintos también constituyen normas en tanto fundan la estructura “tendencial” (*striving*) de la conciencia como orientada hacia la evidencia (p. 151). Jansen concluye señalando que, si tomamos las descripciones de Husserl, no cabe contraponer los instintos a la razón, ya que no una parte del funcionamiento de la misma, la cual es entendida como “una práctica reflexiva que apunta a la evidencia” (p. 153). Así, hay una relación entre una vida racional y una vida de satisfacción, llena de bienaventuranza (*Glückseligkeit*) (p. 154).

El volumen sigue con el texto de Aldea, “The Normativity of the Imagination. Its Critical Report”, que analiza en qué sentido puede ser la imaginación normativa, en debate con otras posiciones sobre el tema. En la introducción, la autora señala que su meta es “mostrar que la imaginación exhibe tanto una normatividad amplia [...] como una estrecha” (p. 157) y sostiene que la imaginación permitiría explorar y evaluar los compromisos a los que estamos habituados, así como “nuevas posibilidades de ser, hacer y conocer” (p. 158). Para su argumento, Aldea se vale de una distinción entre dos modos de conciencia imaginativa: uno abierto u exploratorio, y uno crítico o evaluativo (p. 158). La imaginación abierta es “provisional” y no es neutral, y, por su lado, la imaginación crítica “se vincula con sus correlatos de manera evaluativa”, abre fisuras y posibilidades, tampoco es neutral (p. 164). Según Husserl, las experiencias no-posicionales, incluyendo las modificaciones de neutralidad, “no pueden ser sujetas a una evaluación en términos de su validez” (p. 159); es decir, en línea de lo sostenido por Staiti en su texto (p. 89), no son sujetas a normatividad, lo que, según Aldea, anularía una de sus dimensiones noéticas (p. 162). La tesis de Aldea es que “la imaginación no es meramente un acto presentificante entre otros muchos”, sino que debemos considerarla “una postura (*stance*) básica de la conciencia, con dos modos distintivos: uno abierto y uno crítico” (p. 163). Esto quiere decir que la imaginación tiene una posicionalidad (*Setzung*) propia (p. 164). La autora señala que el acto de imaginar muestra las tensiones entre el ego imaginado y sus posibilidades, y el ego imaginante, que puede generar un sentimiento de incomodidad y una impaciencia respecto al estado de cosas actual (p. 169). Aldea sostiene que la normatividad de la imaginación tiene una dimensión ética implícita, en tanto supone valores y normas, así como un sujeto histórica e intersubjetivamente constituido, y se relaciona con “la transformación de los límites naturaliza-

dos en umbrales (*thresholds*)” (p. 173). Por último, debido a su capacidad de abrir posibilidades, el carácter normativo la imaginación crítica “es una herramienta reveladora poderosa cuando evaluamos diferentes formas de opresión y marginalización”, de forma que, en la línea de los artículos de *Renovación* (*Hua XXVII*), podamos romper con “el hechizo de nuestros tiempos” para orientarnos a una renovación personal, en el nivel no solo individual, sino social (p. 172).

Cabe resaltar que la propuesta de Aldea de considerar la imaginación como posicional y no neutral es directamente contraria a lo que sostiene Husserl en diferentes textos (*Hua XXIII*, pp. 605, 606). Ahora, la pregunta es si la posicionalidad es requisito de la normatividad, como sugiere Staiti en su texto, es decir, si la imaginación puede ser normativa sin necesidad de ser posicional. Mi posición personal es que, como sugiere Aldea, la imaginación tiene un carácter normativo, pero este va más allá de su posicionalidad. En un nivel muy básico, por ejemplo, la cuestión de la normatividad aparece cuando imaginamos un dragón: si lo imaginamos sin escamas o sin capacidad de volar, podríamos decir que no es una imaginación legítima (en tanto no cumple con ciertas cualidades normativas).²

3. Tercera parte: Social Dimensions

La tercera parte del libro, “Social Dimensions”, empieza con el texto de Cerbone, “Feckless Prisoners of Their Times. Historicism and Moral Reflection”. En este, se discute la supuesta tensión entre “el carácter históricamente situado de las normas y su disponibilidad para la reflexión crítica” (p. 183), que haría imposible criticar y transformar nuestras normas, y nos llevaría a una actitud de complacencia pasiva. Frente a esto, Cerbone sostiene que el hecho de que las normas estén situadas históricamente no implica que no puedan ser criticadas (p. 183). El autor critica la postura de Dreyfus respecto a Heidegger y la inaccesibilidad del trasfondo normativo, para lo cual usa el caso del movimiento feminista de la toma de conciencia (*consciousness-raising*). Asimismo, cuestiona la perspectiva de Malcolm Jones (2016) en unos de sus artículos donde discute el racismo presente en literatura clásica, particularmente libros para niños, y sostiene que los autores de tales textos no son más que “ineficaces (*feckless*)³ prisioneros de sus tiempos”, esto es, que no pue-

² Agradezco a los profesores Claude Romano y Robyn Horner por el ejemplo.

³ El termino en inglés *feckless, fecklessness* —que he optado por traducir como *ineficaz, ineficacia*— revela una ambigüedad respecto al estatuto moral de las personas a las que refiere, entre las alterna-

den ser objetos de crítica moral o normativa desde los criterios externos de nuestra época (pp. 183-184). Frente a esto, Cerbone, de la mano del texto de Wittgenstein Sobre la certeza, propone la idea de que el hecho de estar “confinados” a nuestro trasfondo normativo no motiva inercia, sino que “crea un tipo de obligación de mirar mejor (*look harder*) para descubrir qué pueden ser esas cosas que no estoy viendo actualmente”, y nos exhorta a una reflexión más profunda (p. 186). El autor cierra comentando que, si bien Wittgenstein sostiene que la vida consiste en la aceptación conforme (*content*) de cosas, tal conformidad puede dar lugar a descontento, y, así, a transformaciones críticas: “Puedo ser un prisionero ineficaz de mis tiempos, pero otra vez, no es necesario que lo sea” (p. 196).

El volumen continúa con el texto de Wehrle, “(Re)turning to normality? A Bottom-Up Approach to Normativity”. En este texto, la autora se aproxima a la normatividad a partir de la normalidad y sostiene que la última “consiste en sentimientos autoevidentes de orientación y familiaridad y puede ser teorizada como la dimensión experimental de la normatividad” (p. 199). Por tanto, la normalidad sería “el resultado de una norma exitosamente establecida que guía nuestra percepción del mundo”(p. 199). También sostiene que las aproximaciones históricas, críticas, genealógicas al tema de la normalidad la definen como “el resultado de procesos discursivo o de poder de ‘normación’ (*normation*)” y señalan que las “ideas concretas de normalidad operan como normas implícitas y explícitas de la experiencia y juicio”, así, la normalidad sería “una categoría social contingente que se encubre como algo universal, natural o esencial, lo que lleva al señalamiento (*marking*), negación o exclusión violenta de todo lo que se desvía del estándar” (p. 201). De esta manera, la autora resalta la importancia de hacer una crítica de la normalidad que la entienda como históricamente constituida, pero sin descuidar su aspecto experiencial y su constitución intersubjetiva (p. 201). Si bien no todas las experiencias de normalidad ya muestran una norma preestablecida (concepción estática de la normalidad), también son normativas en el sentido de que sus exploraciones permiten la institución de normas, así como su transformación (concepción genética de la normalidad) (pp. 203-204). En el desarrollo del capítulo, Wehrle discute la experiencia de la normalidad en la percepción, el cuerpo y los hábitos encarnados, y el mundo social. Concluye que “la normalidad no es solo un indicador sino la fundación experiencia de las normas

tivas de condenarlos —por su irresponsabilidad— o ser más indulgentes con ellos —ya que estaban atrapados en sus propios contextos normativos— (p. 184).

y normatividad” (p. 204). Tal forma de aproximarse a la normatividad desde abajo, desde la experiencia vivida de normalidad, no tiene como fin identificar un conjunto específico de normas con lo “bueno”, sino hacer explícitas las normas y su constitución, para poder mostrar la posibilidad de transformarlas (p. 215). La normalidad no solo conserva lo previo, sino permite la corrección y renovación de las normas.

El texto de Miettinen se titula “Phenomenology of Culture and Cultural Norms” y trata el tema de la naturaleza de las normas culturales, así como su constitución e institución histórica, a partir de la fenomenología genética de Husserl, aproximación defendida por el autor por los recursos metodológicos que provee (p. 220). Frente a las aproximaciones liberales, constructivistas o marxistas al tema, el autor defiende que la aproximación fenomenológica tiene la ventaja de centrar la discusión en “la correlación entre comunidad y mundo”, y no en el individuo (pp. 219-220). Miettinen toma las relaciones entre naturaleza y espíritu, y mundo-hogar y mundo-ajeno, para sostener que “la constitución de las normas culturales debe ser vista como parte integral de un carácter relacional (*relatedness*) compartido con el mundo, una manera de proyectar el mundo de la vida como una esfera de familiaridad” (p. 221). En el capítulo, el autor presenta la aproximación de la fenomenología genética de Husserl y Merleau-Ponty para tratar el tema del mundo de la vida (pp. 222-224). Asimismo, destaca que la constitución de una comunidad cultural también involucra procesos de territorialización, los cuales pueden entenderse a partir de los conceptos husserlianos de mundo-familiar y mundo-ajeno, y los aportes de Steinbock sobre el tema, que le permiten discutir los alcances normativos de la aproximación fenomenológica para la teoría del otro (pp. 225-229). El autor termina destacando que, para Husserl, el problema de las normas culturales se relaciona con “la transformación y la reimaginación de las instituciones políticas” (p. 231). En tanto las normas son producto de una constitución intersubjetiva e histórica, tienen un carácter abierto, dinámico, y si bien pueden ser reactivadas, también pueden ser criticadas y modificadas (p. 231).

El libro finaliza con el artículo “Epistemic Norms and Their Phenomenological Critique” de Hartimo. Según la autora, la fenomenología de Husserl defiende la reflexión crítica sobre los valores epistémicos que guían las ciencias. En su texto, compara la propuesta de Husserl con la posición pluralista de Longino, y defiende que las elecciones implicadas en la ciencia consisten en una deliberación fundada en valores epistémicos (p. 235). Asimismo, Har-

timo trata la cercanía de las posiciones de Kuhn y Husserl respecto al tema de los valores epistémicos que guían a las ciencias (pp. 234-235, 240). A partir de una comparación de las diferentes aproximaciones de Husserl al tema de las ciencias y su relación con los valores en *Origen de la geometría*, *Prolegómenos*, *Investigaciones lógicas*, y *Crisis*, la autora sostiene que el fenomenólogo propone una reflexión permanente sobre el papel de los valores en la ciencia como forma de evitar prejuicios propios de “los ‘hechizos del tiempo’” (p. 236). Hartimo resalta que la perspectiva de Husserl en *Crisis* sobre la idea galileana de ciencia no contradice su concepción temprana sobre la imparcialidad propia de la actitud científica (p. 248). Así, concluye que la elección entre diferentes conjuntos de valores epistémicos que presupone la actividad científica no es producto del mero gusto personal, como sugiere Kuhn, sino que ha de ser producto de una deliberación consciente (p. 248).

4. Comentarios finales

Para cerrar, solo que me queda señalar un par notas sobre el presente volumen. Como he mostrado en mi texto, por un lado, hay ciertas premisas que se mantienen a lo largo de los diferentes textos, con sus matices propios. Por otro lado, también hay espacio para el debate de ideas y posturas respecto a temas específicos. Asimismo, la división de la obra en tres partes permite que el lector pueda concebir la diversidad de ámbitos que la aproximación fenomenológica a la normatividad permite abordar. Algo que me parece importante destacar es que la mayor parte de los textos se centran principalmente en Husserl, y la discusión sobre los aportes de otros fenomenólogos sobre el tema de la normatividad —como Heidegger o Merleau-Ponty— es menor en comparación. La poca presencia de Scheler en la discusión llama mi atención, ya que es un autor que dedica gran parte de su obra a temas relevantes para la fenomenología de la normatividad, como los valores, emociones, etc., en debate, justamente, con Husserl.

Referencias

- Heinämaa, S., Hartimo, M., e Hirvonen, I., (eds.), (2022), *Contemporary Phenomenologies of Normativity: Norms, Goals, and Values*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Husserl, E., (1980), *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, Husserliana, v. XXIII, Martinus Nijhoff, La Haya.

Jones, M., (2016), “The Unbelievable Racist World of Classic Children’s Literature”, *The Daily Beast*, Enero 30. Disponible en: <https://www.thedailybeast.com/the-unbelievably-racist-world-of-classic-childrens-literature>

VANIA ALARCÓN CASTILLO
Pontificia Universidad Católica del Perú
alarcon.vania@pucp.edu.pe