STOA

Revista del Instituto de Filosofía

Universidad Veracruzana

STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

AÑO 16 VOLUMEN 16 NÚMERO 32
agosto de 2025-enero de 2026

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: Esteban Marín Ávila

Editor General: Adolfo García de la Sienra

Editores: Jesús Turiso Sebastián · Jacob Buganza · Adolfo García de la Sienra Guajardo · Julio Quesada Martín · 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 Cabia · 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 · Fambio Morandín Ahuerma · Ana Brisa Oropeza Chavez · Viridiana Platas Benitez · Pablo Quintanilla Pérez Wicht · José Ignacio Quepons · Eliseo Rabadán Fernández · 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

JOSÉ RAMÓN ORRANTIA CAVAZOS
La Ciencia Disciplinaria: La alegoría
de la práctica científica como soberanía 5

EDUARDO RUIZ MAZÓN
Conciencia e inteligencia artificial 25

JEANNET UGALDE QUINTANA
Filosofía y medicina en el Cármides de Platón 45

JOSÉ LUIS CÁRDENAS-BARRETO-
VIRIDIANA PLATAS-BENÍTEZ
Contexto y alcance de la crítica de Margaret Cavendish
a la filosofía experimental 61

RUBÉN BUSTOS CRUZ
Los Agravios de la luz:
Una lectura antimística de *Primero Sueño* 85

Stoa
Vol. 16, no. 32, 2025, pp. 5-24
ISSN 2007-1868
DOI: https://doi.org/10.25009/st.2025.32.2829

LA CIENCIA DISCIPLINARIA: LA ALEGORÍA DE LA PRÁCTICA CIENTÍFICA COMO SOBERANÍA

Disciplinary Science: The allegory of the scientific practice as sovereignty

JOSÉ RAMÓN ORRANTIA CAVAZOS
Investigador postdoctoral del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana.
jrocley@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-6219-4387

RESUMEN: En este artículo mostramos cómo han trabajado las figuras de la soberanía en las representaciones sociales de la práctica científica. Comparamos la forma en que se entiende el concepto de soberanía en Carl Schmitt y Giorgio Agamben con la descripción de la práctica científica baconiana y, desde una tradición muy diferente, la que realiza Thomas Kuhn. Esperamos mostrar cómo en ambas trabajan metáforas jurídicas y de ejercicio de poder que establecen roles de subordinación y obediencia, así como el carácter decisionista que comparten.

PALABRAS CLAVE: Práctica científica · soberanía · metáfora · representación social de la ciencia, relaciones de poder

ABSTRACT:In this article we show how the images of sovereignty have operated in the social representations of scientific practice. We compare the way the concept of sovereignty is understood by Carl Schmitt and Giorgio Agamben with the descriptions of the Baconian scientific practice and, from a different tradition, the one by Thomas Kuhn. We expect to show how, in both descriptions, we can find juridical and power metaphors that establish roles of subordination and obedience, as well as the decisionist character they share

KEYWORDS: Scientific practice · sovereignty · metaphor · social representation of science power relations.

Recibido el 25 de febrero de 2025
Aceptado el 2 de junio de 2025

1. Introducción

En ciertas formulaciones sobre la práctica científica parece existir una analogía entre la unidad normativa de un ordenamiento jurídico y la coherencia sistemática de las proposiciones de la ciencia que nos permiten realizar inferencias válidas. Las descripciones de la ciencia están plagadas de alegorías políticas y jurídicas sobre normatividad y validez, sobre aplicación y representación, sobre dominio y control, etc. A tal punto nos hemos familiarizado con este lenguaje para caracterizar la práctica científica que olvidamos que es metafórico, y que la utilización de metáforas para caracterizar los objetos de la "realidad" tienen una función en la forma en que "organizamos" tal "realidad", en cómo la *concebimos* o, más radicalmente, cómo la *construimos*.

La función de la metáfora, según desde donde se la aborde, parece tomar una de dos direcciones opuestas: al *ponerse* en lugar de aquello que representa o simboliza, a) revela o devela características de l*a cosa* que permanecían ocultas al sentido literal de la descripción; b) oculta o vela las características, la estructura o el funcionamiento *reales de la cosa*. Así lo conciben Lakoff y Johnson (2009) en su famoso libro sobre las metáforas, quienes sostienen que las metáforas impregnan la vida cotidiana, lo que pensamos y hacemos (el pensamiento y la acción), pues habitan el lenguaje que usamos para referirnos a ella. De esta forma, pueden sostener que los conceptos metafóricos "estructuran lo que hacemos", pero también estructuran la manera en que entendemos eso que hacemos (Lakoff y Johnson 2009, pp. 39-41). Si "[l]a esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra" (Lakoff y Johnson 2009, p. 41), esa sustitución hace patente algo que no se podía abordar directamente, pero que se vuelve accesible mediante el razonamiento analógico. Más aún, las metáforas no trabajan aisladamente, sino que forman redes conceptuales, sistémicas y coherentes. Así,

> [l]a misma sistematicidad que nos permite comprender un aspecto de un concepto en términos de otro (...) necesariamente ha de ocultar otros aspectos del concepto en cuestión. Al permitirnos centrarnos en un aspecto del concepto (...), un concepto metafórico puede impedir que nos concentremos en otros aspectos del concepto que son inconsistentes con esa metáfora (Lakoff y Johnson 2009, p. 46).

En otras palabras, el carácter semiótico y simbólico de la metáfora y la ineludible inconmensurabilidad[1] de la creatividad de la analogía echan un velo

[1] En el sentido de no ser medible, y no en el sentido kuhniano, que adelante también utilizaremos.

sobre lo que se desea ver. La metáfora podría ser descrita, metafóricamente, como un velo de luz, pues a la vez que *ilumina* aquello que representa, lo mantiene deslumbrantemente oculto.

Así ocurre con las figuraciones de la práctica científica. Aunque se ha pretendido hacerlas pasar por descripciones de hechos o de conductas, las figuras que constantemente se utilizan para dar cuenta de las actividades y prácticas, los conceptos que "explican" o refieren a fenómenos naturales, el lenguaje teórico y el de la metodología, están invadidos de metáforas.[2] Probablemente esto no exprese nada innovador y pueda considerarse un lugar común. Lo que, sin embargo, creemos que es indispensable resaltar es que estas metáforas constantemente refieren a relaciones jurídicas y de poder que, en conjunto, forman lo que llamamos *la alegoría de la práctica científica como soberanía*. Parecería no tener importancia, pero ocurre que dependiendo de qué metáforas elegimos para "describir" algo, ese algo se nos presentará de una forma o de otra, se develarán algunas cosas mientras se ocultan otras o, en otros términos, construiremos el objeto aludido de diferentes maneras.

Esta alegoría, de acuerdo con lo que hemos expuesto sobre la metáfora, a la vez que revela la dinámica de la práctica científica, invisibiliza aspectos relacionados con ejercicios de poder que, por quedar ocultos o incuestionados, han contribuido a constituir una ciencia disciplinaria fundada sobre relaciones insostenibles de violencia hacia el mundo natural investigado, así como sobre relaciones de exclusión o subordinación hacia dentro de la organización de las prácticas de investigación científica.

En este artículo mostramos cómo han trabajado las figuras de la soberanía en las representaciones sociales de la práctica científica (incluyendo las de los propios científicos y filósofos de la ciencia). Para ello, primero contrastaremos una noción realista de los enunciados científicos con un enfoque ficcionalista, señalando que el correspondentismo alético de ciertas teorías realistas no puede sostenerse ante la abundancia de metáforas (que se ha olvidado que lo son) de las descripciones científicas. En seguida, expondremos las características del concepto de soberanía, como lo entienden Carl Schmitt y Giorgio Agam-

[2] En la práctica científica parece ocurrir lo mismo que en la vida cotidiana: "(...) la mayoría de la gente piensa que pueden arreglárselas perfectamente sin metáforas. Nosotros hemos llegado a la conclusión de que la metáfora, por el contrario, impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica" (Lakoff, y Johnson 2009, p. 39). Probablemente podríamos hablar de que la cotidianeidad de la práctica científica también está impregnada de metáforas.

ben, pues ello nos permitirá señalar las analogías que se pueden establecer con la práctica científica entendida disciplinariamente, en el siguiente apartado. Así, tomando la postura ficcionalista de Vaihinger (que parte de Kant y de Nietzsche), revisaremos dos nociones dominantes de la práctica científica: la noción baconiana de la ciencia como *dominio* de la naturaleza y la teoría constructivista de la ciencia normal y la revolución científica de Kuhn. Esperamos poder mostrar cómo en ambas trabajan nociones de ejercicio de poder y se establecen roles de subordinación y obediencia, así como el carácter decisionista que comparten tanto la teoría de la soberanía de Schmitt como la de la ciencia normal de Kuhn. Finalmente, en las conclusiones señalamos las limitaciones de concebir a la ciencia en términos de ejercicio de poder —poniendo énfasis en las consecuencias sociales y ambientales— y sugerimos la pertinencia de pensar en alegorías distintas para describir la práctica científica: una alegoría que toma las características de formas de organización ético-democráticas podría transformar la forma en que concebimos la actividad científica y la forma en que se estructura, institucionaliza y opera.

2. Realismo vs Ficcionalismo

La diferencia radical entre el realismo y el ficcionalismo tiene que ver con el compromiso ontológico: mientras que el realismo se compromete con una ontología última (Lombardi y Pérez Ranzans 2011) que los enunciados de la ciencia describen (y en tanto la describen son verdaderos), el ficcionalismo *pone* necesariamente al intelecto como intermediario entre *la cosa* investigada y las descripciones de la ciencia (Vaihinger 1935).

Desde una postura realista, si hay concordancia entre las proposiciones de la ciencia y la realidad, entonces podemos decir que las proposiciones son verdaderas (Hempel 1997). Así, el objetivo de los realistas sería proporcionar una descripción "literalmente verdadera" del mundo (Van Fraassen 1980). Incluso entre los positivistas lógicos, la reducción de las proposiciones de la ciencia a una serie de enunciados observacionales básicos o protocolarios –que son verdaderos en tanto pueden ser comparados con los hechos a través de una simple acción de constatación– garantizaría que, en conjunto, podrían proporcionar una descripción completa y verdadera de la realidad (Hempel 1997; Ayer 1935; Carnap 1993). El problema con este enfoque fue acertadamente señalado por John Dewey: cuando establecemos que un enunciado es verdadero si corresponde con cómo son las cosas en realidad, sigue en pie este último asunto: ¿cómo son ellas en realidad? Así, "[l]a dificultad concerniente

a lo ‘verdadero’ de la proposición es sólo traspasada a lo ‘real’ de la cosa” (Dewey 2006, p. 343).

En contraste, desde una perspectiva ficcionalista se considera que “[e]l pensamiento científico es una función de la psique” (Vaihinger 1935, p. 1), es decir, un proceso mental que no es totalmente accesible al observador externo. Todo conocimiento, según Vaihinger, toma la forma de la apercepción analógica, es decir, se forma a partir de categorías del entendimiento, por lo que la relación metafísica entre verdad (característica de los enunciados o proposiciones) y realidad (característica de las cosas) permanece incomprensible. Es en este sentido que, para Vaihinger, estas construcciones epistémicas son ficciones útiles y deben ser consideradas como construcciones auxiliares provisionales.

El ficcionalismo de Vaihinger, aunque es una construcción compleja que se alimenta de una amplia reflexión filosófica (según el propio autor cuenta en la introducción biográfica de su libro), tiene como base, no obstante, el trascendentalismo kantiano y el ficcionalismo de Nietzsche. La relevancia de Kant, nos parece, radica en que a partir de él se da una clausura del camino que va de la consciencia a la realidad y de vuelta. Al postular que el “yo pienso” –unidad sintética de apercepción que realiza la unificación de toda de la diversidad de representaciones dadas en una intuición en un concepto del objeto– debe acompañar todas *mis* representaciones, destaca la función activa de la autoconciencia al dar forma al conocimiento (Kant 2010). Kant lo plantea en estos términos: “(. . .) la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo (. . .) tiene que obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas (. . .)” (Kant 2010, p. 18). Kant no pretende caer en un idealismo ingenuo, por lo que reconoce que la razón debe ser instruida por la naturaleza, pero “(. . .) no lo hará en calidad de discípulo que escucha todo lo que el maestro quiere, sino como *juez designado* que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él les formula” (Kant 2010, p. 18; sin subrayado en el original). La labor del científico, entonces, es la de “(. . .) buscar (no fingir) en la naturaleza *lo que la misma razón pone en ella*, lo que debe aprender de ella, de lo cual no sabría nada por sí sola” (Kant 2010, p. 18; sin subrayado en el original). El objeto, en cuanto es siempre *objeto para alguien*, se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, y sólo en tanto lo hace puede ser conocido. Nuestro conocimiento, así, sería siempre conocimiento de fenómenos, no de las cosas como son “en realidad” (o de la *cosa en sí*).

Friedrich Nietzsche llevará las cosas más lejos al criticar el universalismo de las formas puras de la intuición en la teoría de Kant. Para Nietzsche (1996), el intelecto tiene una *función legisladora* a través del lenguaje: mediante metáforas, metonimias y antropomorfismos, el intelecto fija lo que se entenderá por verdad, inventa una designación uniformemente válida de las cosas o leyes de verdad obligatorias. Pero estas "leyes de verdad" son ilusiones, tropos o ficciones que hemos olvidado que lo son y que tomamos como descripciones de la realidad. De esta manera, lo que el joven Nietzsche señala es que la gramática (el lenguaje) está poblado de entidades metafísicas (una muchedumbre fantasmagórica) introducidas subrepticiamente a través del olvido de que las metáforas son sólo un tropo. En un duro lance contra las posturas realistas, Nietzsche (1999) denuncia a los que llama "filosofastros de la realidad", quienes, con un instinto tiránico, imponen sobre el mundo su *voluntad de verdad* para luego olvidarse de esta operación de creación o construcción y ver en ella una correspondencia entre verdad y realidad.[3]

El carácter de ficción de las descripciones de la realidad es particularmente claro en el lenguaje de las ciencias, pues en ellas las metáforas toman la forma de la catacresis: las "realidades" que designa la ciencia, en muchas ocasiones, carecen de nombre propio, por lo que se recurre a conceptos o palabras de otro ámbito a las que se toma con un sentido diferente del que originalmente tienen. Conceptos como los de ley, fuerza, atracción, enlace, substancia, orbital, átomo, onda, partícula, etcétera, son catacresis en tanto designan metafóricamente una entidad que no tiene un nombre propio. El problema surge cuando se toman estas metáforas como descripciones objetivas del mundo y se piensa que cada una designa a una entidad bien identificada y caracterizada, que la representa de manera isomórfica (a cada elemento representado corresponde un elemento representante).

Para utilizar otra metáfora política, podríamos pensar que las proposiciones de la ciencia "representan" los objetos de forma análoga a como lo hace el elegido en la representación política, pues se opera una sustitución de quienes lo han designado para facultarlo en la toma de decisiones: el representante "[h]abla en su nombre, actúa en su lugar, decide por ellos. A través de ello se autonomiza de quienes representa y dispone de un poder creati-

[3] "Nuestro intelecto opera con símbolos, imágenes y figuras retóricas (...), con ¡¡burdas e inadecuadas abstracciones¿¿ (...), con metáforas (...): ¡¡tiempo, espacio y causalidad sólo son metáforas cognitivas¿¿ (...). ¡¡Conocer es simplemente trabajar con la metáfora favorita de uno¿¿" (Vaihinger, 1996, 50). Para una consideración sobre el carácter necesariamente antropomórfico del conocer humano, según Nietzsche, ver Orrantia, 2024.

vo" (Jodelet 1986, p. 476). En la representación, sostiene Jodelet, lo ausente (lo representado) es restituido simbólicamente (metafóricamente) por aquello que representa, y con esto lo hace presente a la consciencia. Pero la representación no es simplemente una sustitución isométrica. La representación siempre es representación *de algo para alguien* y, en ese sentido, en el acto de representación aparece algo de quien la formula o interpreta[4]: "Debido a ello, no es simple reproducción, sino construcción y conlleva en la comunicación una parte de autonomía y de creación individual o colectiva" (Jodelet 1986, p. 476). El carácter creativo de la representación la vuelve, entonces, figurativa (simbólica y autónoma) en lugar de *presentativa* (de presentar).

Ahora bien, interesante como es lo anterior, no es lo que a nosotros nos interesa en este trabajo. Más bien, queremos poner énfasis en las metáforas utilizadas en la descripción de la práctica científica, de la función de la ciencia y el papel desempeñado por el investigador, del rol que el objeto de estudio o la naturaleza toman en la relación del acto de conocer. Como veremos, estas metáforas están pobladas de referencias a relaciones jurídicas, de poder y de subordinación, por lo que sostenemos que la práctica científica se puede entender desde una alegoría de soberanía.

Antes de mostrar cómo trabajan estas metáforas de poder en dos concepciones dominantes de la práctica científica (la de Bacon y la de Kuhn), expondremos cómo entiende Carl Schmitt el concepto de soberanía. De esa manera, podremos posteriormente ir señalando las analogías que vayamos encontrando.

3. La concepción de soberanía de Carl Schmitt

La reflexión sobre la soberanía se remonta, al menos, hasta Bodin. Sin embargo, con la reformulación que de ella hace Carl Schmitt, ésta cobra gran relevancia en el mundo geopolítico de los siglos XX y XXI. La cuestión de la soberanía gira en torno a algunas preguntas: ¿a quién corresponde decidir?, ¿sobre qué?, ¿en qué se fundamenta esta atribución?, ¿cuáles son los límites del ejercicio del poder soberano?

[4] En Jodelet (1986) tenemos un ejemplo de la manera en que la selección de una metáfora puede implicar el develamiento de algunas características de lo aludido, mientras oculta otras: no se ve lo mismo si se interpreta el acto de representación en términos políticos que en términos actorales. Más lejos, podríamos hacer un ejercicio y pensar si la alegoría de la representación política muestra lo mismo si la entendemos como representación con mandato vinculante o con mandato libre. Será un ejercicio para otro momento.

Schmitt (2009b) entiende al soberano como aquél que puede decidir sobre el estado de excepción. En este sentido, se encuentra como en un umbral (*threshold*): el estado de excepción no está ni dentro ni fuera de la ley, pues el soberano está facultado para suspender la aplicación del orden jurídico con fines de su propia conservación. El soberano, así, tiene poder de decisión en el caso excepcional (emergencia), puede decidir sobre lo interno y lo externo, sobre la distinción entre el "amigo" y el "enemigo" que, de acuerdo con Schmitt (2009a), es la distinción originaria de lo político. Pero esto plantea una inconsistencia: mientras que el derecho es quien faculta al soberano para tomar la decisión sobre el estado de excepción, a través de esta facultad el soberano puede suspender la aplicación del derecho (con fines de su conservación). En sus textos sobre *Teología Política* (2009b), esta inconsistencia es el punto de partida de la reflexión del jurista alemán.

Schmitt parte de la consideración tradicional del concepto de soberanía: "soberanía es poder supremo, originario y jurídicamente independiente" (Schmitt 2009b, p. 22). Señala, no obstante, la naturaleza equívoca de esta definición. En primer lugar, no puede existir "poder supremo" incontestable; en segundo lugar, la fuerza no crea derecho. Así, el problema de la soberanía es el de *la unión de poder supremo fáctico y poder jurídico*. En este sentido, el alemán hará una fuerte crítica a Hans Kelsen, quien intenta dar una explicación formal del concepto de soberanía mediante una distinción tajante entre lo sociológico y lo jurídico: "Se eliminan del concepto jurídico todos los elementos sociológicos, y así se obtiene un sistema puro de imputaciones normativas, que culmina en una última norma fundamental unitaria" (Schmitt 2009b, p. 22). Es una distinción entre ser y deber ser, entre hecho y derecho. Con esta delimitación, se entiende al Estado como unidad del orden jurídico normativamente vigente, pero nunca creador ni fuente de este orden, pues ello implicaría una personificación inadecuada del orden jurídico mismo. El Estado, en cuanto sistema jurídico, debe poder referir a un punto final de imputación: una norma fundamental de la que nace y se deriva una red de autorizaciones y competencias. Así, siendo que el fundamento de validez de una norma siempre es otra norma, el Estado es idéntico a su Constitución.

Schmitt remarca que continuamos teniendo el problema de qué es lo que da unidad a este orden jurídico, pues sigue la pregunta sobre el fundamento de validez de la norma fundamental: ¿en qué se funda la necesidad lógica y objetividad (la formalidad) de las imputaciones normativas si no es, en última instancia, sobre la positividad de la norma fundamental, es decir, *sobre un*

mandato? La reducción del Estado al derecho es la eliminación del Estado y, con ello, del concepto de soberanía: en la perspectiva formalista, sólo el derecho es soberano, pues se ha sustituido el imperio de las personas por el imperio de las normas. Desde la concepción de Kelsen, es al derecho y no al Estado a quien toca asumir el poder.

Pero Schmitt insiste en que la tensión entre poder y derecho (hecho y derecho) sigue sin resolverse, como puede verse en los cambios revolucionarios que, por más justificados o necesarios que puedan ser, son a fin de cuentas una violación del derecho que se tendrá que subsanar con un acto de fundamentación jurídica positivo, o se tendrá que eliminar a través del uso del poder soberano. Parece existir una contraposición entre el mandato personal (subjetivismo) y la validez objetiva de la norma abstracta. La misma naturaleza concreta de la aplicación de la norma abstracta parece requerir de la decisión, pues de una norma jurídica abstracta no se puede deducir quién la aplicará: "Normativamente considerada la decisión nace de la nada" (Schmitt 2009b, p. 32). Tenemos, así, una teoría decisionista del derecho.

Es por esto que Schmitt explica la soberanía como concepto límite, en cuanto no puede conectarse al caso normal (como lo intentaría la fundamentación formalista del derecho), sino al caso límite: "Soberano es quien decide sobre el estado de excepción" (Schmitt 2009b, p. 13), es decir: en qué consiste el interés público, la seguridad, el orden, la salud pública y demás. El caso excepcional es tal porque no puede ser previsto en el orden jurídico vigente. La Constitución señala, a lo sumo, a quién corresponde actuar (en tanto función y no en cuanto agente concreto) en un caso así, *pero no cómo actuar*. Así, el soberano es quien decide si un caso es o no de "necesidad": "Cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida *in toto*" (Schmitt, 2009b: 14).

Schmitt, recordando a Bodin, enfatiza que el soberano es tal en cuanto tiene poder decisorio, al punto de tener capacidad de incumplir las promesas y las leyes según lo requieran los tiempos y las personas. Es soberano en cuanto tiene poder de derogar (suspender) las leyes vigentes y decidir, cuando la seguridad y el orden públicos han sido violados, en qué consisten éstos. De esta manera, resuelve Schmitt el problema de la unidad del orden jurídico apelando a la *decisión fundante*: "También el orden jurídico, como todo orden, descansa en una decisión, no en una norma" (Schmitt 2009b, p. 16).

El formalismo del Estado de Derecho intenta aplazar lo más posible el problema de la soberanía. Pero habrá un punto en que no se haya previsto quién dispone de facultades no regladas constitucionalmente, es decir, "(...) quién es competente cuando el orden jurídico no resuelve el problema de la competencia" (Schmitt 2009b, p. 16). El Estado de derecho se aboca a lo normal, pero se encuentra sin saber qué hacer ante el caso excepcional. Desde la postura decisionista de Schmitt, "[a]nte un caso excepcional, el Estado suspende el derecho por virtud del derecho a su propia conservación" (Schmitt 2009b, p. 18). Para que el Estado subsista, el derecho pasa a segundo término. El soberano decide en el estado de excepción para restablecer el orden homogéneo en que la norma jurídica aplica y tiene sentido. Agamben (2005) utiliza un sintagma para explicar esto: en el estado de excepción aplica la fuerza-de-la-~~ley~~[5] que es la suspensión de la aplicación de la ley para mantener la vigencia de la ley. En este sentido es que "[l]a excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla" (Schmitt, 2009b: 20).

4. Las metáforas de poder en dos descripciones de la práctica científica

Es curiosa la analogía que se puede establecer entre el formalismo jurídico de Hans Kelsen y el formalismo epistémico del positivismo lógico: así como Kelsen pretende fundamentar la unidad del orden jurídico en una norma fundamental que otorgue validez al resto de normas derivadas, entre los positivistas se busca fundamentar la validez de todo conocimiento en una serie de *enunciados observacionales básicos o protocolares* de cuya verdad no se pueda dudar, para de ahí construir un sistema coherente de inferencias válidas. En ambos casos, lo que se pretende es dar un fundamento al sistema normativo (jurídico o científico) que no dependa de circunstancias concretas y variables: la distinción y separación que quiere hacer Kelsen entre lo sociológico y lo jurídico corresponde de manera cercana a la que se pretende establecer entre *contexto de descubrimiento y contexto de justificación* en la práctica científica.[6] Lo que se pretende es eludir la arbitrariedad del caso particular, de la

[5] Tachado con una cruz en el original.

[6] Esta distinción fue propuesta por Hans Reichenbach, en su obra de 1938, *Experience and Prediction*, para sugerir que, filosóficamente hablando, no es de importancia el cómo se llega a un descubrimiento (los procesos históricos, psicológicos, sociales o de otro tipo en los que se generan ideas o hipótesis), sino el cómo se justifica metodológica o epistémicamente dicho descubrimiento, los criterios que deben satisfacer las hipótesis e ideas para ser consideradas científicas (Bárcenas, 2002).

decisión soberana, de la circunstancia concreta que no puede otorgar validez universal o formal a las normas jurídicas, ni a los enunciados de la ciencia.

Pero, como se puede ver, en ambos casos se plantea el mismo problema: ¿en qué se funda la validez y necesidad de la norma básica o de los enunciados protocolares? Curiosamente, el basamento de todo el sistema normativo (en ambos casos) se convierte en su eslabón más débil, lo cual se hace absolutamente evidente cuando el orden normativo se pone en cuestión ante el surgimiento del caso excepcional: la emergencia o sedición, en el caso del orden jurídico; la anomalía, en el caso del paradigma científico.

En la teoría de la soberanía de Schmitt se percibe una constante referencia al subjetivismo kantiano: la unidad del orden normativo, así como la unidad sintética que realiza la unificación de la diversidad de representaciones, es posible en tanto es mediada por una subjetividad: el "yo pienso" es el soberano que toma la decisión fundante. El soberano que media necesariamente entre la validez de la norma y el caso concreto de aplicación de la norma a través de la decisión guarda una similitud estructural con el intelecto que vuelve a la relación verdad-realidad, incomprensible sin su mediación.

Ahora, podríamos preguntarnos si es la estructura epistémica la que toma prestada la metáfora de la soberanía, o si por el contrario es la teoría de la soberanía la que se alimenta del ficcionalismo kantiano. En Schmitt, parece ser este el caso. Sin embargo, como ya vimos, tanto Kant como Nietzsche hacen referencias al poder jurídico o de legislar para dar cuenta de los procesos cognoscitivos y los roles del intelecto en la formación del conocimiento. Más aún, si nos remitimos a Bacon (quien da forma filosófica y justificación ideológica al nuevo método de las ciencias experimentales) ya podemos ver referencias a ejercicios de poder, con roles de subordinación bien definidos y estructuras de jerarquización establecidas. Esto sugiere que la práctica científica (moderna) se ha pensado, de inicio, como un ejercicio de poder. Y sostenemos que se sigue pensando de esta manera aún en Kuhn, quien utilizará explícitamente referencias políticas para elaborar su teoría de la ciencia normal y la *revolución* científica. Así, es necesario echar un vistazo a las analogías de poder en ambos planteamientos.

La concepción baconiana La relación entre la concepción baconiana de la ciencia y el ejercicio de poder ha sido señalada en diversas ocasiones. Fuller (2018) describe el método de indagación o inquisición de la naturaleza como una relación de dominación, en la cual el científico se convierte en un *inquisidor* que fuerza a la naturaleza insurrecta a revelar sus secretos y ponerse

a su servicio, todo mediante la experimentación que artificialmente crea el caso a observar.

El *Novum organum* se convierte así en un dispositivo de poder, de clasificación o normalización de la Naturaleza, como se puede ver en la descripción *por estanterías* que Bacon hace de los avances de la investigación científica, en la Casa de Salomón de la *Nueva Atlántida* (Bacon 2017). Esta descripción no es inocua, pues se constituye en ideal normativo de la práctica científica de la *Lunar Society* y de la *Royal Society of London*, en la Inglaterra del siglo XVII (Bernal 1986).

Este acercamiento a Bacon es bastante común, y probablemente se deba a que él mismo utiliza la palabra "dominar" para describir la relación de la razón (masculina) con la naturaleza (femenina). Existe aquí una metáfora doméstica: *domus* designa la casa romana en la que el *dominus* (el señor de la casa) ejerce el poder: domestica a los animales y *domina* de diferente manera a los miembros de la casa. En Aristóteles, por ejemplo, el hombre administra o norma el *Oikos* (*oiko*-nomía), la casa, dominando despóticamente a los esclavos, gobernando aristocráticamente a la mujer y monárquicamente a los hijos (*Política*, 1259b). De acuerdo con esto, el *dominio* es una prerrogativa masculina.

Esta perspectiva es abordada desde el feminismo por Evelyn Fox Keller (1991). Habiendo hecho una carrera en biofísica, Keller comienza a interesarse por los estudios de género en relación con la práctica científica, lo cual arroja luz sobre la manera en que las concepciones sobre la ciencia están atravesadas por la asignación de roles de género. Ella señala las alegorías que va encontrando en la descripción baconiana de una ciencia "masculina", con una "potencia viril" capaz de poner a la Naturaleza a su servicio. Según Keller, Bacon concibe la salvación de la humanidad en la ciencia, en tanto la describe como una relación de poder, de control de la Naturaleza, y como tal, el ejercicio de ese poder carga con una responsabilidad moral a los hombres. Esa relación se establece a través de una "dialéctica sexual", en la que las ciencias y las artes (la técnica) dan al hombre *imperio* sobre las cosas. En la concepción *doméstica* de Bacon, la ciencia consiste en un maridaje entre mente y Naturaleza, en la que la Naturaleza cederá en su recato y abrirá las puertas de sus habitaciones privadas a la mente del científico que la acosa, la seduce, la conquista y la somete mediante las artes prácticas y mecánicas.[7] Lo mascu-

[7] Bacon escribía, respecto a la relación entre ciencia viril y Naturaleza femenina: "Establezcamos un maridaje casto y legal entre Mente y Naturaleza", "He llegado a la verdad misma al traerte a la

lino se constituye como único sujeto, dejando a lo femenino (la Naturaleza) un carácter pasivo, como receptáculo de la creatividad y la fertilidad procreativa del científico, lo cual es consistente con la imaginería sexual de la época y los roles de género asociados a la casa.

Ahora bien, esta alegoría de poder masculino tiene consecuencias graves en la relación que los científicos han establecido con su objeto de estudio. Concebir la relación con la Naturaleza en términos domésticos, es decir, de administración de la casa (*oiko-nomía*), se ha traducido en una visión tecnocrática, según la cual la Naturaleza responde a la acción del hombre y sus dispositivos de poder. Es decir, la Naturaleza se concibe pasiva o reactivamente, por lo que los problemas causados por la ciencia y la tecnología pueden y deben ser corregidos por la potencia procreativa de la misma ciencia y tecnología. A un desequilibrio ecológico que parece poner en evidencia la falta de dominio de la ciencia sobre la Naturaleza, se responde apelando a la necesidad de un dominio más preciso, más estrecho, más agresivo y más tecnológico: casi un dominio sádico, en el que el dispositivo tecnológico se utiliza para poner al "cuerpo" de la Naturaleza bajo el control total del hombre, haciéndolo adoptar las posturas más *antinaturales* y privándolo de todo valor propio (Agamben 2011).

La concepción kuhniana Es interesante que tanto Kant como Nietzsche hagan referencia a formas de ejercicio del poder (jurídico uno, legislativo el otro) para dar cuenta de la actividad del científico en su relación con la Naturaleza o las cosas que investiga. En ambos casos, nos encontramos con antecedentes de una teoría constructivista del conocimiento, lo que hace comprensible que la propuesta kuhniana sobre ciencia normal y ciencia revolucionaria pueda verse en términos de lealtad o disidencia respecto a una normativa que define qué es el caso, qué está dentro de un orden jurídico y qué no, e incluso puede señalar cuáles son los casos de sedición que deben ser *normados* (puestos bajo la norma).

Para Thomas Kuhn, "(...) 'ciencia normal' significa investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo,

Naturaleza con todos sus hijos para someterla a tu servicio y hacerla tu esclava", "A todos ellos invito a que como verdaderos hijos del conocimiento, se unan a mí y, pasando de largo por las salas externas de la naturaleza, podamos por fin encontrar el camino que lleve a sus habitaciones privadas", "Pues no tienes más que seguir, y como si dijéramos *acosar a la naturaleza* en sus vagabundeos y, cuando lo desees, podrás guiarla y volverla a llevar después al mismo lugar", citados en Fox Keller, 1991: 44 (sin subrayado en el original).

como fundamento para su práctica posterior" (Kuhn 2000, p. 33). Las realizaciones aceptadas para la práctica científica proporcionan modelos y de ellos surgen *tradiciones coherentes* de investigación basadas en un "(...) cierto caudal implícito de creencias metodológicas y teóricas entrelazadas, que permiten la selección, la evaluación y la crítica" (Kuhn 2000, p. 43). Esta unidad fundamental es lo que Kuhn denomina *paradigma*, el cual proporciona los criterios que una comunidad científica específica requiere para la selección de problemas (y la discriminación de qué no se considerará un problema), el planteamiento de posibles soluciones dentro de ciertos parámetros (que especificarán incluso qué tipo de fenómenos se considerarán evidencia y cuáles no serán siquiera relevantes o considerados como existentes de acuerdo con la visión de mundo construida por el paradigma) y la construcción de instrumentos (metodológicos y tecnológicos) para su implementación (para la posible observación de lo que el paradigma considera como entidades existentes). Ahora, el paradigma, una vez estructurado de manera coherente, es raramente renovado y, más bien, "(...) tal y como una *decisión judicial aceptada en el derecho común*, es un objeto para una mayor articulación y especificación, en condiciones nuevas o más rigurosas" (Kuhn 2000, p. 51; sin subrayado en el original).

La ciencia normal es conservadora del orden presente, no tiene el objeto de provocar nuevos tipos de fenómenos. Por el contrario, ante aquellos que no entren dentro de los presupuestos (ontológicos, metodológicos, prácticos, instrumentales, etcétera) establecidos, el paradigma es ciego o brutal: no logra ver lo que no entra dentro de su normativa (invisibilización o exclusión) o, cuando se encuentra ante fenómenos que constituyen una anomalía que cae fuera de lo presupuesto por la norma, ante la excepción o la desviación, se la intenta hacer entrar dentro de lo normal. El paradigma, desde esta perspectiva, lo explica todo (indica al científico "cómo son el mundo y su ciencia") y la anomalía es un comportamiento que debe ser disciplinado (se le debe explicar desde los presupuestos de la disciplina científica en juego). La formulación de nuevas teorías que no puedan ser asimiladas al paradigma tiende a ser vista, por los miembros de una comunidad científica, como herejía o, al menos, como disidencia o sedición que no debe ser tolerada. De esta forma, "(...) la investigación científica normal va dirigida a la articulación de aquellos fenómenos y teorías que ya proporciona el paradigma" (Kuhn 2000, p. 53), es decir, en *articular lo que el científico puso en el mundo en primer lugar*.

Haciendo explícita la analogía con el concepto de soberanía, podemos entender la ciencia normal en términos formalistas, como unidad de un orden jurídico normativamente vigente, el cual define lo que debe ser normado por el derecho y lo que no, creando el propio espacio de validez de aplicación la norma (del derecho). Pero, como se va volviendo claro, el concepto de ciencia normal presenta el mismo problema que el de unidad de orden jurídico: no logra dar cuenta del comportamiento sedicioso, del enigma que no logra ser incorporado al sistema normativo y se convierte en *anomalía*, por lo que solo puede ser *disciplinada* —se la *hace entrar* dentro del cuerpo disciplinario, posiblemente haciendo ajustes conceptuales en la teoría— o excluida —se la considera como irrelevante, se la invisibiliza como careciendo de importancia en el cuerpo teórico de la disciplina—. Pero no siempre se logra incorporar las anomalías (o las *anomias*) y en ocasiones aquello que se había considerado como irrelevante en términos del paradigma no se resigna a permanecer excluido. Los problemas anómicos o anómalos pueden continuar su comportamiento sedicioso y mostrarse como exterioridad del orden vigente o del sistema paradigmático de reglas, por ejemplo, cuando el andamiaje conceptual no logra dar cuenta de los nuevos fenómenos enigmáticos anómalos, ni siquiera después de realizar ajustes conceptuales dentro del paradigma. Carl Schmitt, por ello, recurre a su teoría decisionista de la soberanía. Algo similar ocurrirá con la propuesta de las revoluciones científicas de Kuhn.

Cuando un enigma no logra ser resuelto y se produce una anomalía, la comunidad científica buscará primero entre sus herramientas conceptuales y técnicas los medios necesarios para dar cuenta del fenómeno sin salir de sus presupuestos paradigmáticos. Sin embargo, la persistencia del comportamiento no previsto, sedicioso, puede provocar un estado de crisis (más si comienzan a proliferar teorías alternativas para dar cuenta de la anomalía). En este contexto, la conservación del paradigma puede hacer necesario considerar la realización de ajustes conceptuales o la incorporación de nuevas técnicas e instrumentos. En cierto sentido, sin abandonar el paradigma, se pueden considerar rutas no previstas por los presupuestos paradigmáticos, con la intención de que, realizando algunos ajustes, se les pueda incorporar posteriormente. Pero, y esto es lo que deseamos resaltar, esta exploración puede significar poner entre paréntesis los métodos y procedimientos instrumentales *normales* o explorar la posibilidad de nuevas ontologías, es decir, dejar de aplicar el paradigma (algunos aspectos, difícilmente todo) con fines de su conservación. En este momento, y para utilizar el sintagma de Agamben, podríamos hablar

de la fuerza-del-~~paradigma~~, que suspende su aplicación normal con fines de su propia conservación. De acuerdo con Kuhn, la actitud de los científicos al enfrentarse a las crisis hace que la naturaleza de la investigación se modifique.

Kuhn deja en claro que las anomalías, por sí solas, no demuestran que una teoría es falsa. Aunque pueden ser "ligeros irritantes", los *partidarios* del paradigma "[i]nventarán numerosas articulaciones y modificaciones ad hoc de su teoría para eliminar cualquier conflicto aparente" (Kuhn 2000, p. 129). Durante el tiempo de crisis, se produce un *aflojamiento* de las reglas para la investigación normal, reglas que se van volviendo cada vez más confusas mientras que las anomalías sean persistentes, al punto de que los partidarios del paradigma comiencen a "perder su fe" (Kuhn 2000, p. 128) y a buscar alternativas al orden vigente.

El estado de crisis es similar al estado de excepción: se trabaja en un umbral, ni dentro ni fuera del orden jurídico o de la normativa del paradigma, con fines de su conservación. Y, al igual que el estado de excepción es un estado límite que, por lidiar con comportamientos disidentes, lidia con la sedición constantemente (con la posibilidad de levantamientos revolucionarios), el trabajo exploratorio de nuevas rutas, métodos o instrumentos para incorporar la anomalía al paradigma puede traducirse en la crisis total del paradigma, que dejaría de aplicar absolutamente y daría pie a lo que Kuhn ha llamado *revoluciones científicas*: momentos de superación de la crisis creada por la anomalía a través del cambio a un nuevo paradigma (la institución de una nueva unidad normativa), cuyos presupuestos, métodos, prácticas, modos de resolución de problemas y demás serán, en alguna medida importante, inconmensurables con los del antiguo paradigma.

Aquí, Kuhn hace explícita la metáfora que establece un paralelismo entre revolución política y revolución científica: ambas nacen de un sentimiento de insatisfacción ante el mal funcionamiento de las estructuras institucionales en las que se fundamenta el orden normativo. En ambas, la revolución cambia estas instituciones en formas que son prohibidas o ajenas al orden anterior y, en ese sentido, "(. . .) la sociedad se divide en campos o partidos enfrentados, uno de los cuales trata de defender el cuadro de instituciones antiguas, mientras que los otros se esfuerzan en establecer otras nuevas" (Kuhn 2000, p. 151). En esta *lucha*, las partes recurren a estrategias de persuasión y no pueden recurrir a una norma superior para la resolución del conflicto, pues cada grupo utiliza su propio marco normativo (paradigma): "Como en las revoluciones políticas sucede en la elección de un paradigma: no hay ninguna norma más

elevada que la aceptación de la comunidad pertinente" (Kuhn 2000, p. 152). La imposibilidad de recurrir a un criterio compartido, a una norma última o fundamental, hace que la elección de paradigmas científicos comparta, con la teoría de la soberanía, un carácter decisionista. Es este carácter arbitrario el que muchos han criticado de la teoría constructivista del cambio científico de Thomas Kuhn.

5. Conclusiones

En este trabajo hemos mostrado que la descripción de la práctica científica ha tendido a recurrir a metáforas jurídicas y de ejercicio del poder para dar cuenta de su funcionamiento. Mostramos cómo, desde sus primeros planteamientos en los albores de la Modernidad, con la propuesta del método experimental de Bacon (que será retomado por la importante *Royal Society of London*, fundamental en la consolidación de la ciencia como institución social), la descripción de la práctica científica depende de una referencia a relaciones de poder sustentadas en la asignación de roles de género relativos al ámbito doméstico. También mostramos la coincidencia entre el normativismo jurídico de Hans Kelsen y el normativismo epistémico de los positivistas lógicos, y cómo comparten el mismo problema de no poder fundamentar la unidad del orden normativo en una última norma fundamental o en enunciados protocolares. De ahí, retomando la teoría de la soberanía de Carl Schmitt, hicimos una analogía que muestra su cercanía con el planteamiento kuhniano sobre el funcionamiento de la ciencia normal y el proceso revolucionario, concluyendo que ambas posturas descansan en una posición decisionista del poder o del cambio de paradigma científico.

Ahora bien, hemos señalado en la introducción que las metáforas tienen una doble dirección. Por un lado, esta alegoría del poder nos permite ver cuál es la dinámica de fuerzas en la práctica científica, sea en su concepción moderna o en su formulación constructivista. Pero también señalamos la otra dirección de la metáfora: la tendencia a ocultar las características específicas de aquello que se estudia, pues se le concibe desde el cascarón del símil. La metáfora de la práctica científica como soberanía oculta la relación de fuerzas entre el entendimiento y la construcción de la realidad, oculta el carácter falsificador y decisionista del pensamiento y el lenguaje, los cuales trabajan con mitos e invenciones ("ficciones reguladoras") que, al final, son hechas pasar por *representaciones* de la realidad (Vaihinger, 1996).

Ahora, en una metáfora que compara dos cosas que podemos nombrar separadamente siempre es posible renunciar al símil propuesto, en favor de otro que mejor exprese la característica que se desea resaltar, o en favor de una descripción literal. Puedo renunciar al símil "los ojos son como una ventana" para sustituirlo por "los ojos son como estrellas", o simplemente decir que los ojos son un órgano que tiene tales y cuales características y estructura que hacen posible la visión. El problema con las alegorías de poder para dar cuenta de la práctica científica es que el tipo de metáfora que utilizan es el de la catacresis, en donde no hay una referencia independiente de la metafórica y, por ende, lo que queremos "describir" con la metáfora adquiere, ineludiblemente, las características de eso con lo que lo comparamos. Así, la práctica científica ha tomado la forma del ejercicio del poder soberano y ha sido articulada desde la posición masculina. Aunque concebir a la práctica científica en términos de poder ha significado una liberación impresionante del potencial humano —como señalaba Bacon—, también ha tenido consecuencias indeseables:

El método de *inquisición* y dominio de la Naturaleza ha tendido a realizar una separación entre el investigador y su contexto natural. Se ha establecido una relación de dominio que, como mencionamos, funciona a través de dispositivos tecnológicos de poder y se traduce en un imperativo tecnológico: los problemas de la ciencia y la tecnología pueden (deben) ser resueltos mediante más ciencia y tecnología. No se cuestiona la relación subordinada, el establecimiento de un ejercicio violento de poder entre el investigador/*dominus* y la Naturaleza.

El desastre ecológico que vivimos se aborda, desde esta perspectiva, como un problema de *falta de potencia* de la investigación científica para proponer soluciones tecnocientíficas. Así, lo que se requiere es aumentar la potencia (la virilidad), el alcance del progreso científico, del poder de la ciencia, su capacidad de trabajar con sistemas complejos y poder predecir las trayectorias de las múltiples variables involucradas. Aún en la visión constructivista de Kuhn, el paradigma científico trata con la anomalía en términos de poder, de normalización (en el sentido de normar): hacer caer dentro del orden establecido. La incapacidad de proponer una solución a la degradación ambiental podría comprenderse, entonces, como un problema de *crisis* paradigmática y de *lucha* entre teorías alternativas.

Lo que se deja fuera en cualquiera de estas visiones es que los problemas ambientales requieren trascender la visión de la ciencia como poder y concebirla como institución social fundamentada en relaciones ético-políti-

cas. Probablemente una metáfora ético-democrática de la práctica científica y del papel de *representantes* de la realidad de las proposiciones de la ciencia nos podría dar mejores resultados, pues tomar las formas de organización democrática y los principios éticos de dignidad y autonomía como guías de acción para la estructuración de la práctica científica, podría traducirse en una manera muy diferente de concebirla y, consecuentemente, de hacer ciencia y de relacionarnos con la Naturaleza a través de la investigación científica. Queda pendiente la formulación de tal propuesta.

Referencias

Agamben, G., (2005), *State of exception*, The University of Chicago Press, EUA.

——, (2011), "Nudity", en *Nudities*, Stanford University Press, EUA.

Aristóteles, (1988), *Política*, Ed. Gredos, Madrid.

Ayer, A. J., (1935), "The criterion of truth", *Analysis*, Oxford Journals, 3 (1/2), pp. 28-32.

Bárcenas, R., (2002). "Contexto de descubrimiento y contexto de justificación: un problema filosófico en la investigación científica", *Acta Universitaria*, Vol. 12, No. 2.

Bernal, J. D., (1986), *La ciencia en la historia*, Editorial Nueva Imagen, UNAM, México.

Bacon, F., (2017), *Nueva Atlantida*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

Carnap, R., (1993), "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje", en *El positivismo lógico*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Dewey, J., (2006), "Truth and Consequences", en Haak S. (ed.), *Pragmatism Old and New*, Prometheus Books, Nueva York.

Haak S. (ed.), (2006), *Pragmatism Old and New*, Prometheus Books, Nueva York.

Hempel, C., (1997), "La teoría de la verdad de los positivistas lógicos", en Nicolás, J. A. y Frápoli, M. J. (eds.), *Teorías de la verdad en el siglo* XX, Editorial Tecnos, Madrid.

Jodelet, D., (1986), "La representación social: fenómenos, concepto y teoría", en S. Moscovici (Ed.), *Psicología Social II : Pensamiento y vida social*, Páidos, Barcelona, pp. 469-494.

Kant, I., (2010), *Crítica de la razón pura*, Editorial Gredos, Madrid.

Keller, E. F., (1991), *Reflexiones sobre género y ciencia*, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, Barcelona.

Kuhn, T., (2000), *La estructura de las revoluciones científicas*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

Lakoff, G.y Johnson, M., (2009), *Metáforas de la Vida Cotidiana*, Editorial Cátedra, Madrid.

Lombardi, O. y Pérez, A. R., (2011), "Relaciones interteóricas: a favor de un genuino pluralismo ontológico", *Arbor*, 187 (747), pp. 43-52.

Moscovici, S. (Ed.), (1986), *Psicología Social II : Pensamiento y vida social*, Páidos, Barcelona, pp. 469-494.

Nicolás, J. A. y Frápoli, M. J. (eds.), (1997), *Teorías de la verdad en el siglo* XX, Editorial Tecnos, Madrid.

Nietzsche, F., (1996), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Editorial Tecnos, Madrid.

——, (1999), *Más allá del Bien y del Mal*, Ediciones Altaya, España.

Orrantia, J. R., (2024), "La epistemología antropomorfa de Friedrich Nietzsche", en Gómez Salazar, M., *et al.*, *Nietzsche: Voluntad y Verdad. Perspectivas hermenéuticas*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México.

Schmitt, C., (2009a), *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madird.

——, (2009b), *Teología Política*, Editorial Trotta, Madrid.

Vaihinger, H., (1935), *The philosophy of 'as if'*, Percy Lund, Humphries & Co. Ltd., Londres.

——, (1996), "La voluntad de ilusión en Nietzsche", en Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Editorial Tecnos, Madrid.

Van Fraassen, B. C., (1980), *The scientific image*, Oxford University Press, Nueva York.

Stoa
Vol. 16, no. 32, pp. 25-44
ISSN 2007-1868
DOI: https://doi.org/10.25009/st.2025.32.2816

CONCIENCIA E INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Consciousness and Artificial Intelligence

EDUARDO RUIZ MAZÓN
Universidad Nacional Autónoma de México
Secretaría de Relaciones Exteriores
eruizmazon@hotmail.com

RESUMEN: La equiparación de la Inteligencia Artificial (IA) con la conciencia humana ha sido una de las principales motivaciones del desarrollo de la primera, si bien sus aplicaciones tecnológicas actuales le han dado una propia justificación y utilidad económica sin precedentes en las sociedades modernas y a nivel global. No obstante, sigue siendo pertinente analizar las similitudes y diferencias esenciales entre la IA y la conciencia, así como si existen bases teóricas para afirmar que la primera puede replicar a la segunda. Este trabajo busca ubicar la discusión del tema en el contexto del manejo filosófico de las categorías epistemológicas de sujeto y objeto, comparándolas con los fundamentos técnicos y teóricos de la computación, destacando principalmente los enfoques fenomenológico y conductista y sus respectivas posiciones en torno a esta tecnología. Con ello se intenta contribuir a una discusión fundamentada en el marco del creciente interés general por la IA.

PALABRAS CLAVE: Conciencia · inteligencia artificial · algoritmo · semántica · subjetividad · intencionalidad · cerebro · intersubjetividad · cultura.

ABSTRACT: The comparison of Artificial Intelligence (AI) with human consciousness has been one of the main motivations for the development of the former, although its current technological applications have given it its own justification and unprecedented economic utility in modern societies and globally. However, it is still pertinent to analyze the essential similarities and differences between AI and consciousness, as well as whether there are theoretical bases to affirm that the former can replicate the latter. This essay tries to approach the discussion of the matter in the context of the philosophical use of the epistemological categories of subject and object, comparing

Recibido el 4 de enero de 2025
Aceptado el 27 de mayo de 2025

them with the technical and theoretical foundations of computing, mainly highlighting behavioristic and phenomenological approaches and their respective positions on this technology. With this in view, the aim is to contribute to an informed discussion, in the framework of the general interest in AI.

KEYWORDS: Consciousness · AI · algorithms · Semantics · subjectivity · intentionality · brain · intersubjectivity · mind · culture.

1. Introducción

Es bien conocido que los pioneros de la Inteligencia Artificial (IA) establecieron como uno de los objetivos principales de esta tecnología la simulación de actividades o fenómenos propios de la conciencia humana. A más de sesenta años de la invención de la IA y la acuñación de su nombre, pareciera que el debate sobre la identificación u homologación entre la IA y la conciencia humana estuviera superado, dada una delimitación clara de ambos conceptos y sus respectivas características esenciales.

No obstante, la ubicuidad actual de las aplicaciones y programas de IA en la actividad económica y cotidiana de las sociedades contemporáneas, ha revivido la pertinencia de este debate. El lanzamiento reciente de ChatGPT y de otros robots conversacionales, como DeepSeek, Copilot o Gemini, la discusión sobre las ventajas o riesgos del aprovechamiento de la IA, los cuestionamientos sobre los aspectos éticos de la IA (Calvo 2024, p. 87), la creciente propaganda a favor de su uso y alimentación por parte de los usuarios en internet contribuyendo a la minería de datos y, finalmente, la regulación de distintas aplicaciones de IA como reconocedores de rostros en lugares públicos o calificadores de conducta social, incluyendo su restricción o incluso prohibición en algunos países, son ejemplos de procesos que han atraído la atención de amplios círculos de opinión a este debate.

Este trabajo tiene por objeto retomar dicha discusión desde una perspectiva filosófica y epistemológica, presentando de manera puntual los fundamentos técnicos e históricos de la IA y revisando las discusiones en torno a la pertinencia o no de establecer analogías o identidades entre las computadoras y el cerebro, o bien entre los programas (y el *software* en general) y la conciencia o la mente. Para ello se exponen aspectos clave de las teorías sobre la subjetividad en la filosofía y conceptos fundamentales como intencionalidad, autoconciencia e intersubjetividad, de acuerdo con diversos autores clásicos y especialistas contemporáneos, con objeto de mostrar la especificidad de la conceptualización filosófica de la conciencia y la relevancia y validez de su distinción respecto a la IA en contextos teóricos y argumentativos más extensos o menos especializados. El interés principal no es formular propuestas novedosas, sino articular y actualizar enfoques que se han visto desatendidos, como los de la fenomenología o el idealismo dialéctico, frente a la predominancia de otras perspectivas, como el funcionalismo o el conductismo, con lo que quizá podrían ser calificados como novedosos.

2. Delimitación de conceptos

Si bien en un nivel psicológico especializado podría distinguirse entre conceptos como mente, conciencia, conocimiento, pensamiento o inteligencia, para efectos de este trabajo, entenderemos conciencia en un sentido amplio, es decir abarcando estos otros términos, pues dicho significado amplio es relevante para la delimitación que buscamos mostrar aquí entre la inteligencia humana y la inteligencia de las computadoras. El término "conciencia", aplicado a todos estos fenómenos mentales, cuenta en todo caso con una mayor tradición dentro de la filosofía y quizá de la psicología (Ryle 2009, pp. 138-145).

Por otra parte, independientemente de las actividades humanas físicas que han sido reemplazadas gradualmente con máquinas desde inicios de la industrialización y que pertenecerían más al campo de la robótica, como por ejemplo, el movimiento y ensamblaje de objetos, el trabajo manual y agrícola, los robots de servicio, etcétera, la IA en sentido estricto se asocia más con actividades "intelectuales" exclusivas del ser humano, como el razonamiento, el procesamiento complejo de información e ideas, la creación de obras de arte, la manifestación de emociones, la toma de decisiones, etcétera. En este último contexto es en el que cabría la pregunta de si la IA es capaz de reproducir o simular la conciencia o, más coloquialmente, si las computadoras son capaces de pensar.

La respuesta más sensata sería definir primero qué se entiende por "pensar": si pensamiento es la resolución de problemas matemáticos o técnicos de diversa índole específica, es claro que las computadoras piensan y en muchos casos, mejor que los seres humanos. Igualmente, frente a actividades como responder a preguntas proporcionando respuestas e información más o menos experta e incluso simulando la voz y el oído humanos, también cabría responder que las computadoras piensan. Incluso si se plantea la pregunta sobre si las computadoras "piensan que piensan", algunos responderían afirmativamente, destacando que precisamente la IA es una tecnología que permite que los algoritmos elaboren sus propios algoritmos y aprendan en el proceso, a partir de las experiencias y los datos recolectados por los sistemas del medio ambiente con sensores, por ejemplo, por medio del llamado aprendizaje profundo (*deep learning*). En este sentido existe actualmente diversidad de aplicaciones de la IA que llevan a cabo tareas y "acciones" con un nivel de sofisticación que hasta hace poco se consideraba netamente humano. Al respecto abundan los ejemplos: programas para ejecutar juegos de ajedrez, modelos extensos de lenguaje (los llamados LLMs), diagnósticos médicos, modelos climáticos, reconocimiento y procesamiento de imágenes, traductores, operaciones médicas, auto movilidad, operaciones militares, asesoría financiera, pronósticos económicos, etcétera.

En este punto sería pertinente distinguir lo que los especialistas definen como IA "débil" y IA "fuerte". En el primer caso hablaríamos de programas capaces de ejecutar actividades y resolver problemas *específicos* similares a los ejecutados y resueltos por seres humanos, mientras que en el segundo caso se hablaría de una capacidad *general* de reemplazar al intelecto humano en sus diversas actividades más complejas.

Para zanjar esta cuestión, hasta ahora más hipotética que real, se emplea con frecuencia como criterio la llamada "prueba de Turing". Si bien la formulación original del argumento de Turing era restringida a la de la ejecución de las reglas de un "juego de imitación" que planteó originalmente en su artículo de 1950 (Turing, 1950, p. 439), la prueba de Turing se entiende actualmente en círculos de discusión filosófica y computacional de manera más amplia y consiste en afirmar que si una persona que interactúa con una máquina y con otra persona, sin saber dicha diferencia, considera que las acciones y respuestas de la primera son indistinguibles de la segunda, puede atribuirse a la máquina en cuestión el carácter de consciente o de inteligente.

Como se puede apreciar, esta prueba recurre a un criterio netamente funcionalista que ha sido rebatido, argumentando que efectos similares no suponen una misma causa (Searle 1980, p. 6). No obstante, si bien aún no se han inventado sistemas de IA estrictamente "fuertes", la existencia de cada vez más sofisticadas e integradas aplicaciones de IA muestra la complejidad creciente de la pregunta sobre si la IA es consciente o no.

3. Antecedentes históricos y tecnológicos

Históricamente, la IA se asocia con las tecnologías para la construcción de calculadoras y computadoras y las teorías de la llamada cibernética. Las aspiraciones de Leibniz de crear máquinas o lenguajes universales capaces de razonar a la manera del ser humano y el planteamiento de posibles sistemas numéricos distintos al decimal, como los binarios por Juan Caramuel (Pérez Martínez 2022, p. 110), son referencias importantes para la teorización y fundación de tecnologías que posibilitaron la automatización de la computación y diferentes formas de inferencia lógica basadas en ella. Norman Wiener, uno de los inventores del término "cibernética", entendía a ésta como una ciencia en la que no solo la computación, sino también la comunicación y el control formaban una teoría integral aplicable tanto a las máquinas como a los animales, entre cuyas características esenciales se incluía el concepto de "retroalimentación" (Wiener 1985, p. 11).

Con la cibernética y sus ramificaciones, así como logros tecnológicos, se hace patente la concepción filosófica y científica de la mente o el pensamiento como máquina, algoritmo o, en términos más abstractos, como función matemática, con su esquema tripartita esencial de "insumo (*input*)-estructura (o proceso)-resultado (*output*)", latente en las filosofías racionalistas vinculadas con el pensamiento formal y matemático desde el Racionalismo del S. XVII y convertidas en programa de investigación en el positivismo lógico y la filosofía analítica.

En su artículo seminal *A Symbolic Analysis of Relay and Switching Circuits*, Claude Shannon (1938, p. 471) mostró cómo era posible representar ecuaciones matemáticas y proposiciones e inferencias de la lógica formal booleana por medio de circuitos basados en relevadores electromagnéticos, que posteriormente serían reemplazados por bulbos y transistores, posibilitando así el escalamiento de memorias y procesa-

dores artificiales con la manufactura de chips conteniendo literalmente millones de millones de circuitos y transistores.

Si bien en sus etapas iniciales la programación de aplicaciones computacionales se conceptualizó en términos de lógica proposicional y de predicados deterministas, el gradualmente más complejo empleo de cálculos probabilistas ha resultado más eficiente en las aplicaciones de IA generativa y es actualmente el estándar de sus algoritmos. De acuerdo con ello, los programadores crean una base de conocimiento con múltiples datos recolectados de expertos y de la minería realizada a través de los insumos proporcionados por los millones de usuarios de las aplicaciones en internet. Estos datos son incorporados por los programadores para crear una base de reglas que opera mediante probabilidades condicionadas y distribución de máxima entropía, cuando no se cuenta con un conocimiento pleno de las variables a ser consideradas (Ertel 2017, pp. 136-145). La programación humana se constituye aquí en un sistema de inferencias semánticas, si bien la programación desencadenada por la propia IA se desarrolla de manera automática. Para entender la evolución de la IA, no obstante, es importante conocer la base electromecánica de la computación y su fundamento lógico-matemático.

4. Sintaxis vs. Semántica

El diseño de programas y algoritmos basados en las tecnologías de semiconductores, los sistemas numéricos binarios, la lógica formal booleana y la probabilidad condicionada, tiene como característica el procesamiento de información basado en el cálculo automatizado. Este tipo de mecanización del pensamiento, no obstante, tiene una limitación esencial, consistente en la representación y expresión de lenguajes de manera exclusivamente sintáctica. El nificado de las expresiones en dichos lenguajes, si es que cabe el término "significado", se transmite mediante la manipulación física (o sea electromagnética) de las "señales" o marcas hechas en la memoria y las unidades de procesamiento, fabricadas actualmente en diversos medios materiales, pero principalmente en semiconductores.

Por ejemplo, para que los transistores en un circuito conviertan cargas y corrientes eléctricas en símbolos o comandos, se requiere que sean configurados en lo que se conoce como autómatas finitos o "máquinas de estados finitos" (Hwang, 2005, p. 4). Para que un circuito convierta un insumo (*input*) de una secuencia de unos y ceros en un resultado (*output*) de un pixel, una letra o letras (palabras, oraciones, párrafos, reglas, inferencias, etcétera), se requiere una secuencia determinada (en serie o paralelo, dependiendo si se usan los conectores "y" u "o" del algebra booleana) de almacenamiento o liberación de una carga o corriente eléctrica en la base de silicio semiconductor del transistor. Así, para que una computadora reconozca la presión de las teclas correspondientes y escriba en la pantalla la palabra "hola", se requiere que el input asociado con "h", por decir 01100100110 (secuencia de símbolos de un lenguaje máquina determinado) sea reconocido por el autómata (o sea la secuencia de transistores o *flip-flops* específica) diseñado para dicho símbolo, y que acepte (y no

rechace) dicho *input*. Podría ser, por ejemplo, una serie de tres transistores que solo acepten el estado finito compuesto de una secuencia de dos unos seguidos, eliminando o rechazando otras secuencias que no incluyan dos unos seguidos, al no poder ocupar o almacenar en la misma transición los dos últimos transistores de la secuencia del circuito. El "1" significaría "conservar la carga eléctrica" en el transistor y el "0" "liberar la corriente eléctrica". Con el resto de las letras de la palabra sucedería algo similar, al igual que con procesos de computación más complejos y escalados a circuitos con dimensiones de millones de millones de transistores y de millones de millones de insumos, comandos y resultados en lenguaje máquina. Así es cómo "piensan" las computadoras, de una manera muy simplificada.

Si se emplea la lógica proposicional como lenguaje formal de programación, es decir como interface entre una persona y una computadora, esta barrera semántica se constata en la necesidad de definir la significación, o sea la relación entre un signo y su significado, como un cálculo automático de tablas de verdad, que puede tener solo dos valores de verdad o más, dependiendo de si se trata de lógica tradicional booleana, modal o *fuzzy logic*. La combinación correcta o válida de estos signos o valores, predefinida como tal, es el criterio semántico básico utilizado por la máquina, o sea una reducción a sus posibilidades sintácticas. Dos fórmulas o proposiciones son semánticamente equivalentes, si tienen los mismos valores de verdad en todas las interpretaciones (Ertel 2017, p. 25), pero la interpretación de las proposiciones aisladas es algo externo a la combinación, que es lo único que puede verificar la máquina al operar. Los valores de verdad asignados a las proposiciones son condición del cálculo y no su resultado. Para la interpretación, el lenguaje formal de dicho cálculo requiere el meta lenguaje natural del programador y del usuario de la computadora, que son los que conocen el significado de los signos más allá de su combinación y los que finalmente interpretan dichos signos, tanto como *inputs* o como *outputs*. Es decir, el proceso "consciente" se da entre las personas que interactúan o se comunican por medio de la computadora, no en la computadora misma.

Esta limitación no es superada tampoco empleando un cálculo probabilístico o una probabilidad condicionada basada en el Teorema de Bayes o en la llamada *fuzzy logic*, más amplia que la lógica proposicional o de predicados, que se fundamenta en el cálculo decidible y completo de las tablas de verdad con valores binarios. La capacidad de la IA de aprender y elaborar algoritmos de manera autónoma a partir de nuevos insumos y datos tampoco rebasa esta barrera semántica, aunque implique procesos combinatorios más complejos y una retroalimentación permanente, así como una comunicación continua con el medio ambiente de la máquina, por medio de sensores. Ello se constata en distintos tipos de IA generativa que procesan *inputs* de manera específica como, por ejemplo, redes neuronales contrapuestas, es decir generadoras y discriminadoras (las llamadas GANs); modelos transformadores a partir del reconocimiento de largas secuencias de signos (como ChatGPT); redes neuronales con reforzamiento de aprendizaje a partir del uso de pesos (*weights*) y rutinas de entrenamiento, y otros tipos de aplicaciones. Por otra parte, tampoco parecería ser superada dicha limitación mediante la utilización de computadoras cuánticas, en el caso

de que pudieran ser fabricadas de manera confiable y con capacidades de escalamiento en el futuro, pues la llamada "supremacía cuántica" se refiere más a una potenciación de la capacidad de cálculo (Roth 2024, p. 196) que a una diferenciación cualitativa del procesamiento de la información, aun considerando a los llamados "*qubits*" como espectros continuos de codificación de datos antes que pautas discretas de almacenamiento y procesamiento, como los transistores. Y es que el problema de fondo no es la dualidad de estados físicos de los circuitos en cero o en uno (o estados intermedios), sino la limitación de una máquina para interpretar semánticamente el significado de un signo.

5. Subjetividad

A partir de esta explicación resumida sobre la base material y el modo de operación de las computadoras y de los sistemas de procesamiento de información y datos, podemos establecer que la distinción esencial entre la conciencia y la IA se encuentra en lo que conocemos como *subjetividad*. Aquí es donde la pregunta no sería si las computadoras piensan, o si piensan que piensan, sino más bien si están conscientes de que piensan. Si bien el concepto de subjetividad tiene una larga tradición en la filosofía y particularmente en la epistemología, para efectos de este trabajo, bastará destacar dos características esenciales de la misma, relevantes para ilustrar la diferencia entre la IA y la conciencia: la intencionalidad y los llamados "qualia".

En su famoso experimento mental de "el cuarto chino", el filósofo estadounidense Searle procura demostrar que la IA no puede llevar a cabo procesos conscientes. Para ello elabora una argumentación con la presentación de un contraejemplo en el que, en sentido contrario a la argumentación tradicional de la cibernética, un ser humano puede imitar a una computadora, realizando actividades mecánicas aparentemente conscientes, pero que en el fondo son una mera combinación sintáctica de signos cuyo significado o dimensión semántica, al no ser conocidos en absoluto por dicho ser humano, son irrelevantes.

Imaginemos a una persona encerrada en un cuarto que no tiene el menor conocimiento del idioma chino y a la que se le proporciona un documento escrito en dicho idioma, junto con un conjunto de reglas en su propio idioma para correlacionar los signos del primer documento con estas reglas. Posteriormente se le proporcionan otras instrucciones por escrito en su propio idioma en las que se le indica qué signos chinos proporcionar en respuesta a estas instrucciones. Quienes proporcionan estos documentos llaman al primer documento "texto", al segundo documento "programa" y al tercer grupo "preguntas". El documento que la persona entrega después de correlacionar los signos del primero con el segundo y de éste con el tercero es llamado "respuestas" (Searle 1980, p. 3). Si se proporcionan las preguntas y las respuestas a un hablante de chino, dirá que la persona que respondió dichas preguntas entiende dicho idioma. No obstante, es claro, como afirma Searle, que lo único que hizo la primera persona fue manipular símbolos formales sin ninguna interpretación, o sea sin ningún conocimiento del significado de los caracteres chinos.

Searle afirma que, como en el caso de la persona en el cuarto chino, la máquina, alimentada por un programa o un algoritmo, produce resultados, pero es incapaz de crear estados mentales o significados pues carece de intencionalidad. Esta intencionalidad la explica como el efecto específico y distintivo de la actividad del cerebro que es un órgano constituido de manera fundamentalmente distinta a la constitución de una computadora, por más sofisticada que ésta sea. Searle concluye que tratar de simular la conciencia no es replicarla, pese a que la computación y el razonamiento humano produzcan aparentemente resultados similares por ser ideales o simbólicos. El argumento del cuarto chino de Searle ha sido ampliamente discutido, tanto en círculos de filósofos, como de especialistas en computación, y sus conclusiones son respaldadas por diversos autores (Bishop 2013, p.28).

Por otra parte, el concepto de intencionalidad tiene una larga tradición en la filosofía, desde el pensamiento escolástico y racionalista hasta la psicología experimental, pasando por la filosofía fenomenológica de Husserl y el existencialismo de Heidegger y Sartre. En el caso de la filosofía de Heidegger, por ejemplo, la intencionalidad se vincula con su intento por crear una teoría metafísica en la que las categorías tradicionales de sujeto y objeto sean superadas para establecer una relación primigenia entre la existencia humana individual ("Dasein") y el "ser" mediante lo que él denomina "suceso" (*Ereignis*) (Heidegger 1989, p. 11).

En el contexto de la Fenomenología de Husserl, la intencionalidad es "acto" de la conciencia y al mismo tiempo "vivencia" (*Erlebnis*) (Husserl 1913, p. 344). La intencionalidad no es una capacidad de la conciencia entre otras, sino su característica fundamental, que consiste en su correlación esencial con un objeto. La conciencia siempre es conciencia de algo y solo a partir de esta correlación es que puede hablarse de *evidencia*, tanto en un sentido empírico como ideal (Husserl, 1998, p. 24). Se trata de una especie de tensión entre dos polos, mismos que son inseparables, pero, al mismo tiempo, irreducibles entre sí. Este proceso, por medio del cual *aparecen* a la conciencia significados, forma parte de la especificidad de la subjetividad y de la dificultad para modelarla o reproducirla en procesos como los de la IA.

Esta evidencia de significados muestra también la irreductibilidad de la intencionalidad a la posesión de estados mentales, entendidos como meros substratos neuronales o electromagnéticos. En términos semióticos, para regresar al planteamiento sobre la dimensión semántica de la conciencia, dicha irreductibilidad correspondería a la imposibilidad de reducir un significado a un signo, entendido éste como un objeto exclusivamente empírico. Aquí cabría referirse a lo que Umberto Eco denominaba "infinitud" de la circularidad semiótica, es decir, el proceso por el cual signo y significado intercambian sus papeles continuamente, en el contexto de la actividad humana y cultural de la interpretación (Eco 1994, p. 85).

Por otra parte, los enfoques de tipo conductista, particularmente en su variante funcionalista, explican a la intencionalidad como la capacidad de tener "actitudes proposicionales", es decir disposiciones mentales sobre ciertas proposiciones (en sentido lógico) acerca del mundo, en las que el sujeto pensante, al creer en una cierta proposición (es decir, al suponer que es cierta) podría actuar de cierta manera (Chalmers

1996, p. 19). La mente, de alguna forma, procesa un determinado insumo, y produce alguna conducta (aún en potencia), de la misma forma en que una máquina o un algoritmo realizan una función o producen un resultado. No obstante, dicha explicación en realidad no agota el elemento semántico de la cuestión. Por ejemplo, las actitudes proposicionales frente a conceptos como "Apocalipsis" o bien "hoyo negro" serían muy probablemente las de una conducta de huida (potencial, desde luego). Sin embargo, las definiciones, explicaciones o interpretaciones de ambos conceptos o creencias son muy distintas y no pueden ser reducidas a unas mismas o similares actitudes proposicionales.

De igual manera, otros filósofos funcionalistas como Dennett, explican dicha intencionalidad en términos de disposiciones psicológicas o "comportamientos verbales" (Dennett 1991, p. 77) con propósitos conductuales específicos, pero restringidos a sujetos observables a los que se pueda "atribuir" de manera estrictamente objetiva dicha capacidad. Es decir, la introspección, herramienta importante para explorar los contenidos de la propia subjetividad y compararlos con los de otras subjetividades, no sería necesaria para caracterizar a la intencionalidad, como Denett la entiende. No obstante, en este enfoque el punto central relativo a los contenidos semánticos mentales y sobre todo su infinidad de variedades y significados -sean vistos de manera subjetiva u objetiva-, resultaría también soslayado.

Como una extensión de este tipo de discusiones rebasa el enfoque de nuestra presente aproximación, por intencionalidad entenderemos, de manera amplia y no estrictamente en el sentido de Husserl, la capacidad de la conciencia de estar dirigida a objetos o de representarlos. Para no caer en una discusión de carácter ontológico sobre la referencia o el sentido extra mental de dichos objetos, o bien en una discusión de carácter psicológico sobre la intencionalidad como motivación de las acciones y deseos, bastará que digamos aquí que intencionalidad es la capacidad de captar o crear significados. Ello además va más en conformidad con la actual discusión sobre la significación sintáctica o semántica a nivel de la IA y la conciencia, sin necesidad de adentrarse en una consideración de la totalidad de la experiencia consciente o de los correlatos ontológicos de la conciencia.

El otro elemento esencial y distintivo de la conciencia a destacar son los llamados "qualia", que se definen como el carácter subjetivo de las experiencias. ¿Cómo puede por ejemplo describirse el sabor del chocolate o el aroma de la vainilla? Podría responderse enunciando y comparando ciertas características como la dulzura, amargura, irritabilidad, etcétera, o bien se podrían explicar los componentes y estructuras de las moléculas de los objetos que provocan dichas sensaciones. No obstante, la vivencia subjetiva que cada individuo tiene al respecto es fundamentalmente intransmisible e inefable.

De hecho, el carácter subjetivo de las experiencias no puede ser explicado en términos de otras experiencias, pues ello supondría adscribirles una realidad objetiva, que, por definición no tienen. Esta subjetividad extrema puede ser aludida un tanto metafóricamente como un punto de vista único. "Si el carácter subjetivo de la experiencia es completamente comprensible solo desde un punto de vista, entonces cualquier

cambio hacia una mayor objetividad —o sea menor vinculación a un punto de vista específico— no nos acerca a la verdadera naturaleza del fenómeno: nos aleja aún más" (Nagel 1974, p. 445).

El concepto de "qualia" ha sido cuestionado por diversas corrientes de las filosofías conductistas y funcionalistas, argumentando que dicho carácter subjetivo de las experiencias no puede ser investigado por las ciencias experimentales y basadas en criterios objetivos (Dennett 1991, p. 70). Ante la imposibilidad de eliminar estas experiencias subjetivas inherentes a toda conciencia, que no solo podrían llamarse intuitivas, sino incluso evidentes, se han planteado como alternativas tanto en las ciencias cognitivas como en la filosofía de la mente las llamadas Teorías de la Mente (TM). Una TM postula en esencia que la conciencia solo puede ser atribuida a un sujeto observado a partir de sus conductas observables: El observador desarrolla su teoría a partir de estas observaciones sin asumir conceptos sobre la subjetividad del observado; por otra parte, se postula también que el observado tiene su propia TM sobre otros sujetos, para poder interactuar con ellos (también a través de sus mutuas observaciones).

Con ello, no obstante, estaríamos frente a un dilema metodológico, relacionado con lo que en la psicología social se conoce como el problema de la "atribución": no involucrarse con los observados y, al mismo tiempo, involucrarse con los mismos (Malle, 2022, p.93). Por evitar el concepto de subjetividad, esta variante del conductismo caería en la inconsistencia de suponer que el observador es ajeno al objeto de estudio (o sea que es "objetivo"), pero que al mismo tiempo es subjetivo, en tanto sus observaciones, como interacciones, son parte de lo observado (que lo afectan como sujeto observador y sujeto interactuante, es decir eventualmente observado). En todo caso, atribuir al observador observado que tiene teorías y no certezas supondría tener la certeza de que no tiene certezas, lo cual sería una contradicción con la misma definición de "teoría".

6. Autoconciencia

La intencionalidad y los qualia están estrechamente vinculados con lo que sí podríamos llamar "certeza" subjetiva. Dicha certeza nos permite integrar los estados mentales en un principio unitario que conocemos como el "yo".[1] Este yo, que Kant identificó como el sujeto que acompaña todo juicio sintético a priori o "apercepción" (Kant 1998, p. 222), muestra también una capacidad de pensarse o referirse a sí mismo. De esta manera, la capacidad de captar significados implica también la posibilidad de captar la propia subjetividad, no solo como simple introspección sino como un objeto intencional. Por ello la certeza subjetiva es indisociable de la intencionalidad. Esta autorreferencia o "autointencionalidad" es parte esencial del pensamiento consciente, pero cabría preguntar si también puede ser parte de los procesos de IA.

[1] El "super yo" y el "ello" de las teorías psicoanalíticas serían comprendidos en el término "yo", pues para efectos de la presente discusión, se referirían finalmente a la mente o a lo que denominamos aquí subjetividad en sentido amplio.

Entendida como algoritmo de algoritmos o como metalenguaje de lenguajes, la IA puede ser también vista como una especie de autorreferencia. No obstante en este aspecto se distingue también fundamentalmente de la conciencia. Ello puede ser ilustrado mediante el famoso teorema de la completud de la lógica de predicados de primer orden de Gödel, así como con el aún más famoso teorema de la incompletud de las matemáticas. Sin entrar en detalles técnicos sobre ambos teoremas, baste decir que en el primer caso la jerarquización y separación clara de niveles semántico y sintáctico permite transmitir o "derivar" (Ertel 2017, p. 28) la consistencia y completud del nivel semántico al nivel sintáctico. Si una inferencia es válida o verdadera en términos semánticos, esta validez también será aplicable en términos sintácticos, que la máquina puede procesar, una vez definidos de manera correcta las reglas de inferencia y los valores de verdad. El algoritmo recibe un insumo y el cálculo de predicados con sus reglas de inferencia y definiciones produce de manera estrictamente sintáctica un resultado o una inferencia válida.

No sucede lo mismo en el segundo caso. En su famoso teorema de 1931, Gödel (1931, pp. 181-193) demuestra que tanto los sistemas axiomáticos de la Lógica matemática, más allá de la de predicados de primer orden, como los de la Teoría de Conjuntos y, por extensión cualquier sistema axiomático matemático, son incompletos e indecidibles. Esta conclusión se encuentra también vinculada con la formalización sintáctica de los lenguajes que se emplea para programar las aplicaciones de IA. Dicha formalización, a nivel de lenguaje, puede ser también llevada a cabo a nivel de metalenguaje, es decir, extendida del nivel sintáctico al nivel semántico. De esta manera se puede formalizar, por ejemplo, que se diga "esta oración es falsa", en referencia a esta misma oración. Si la oración es falsa, entonces es, por exclusión, verdadera; y si es verdadera, entonces (por su propio contenido definido) es falsa. La consecuencia de formalizar el contenido semántico es una contradicción explícita, que mina todo el sistema axiomático del que se deriva este tipo de proposiciones. Ello ha provocado el abandono por parte de matemáticos y filósofos de los intentos por identificar o reducir cualquier tipo de demostración semántica a una demostración sintáctica por medio de la aplicación mecánica o automática de un algoritmo.

Toda inferencia verdadera en sentido semántico es válida en sentido sintáctico, pero no toda inferencia valida en sentido sintáctico implica una inferencia verdadera en sentido semántico. La validez semántica es más amplia que la sintáctica y el esquema tripartita insumo-proceso-resultado resulta insuficiente en un razonamiento en el que buscamos determinar una "autointencionalidad" de carácter semántico. Para efectos de la instrumentación tecnológica, esta indecidibilidad e incompletud teórica o lógica es poco relevante pues el sistema de IA realiza tareas específicas o resuelve problemas de manera concreta y genera algoritmos, sin tener que verificar la completud o incompletud de todo su sistema o si llegará a un momento en que concluya el último de sus algoritmos. No obstante, para efectos de discernir si el algoritmo es consciente, es decir acompañado de una certeza subjetiva e intencional, capaz de comprender o generar la dimensión semántica del proceso, esta limitación es relevante.

La certeza subjetiva puede ser también entendida como conciencia de sí misma, es decir como autoconciencia, pero no en un sentido extensionalista como recursión, sino en un sentido de significación semántica. El concepto de autoconciencia tiene igualmente una tradición en la filosofía. Con Hegel, por ejemplo, dicha autoconciencia se explica como una relación, pero no algorítmica. En su *Fenomenología del Espíritu*, la autoconciencia se deriva de la conciencia en su proceso de continua oposición y asimilación respecto al objeto, cuyo dinamismo o "historia" abarca desde la certeza sensible, la percepción de una cosa concreta, el entendimiento de una fuerza detrás de un fenómeno y la inversión del intelecto, donde lo que aparenta ser un objeto resulta ser una ley, una generalidad teórica o una constante de la naturaleza, que a su vez se vuelve un objeto perceptible, por ejemplo con la revolución copernicana, donde el movimiento aparente del Sol y los astros que percibimos desde la Tierra se convierte en un modelo explicativo abstracto del pensamiento y al final éste en un objeto observable (por ejemplo por un astronauta, si es hipotéticamente capaz de ver al sistema solar desde la suficiente distancia . . .).

En esta continua dinámica entre el sujeto y el objeto, donde los papeles de uno y otro se intercambian, Hegel (1988) señala que "la conciencia de un otro, de un objeto en general, es necesariamente autoconciencia, ser reflejado en sí, conciencia de sí misma, en su ser otro" (p. 118). La intencionalidad de la conciencia es bajo esta perspectiva, indisociable de la certeza subjetiva y la representación de un objeto es esencialmente una facultad de la mente, pero al mismo tiempo un fenómeno de la misma. Se trata de una relación dialéctica donde el objeto deja de serlo para ser el sujeto y el sujeto a su vez se objetiva como fenómeno o como significado.

Esta dinámica de oposiciones, donde el principio de no contradicción de la lógica clásica binaria no es válido, es una relación inmediata. La certeza subjetiva es en este contexto intuitiva, pero al mismo tiempo intencional y no puede ser modelada por un esquema algorítmico tripartita del tipo insumo-proceso-resultado. Mientras en los algoritmos y las funciones matemáticas la autorreferencia se puede explicar como *recursividad*, o sea un proceso que se tiene a sí mismo como parte o insumo, el cual en principio se puede extender *ad infinitum*, en el caso de la autoconciencia la inmediatez de la relación de la conciencia consigo misma es una *infinitud cualitativa o actual*, es decir una distinción de lo indistinto o una identidad diferenciada (Hegel 1986, pp. 156-166).

7. Intersubjetividad y cultura

Hemos visto anteriormente que, de acuerdo con Searle, la intencionalidad de la conciencia es causada por el cerebro. La configuración biológica y la función de este órgano y del sistema nervioso por extensión, que hasta ahora no han sido comprendidas cabalmente y mucho menos identificadas con la configuración material o hardware de las computadoras, permite que haya "poderes causales" del cerebro sobre la conciencia.

Pero entonces, siguiendo a Searle, cabría la pregunta: ¿cómo es posible que la conciencia, que es una capacidad producida por un cerebro individual, se comunique o entienda con otras conciencias individuales? La respuesta obvia sería que dicha correspondencia se explica por la similitud biológica de los distintos cerebros de los sujetos que se comunican. Pero esta similitud es una propiedad abstracta, no solo de uno o dos cerebros tomados individualmente, por lo que se necesitaría un medio concreto para posibilitar esa comunicación. En este sentido, la intencionalidad, aunque pueda ser vista como sustentada en el cerebro a nivel individual, tiene que estar vinculada con la capacidad semiótica de la conciencia, es decir la capacidad para crear sistemas de signos y de significados, o sea lenguajes.

El lenguaje, y no los cerebros, serían el medio objetivo de comunicación entre las conciencias, lo cual no es una afirmación realmente sorprendente. Aquí es importante precisar que en el lenguaje la comunicación es transmisión de significados, pero también intersubjetividad, en un sentido no solo conductista sino sobre todo intencional, como lo plantea Husserl con su concepto de "función comunicativa" (*kundgebende Funktion*). Con esta función, el hablante tiene la intención de expresarse sobre algo y el receptor entiende esa intención, más allá del simple significado o contenido del mensaje. Como Husserl señala: "lo que hace posible el intercambio mental (*geistiger Verkehr*) y que el habla sea precisamente habla, se encuentra en la correlación transmitida físicamente, entre las vivencias físicas y psíquicas de las personas que se comunican entre sí" (Husserl, 1913, p.33).

Al ser transmitida físicamente, esta correlación puede ser percibida como una conducta, pero además implica una experiencia subjetiva compartida, con una entidad propia, más allá de la de los "qualia" a nivel individual. Estas vivencias comunes generan un mundo experimentado de manera colectiva, o como le llama el teórico social Habermas, con un término tomado también de Husserl, un "mundo vital" (*Lebenswelt*) (Habermas, 2014, p. 123). Los significados no solo se transmiten, sino que, sobre todo, se comparten. No hay porqué pensar que esta dimensión sea menos empírica que la de la biología o la de las neurociencias.

A continuación, cabría otra pregunta: ¿cómo puede haber una certeza de que el carácter subjetivo de las experiencias, lo que hemos denominado como *qualia*, es realmente compartido y comunicado? ¿cómo puedo saber yo que lo que llamo "café" para designar el color del chocolate o "amarillo" (o "blanco", si es natural) para designar el color de la vainilla, es igualmente experimentado por otra persona? En este caso no tenemos manera de discernir lo que es netamente subjetivo de lo que es objetivo, aunque queramos argumentar que a los colores corresponden ciertos espectros luminosos comprobables, lo cual sería solo desplazar el problema a otro nivel empírico. Para esclarecer esta cuestión debemos explorar otros aspectos de la conciencia, que tampoco son ni pueden ser compartidos por la IA y que algunos psicólogos y filósofos llaman *inteligencia emocional* y *reconocimiento*.

La inteligencia emocional, como la intencionalidad, no puede ser explicada de manera exhaustiva por criterios conductistas y por lo mismo tampoco atribuida a computadoras o robots que aparentemente muestren empatía, como llorar, cuando alguien

llora, o reír cuando alguien ríe. Algunos psicólogos experimentales han intentado explicar esta empatía a nivel biológico mediante lo que han denominado "neuronas espejo". Para ello han realizado experimentos a nivel neuronal y con sujetos experimentales, según los cuales, una persona, cuando observa a otra persona que muestra enojo o alegría, por ejemplo, mediante expresiones del rostro, experimentará de manera correspondiente enojo o alegría (Bauer 2016, pp. 25-60). Estos resultados mostrarían que hay una reacción subjetiva instintiva de comunicación o empatía entre los sujetos, o sea entre las conciencias.

No obstante, dicho planteamiento, si bien contribuye a un entendimiento de los "poderes causales" de la inteligencia emocional, no explica de manera adecuada su conexión con la intencionalidad. Si existen dichas neuronas "espejo", lo cual hasta ahora no ha sido plenamente comprendido, su existencia no podría explicar que dos sujetos entendieran lo que son los conceptos o significados de enojo o alegría a nivel abstracto. Esta objetividad de la comunicación solo es posible mediante el empleo de los lenguajes, la transmisión de significados y las vivencias compartidas. La empatía instintiva, que consiste en experimentar un sentimiento cuando alguien más lo experimenta no puede sustituir la capacidad semiótica e intencional de la conciencia, pues ésta es mucho más amplia, por ejemplo, cuando hablamos de conceptos abstractos o carentes de emocionalidad.

Por otra parte, el lenguaje, que es instrumento básico de la intersubjetividad, tampoco la explica completamente. Para ello requerimos el concepto de *reconocimiento*. Este puede ser explicado fenomenológica o conceptualmente, como una consecuencia natural de la autoconciencia a la manera en que lo hicieron filósofos idealistas como Hegel, cuyos planteamientos básicos se presentaron anteriormente y han sido retomados por teóricos sociales como Marx o Habermas. De acuerdo con este último, el reconocimiento es una consecuencia de la subjetividad, en tanto reflexiona sobre sí misma e identifica otras autoconciencias en esta reflexión. En alusión al concepto hegeliano de *espíritu*, que tiene una connotación claramente histórica y social, además de epistemológica, Habermas (1969) afirma que "la conciencia existe como el centro en el que los sujetos se encuentran, de tal manera que sin ello no pueden existir como sujetos" (p. 13). Gracias a que un sujeto identifica su propia subjetividad es que puede identificar o reconocer otros sujetos como él, para vincularse con ellos en una suerte de solidaridad que rebasa la mera comunicación y el entendimiento que proporciona el lenguaje.

El reconocimiento también puede ser explicado mediante teorías genéticas culturales. En este sentido sería una facultad subjetiva aprendida o histórica, a diferencia de la intencionalidad. Con ello llegaríamos a un criterio de objetividad o de comunicabilidad de la conciencia en el que sus aspectos natural y cultural son indisociables. El reconocimiento permitiría alcanzar un nivel más profundo de intersubjetividad que el lenguaje y en este sentido se vincularía como empatía *aprendida* con la inteligencia emocional y su carácter moral o ético.

Como cultura, la subjetividad y la intersubjetividad se objetivan en las obras y acciones humanas (incluidas las computadoras), sistemas de conocimientos y creencias,

valores, normas y en los lenguajes orales o escritos, que podemos llamar memoria cultural. Como conciencia colectiva, la intersubjetividad posibilita la transición de un "yo" a un "nosotros", que aglutina una base común de experiencias, reconocimiento e identidad colectiva. En ese sentido, el sociólogo francés Maurice Halbwachs considera que el término "memoria colectiva" debe entenderse en sentido literal y no metafórico, pues "no hay memoria posible fuera de aquellos marcos de referencia de los que los seres humanos que viven en una sociedad se sirven, para fijar y reencontrar sus recuerdos" (Assmann 2018, p. 35). Al respecto podríamos añadir que a nivel colectivo (e incluso individual) tampoco hay conciencia, si no hay memoria que la sustente.

Por otra parte, puede argumentarse que la cultura es un sistema de significados y que el significado se construye mediante la interacción entre los humanos y las tecnologías, incluida la IA (Coeckelbergh, 2024, p. 2228). No obstante, ello ocurre precisamente en contextos culturales, es decir intersubjetivos y entendidos como colectividades de conciencias, en las cuales no habría manera de distinguir que interpretaciones o generaciones semánticas corresponderían exclusivamente a las computadoras o aplicaciones de IA "per se".

Una computadora o un LLM pueden ser vistos como obras culturales, en el sentido manejado anteriormente, es decir como la objetivación de una subjetividad. Pero no habría un criterio claro para identificar las contribuciones independientes de dichos artefactos a la dimensión cultural del fenómeno, como lo hay al pensar que la intersubjetividad existía antes que las computadoras. La especificidad de las aplicaciones de IA estaría más vinculada a su carácter de herramientas o medios y como constelaciones semánticas "autónomas", sería difícil, por no decir imposible, concebirlas sin la intervención de las conciencias humanas, en tanto desarrolladoras o usuarias de dichas herramientas.

Aquí es importante distinguir entre obras culturales como tales y obras artificiales: Una computadora, como otras herramientas, es una obra artificial en tanto es construida deliberadamente para realizar una cierta función o funciones (en tanto cosa, con una causa humana), pero solo es cultural en la medida en la que se la interpreta o se le atribuye un significado (en tanto signo), que puede estar o no vinculado con dicha función. Pero ese significado es encontrado o generado por un sujeto, individual o colectivo. La computadora o la aplicación de IA no interactúa de manera intersubjetiva y no genera por sí misma un significado, pues carece precisamente de subjetividad.

Llegamos aquí al punto en que nos podemos preguntar si el dualismo básico de la existencia del *hardware* y el *software* de la IA tiene un equivalente en un dualismo cuerpo-mente. El hecho de que el cerebro sea causa de la intencionalidad de la conciencia y las obras objetivas de la cultura el medio y soporte de la conciencia colectiva, no nos permite concluir que la conciencia se reduce al cerebro y la intersubjetividad a una cultura determinada. Tampoco sería procedente una reductibilidad en sentido inverso. De hecho, la cultura, incluido el concepto de "cerebro" y la metodología para estudiarlo, existe más allá de la existencia individual de las conciencias pensantes, consideradas individualmente, pero son las conciencias individuales las que la piensan, recrean y desarrollan. Vemos en todo caso que existe una interrelación o una

influencia mutua entre ambas instancias, por lo que un dualismo de sustancias o principios separados y coincidentes solo por una especie de armonía preestablecida para la conciencia y el cuerpo o para la intersubjetividad y la cultura tampoco es justificable. La cultura y el conocimiento no son un tipo de software que pueda ser instalado o reemplazado en distintos cerebros, sino que son un proceso de apropiación y desarrollo llevado a cabo por la intencionalidad de cada sujeto en su biografía y por la colectividad de sujetos en su historia.

En el caso de la IA dicho dualismo es un requerimiento de su existencia, aunque el orden de causalidad pueda ser alternado, por ejemplo, cuando un programa es diseñado para un tipo de computadora o cuando una computadora es fabricada para cumplir con ciertos requisitos de software.

8. Conclusión y perspectivas

Es frecuente encontrar en las ciencias cognitivas actuales y la *Philosophy of Mind* la afirmación de que la mente se define e investiga a nivel psicológico como la causa de comportamientos y acciones, entre los que se encuentran manifestaciones lingüísticas o actos del lenguaje. Generalmente dichas afirmaciones van acompañadas de argumentos en el sentido de que lo distintivo y exclusivo de la conciencia humana es el carácter subjetivo de las experiencias (Chalmers 1996, pp. 104-106) y que la simple posesión de significados o conceptos no implica la experiencia subjetiva de los mismos, por lo que una computadora, en su versión de IA "fuerte", puede llegar a poseer en su memoria dichos significados y por ello disponer de una intencionalidad y de una dimensión semántica. Con ello se pretende demostrar la objetividad y carácter empírico de la mente y por tanto la posibilidad de replicarla mediante la IA.

No obstante, este argumento acude a una distinción arbitraria y *ad hoc* entre mente y conciencia, entre el carácter subjetivo de las experiencias y el objetivo de los significados y la intencionalidad. Pero ¿hay manera de distinguir realmente la posesión de un significado y su experiencia subjetiva? Parecería que no, a la luz de lo que se ha procurado mostrar en este trabajo. El mero criterio funcionalista o conductista de la exterioridad del comportamiento o de los signos del lenguaje, en principio replicables mediante la IA, no resuelve de una manera fundamental el problema de la causalidad y características esenciales de la conciencia.

Fundamentar esta última afirmación ha sido el propósito de este trabajo. Es en este contexto que hemos iniciado con una descripción y explicación de los principales rasgos del diseño y ejecución de computadoras y procesadores de datos, utilizando la lógica matemática, la probabilidad condicionada y las tecnologías de máquinas de estados finitos basadas en transistores y otros medios físicos. Dichas tecnologías cumplen fines específicos en las aplicaciones de la IA, pero el término ha adquirido un uso inflacionario, que se ha extendido a la expectativa de crear modelos capaces de simular o incluso replicar a la conciencia humana en un sentido amplio, por ejemplo, con la IA "fuerte". Esta expectativa supone en buena medida que la conciencia es un producto del cerebro y que, si se puede establecer una analogía sólida entre el

funcionamiento de éste y el de las computadoras, eventualmente éstas podrán replicar fenómenos o capacidades esenciales de la conciencia.

Sin embargo, estos enfoques evitan sistemáticamente el empleo del concepto de subjetividad. En este trabajo se ha buscado mostrar que no es posible abordar el concepto de conciencia o mente sin el de subjetividad, entendida y discutida en una larga tradición filosófica que llega hasta el presente, con distintas variaciones y enfoques, también alternativos a los del conductismo y el funcionalismo. Así, se ha procurado explicar características esenciales de la subjetividad.

Para ello, hemos establecido que la conciencia en sentido amplio no solo es intencionalidad o "qualia", sino también certeza subjetiva, que permite unificar ambas capacidades y experiencias en un "yo", que se puede reconocer a sí mismo y a otros sujetos. Pero aquí es importante destacar que la conciencia no es solo un yo sino una relación consigo misma y con el mundo. Esto puede plantearse tanto de manera fenomenológica como dialéctica, aunque ambos enfoques puedan ser considerados como excluyentes por algunos. La conciencia se relaciona con el mundo de una manera inmediata y no solo como un vínculo ontológico general o trascendental: su naturaleza misma es esta relación; es un sujeto objetivado y un objeto subjetivado, pero no simplemente como una relación simétrica. Se trata de un proceso donde existe un momento de correlación, otro de tensión, otro de irreductibilidad y otro de superación (Aufhebung). Es en este sentido inmanente que se plantea cómo se pueden vincular la posesión de significados, la intencionalidad y el carácter subjetivo de las experiencias (qualia).

Se ha buscado mostrar este proceso mediante una estructuración de enfoques: semiótico, para la dimensión semántica de la conciencia; fenomenológico, para la intencionalidad; y dialéctico para la autoconciencia. Dichos enfoques pueden ser vistos como complementarios para ilustrar aspectos de la conciencia que no pueden ser replicados por la IA. Se ha procurado también argumentar que estos enfoques muestran las limitaciones de los enfoques conductista y funcionalista, al intentar explicar a la conciencia exclusivamente como un fenómeno emergente del cerebro o de las redes neuronales naturales, que se buscan reproducir mediante diversos enfoques tecnológicos de la IA.

La conciencia no puede ser reducida a un producto del cerebro y no puede ser abstraída de la intersubjetividad. Ésta se manifiesta y reproduce como lenguaje y cultura. Si bien los poderes causales de la conciencia a nivel individual pueden ser referidos al cerebro, hemos buscado demostrar en este trabajo que la conciencia no se agota en el individuo, sino que, adicionalmente posee una dimensión colectiva, social e histórica, que, como cultura, le sirve de causa, soporte y medio. Ello no supone la existencia de una sustancia o algún principio metafísico ajeno o trascendente a la naturaleza o a la experiencia histórica. De hecho, en la conciencia misma comprobamos la imposibilidad de separar radicalmente naturaleza y cultura, o bien de querer reducir una a la otra. Estas características distintivas de la conciencia y esta irreductibilidad respecto al cerebro o procesos neuronales y electromagnéticos, muestran también las dificultades de su reducción a procesos computacionales como los de la IA, que ha empleado

como referencia desde sus inicios el análisis del funcionamiento del cerebro, como criterio básico de determinación de la conciencia humana y la mente. En un contexto más general y para concluir, podemos señalar que la IA no requiere ser equiparada con la conciencia para que sus distintas aplicaciones formen cada vez más parte de nuestra vida e interacción en sociedad. La IA es un instrumento y proporciona una diversidad de herramientas que pueden favorecernos o perjudicarnos, según el uso que les demos. Como en el caso de otras herramientas, lo determinante son las intenciones y fines que sus usuarios les adscriban. Son estos usuarios, tanto a nivel de propietarios, como de desarrolladores o consumidores de la IA, los que poseen una conciencia y un sentido moral (o ausencia del mismo) respecto a su uso. Está en nosotros y no en los sistemas de IA la opción. Más allá de visiones distópicas o de la ciencia ficción, la IA no es una fatalidad: nos ofrece ventajas y riesgos reales que podemos y debemos confrontar y moldear. La IA, por ejemplo, permite que los seres humanos dejen de llevar a cabo muchos trabajos peligrosos o tediosos y que puedan dedicarse a actividades más creativas o agradables. Esto representa una ventaja en sí, pero también el riesgo de desempleo para muchos. No obstante, ello puede ser contrarrestado mediante una distribución adecuada de los beneficios económicos y monetarios de este tipo de optimizaciones y está en la capacidad de los gobiernos y las sociedades regular una repartición más equitativa de dichos beneficios, especialmente en los países en desarrollo.

Igualmente, respecto a la garantización de las libertades de pensamiento y acción de las personas. La IA facilita la transportación y el acceso a información sobre servicios, productos y mercados a consumidores y empresas, pero ello no debe ser objeto de abuso ni explotación de datos e información privada de los usuarios, ni de violación de sus derechos de privacidad. Un riesgo asociado a esto mismo, es la utilización desproporcionada de datos de particulares por parte de empresas monopólicas en el ámbito de aplicaciones de IA y gobiernos para el espionaje o la manipulación ideológica o del comportamiento con fines políticos y comerciales. El riesgo de totalitarismos políticos y económicos derivados de la instrumentalización masiva de la IA debe ser también contrarrestado por sociedades y gobiernos capaces de proteger las garantías individuales y derechos de sus ciudadanos, con normas que, si bien no pueden anticiparse al ritmo de las innovaciones, sean por lo menos capaces de reaccionar oportunamente a las mismas.

Finalmente, si la utilización de la IA se ha extendido ya de una manera importante a los sistemas de guerra y defensa de varios países, no se debe cejar en el esfuerzo por limitar o incluso prohibir el desarrollo de aplicaciones para fines letales y sobre todo para permitir la autonomía de máquinas en la toma de decisiones sobre la vida o muerte de seres humanos.

Referencias

Assman, J., (2018), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Verlag C.H. Beck, München.

Bauer, J., (2016), *Warum ich fühle, was du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*, Wilhelm Heyne Verlag, München.

Bishop, J. M., Nasuto, S. J., Coecke, B., (2013), "Quantum Linguistics' and Searle's Chinese Room Argument", en Müller, Vincent C. (Ed.), *Philosophy and Theory of Artificial Intelligence*, pp. 17-28, Springer, Berlin

Calvo, P., (2024), "Hiperética artificial: crítica a la colonización algorítmica de lo moral", *Revista de Filosofía*, Ediciones Complutense, Madrid, pp. 71-91. https://dx.doi.org/10.5209/resf.81655.

Coeckelbergh, M.,·David J. Gunkel, D. J., (2024), "ChatGPT: deconstructing the debate and moving it forward", *AI & SOCIETY* 39, pp. 2221–2231. https://doi.org/10.1007/s00146-023-01710-4

Chalmers, D. J., (1996), *The Conscious Mind, In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press.

Dennett, D. C., (1991), *Consciousness Explained*, Back Bay Books, New York.

Eco, U., (1994), *Einführung in die Semiotik*, Wilhelm Fink Verlag, München.

Ertel, W., (2017), *Introduction to Artificial Intelligence*, Springer International Publishing, Switzerland.

Gödel, K., (1931), "Über formal unentscheidbare Sätze der 'Principia Mathematica' und verwandter Systeme I" , *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38, pp. 173-198.

Habermas, J., (1969), *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

——, (2014), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Heidegger, M., (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

Hegel, G. W. F., (1986), *Wissenschaft der Logik* I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

——, (1988), *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Husserl, E., (1913), *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Max Niemayer, Halle a. d. Salle.

——, (1998), *Die phänomenologische Methode, Ausgewählte Texte I*, Reclam, Stutttgart.

Hwang, E. O., (2005), *Digital Logic and Microprocessor Design*, CL Engineering.

Kant, I., (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Malle, B. F., (2022), Attribution Theories: How People Make Sense of Behavior, en Chadee, D. (Ed.), *Theories in Social Psychology*, (2nd edition, pp. 93-119), Wiley-Blackwell.

Nagel, T., (1974). "What Is It Like to Be a Bat?", *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4, pp. 435-450, Duke University Press.
(Disponible en http://www.jstor.org/stable/2183914)

Pérez, R., (2022), “La conquista de la aritmética binaria y la conquista espiritual de América según Juan Caramuel y Lobkowitz”, *Revista Interpretatio*, 7.1, marzo-agosto 2022, UNAM, México, pp. 109-126. doi.org/10.19130/irh.2022.1.2701X46.

Roth, G., Tuggener, L. Tuukas, Roth, F. C., (2024). *Natürliche und künstliche Intelligenz, Ein kritischer Vergleich*, Springer, Berlin.

Ryle, G., (2009), *The Concept of Mind*, Routledge, New York.

Searle, J. R., (1980), “Minds, Brains, and Programs”, *Behavioral and Brain Sciences* 3, pp. 417-457, Cambridge University Press, Cambridge Massachusetts.

Shannon, Claude, (1938), “A Symbolic Analysis of Relay and Switching Circuits”, *Transactions American Institute of Electrical Engineers*, Vol. 57. Washington D. C.

Turing, A. M., (1950), “Computing Machinery and Intelligence”, *Mind* 49, pp. 433-460

Wiener, N., (1985), *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*, The M. I. T. Press, Cambridge Massachusetts.

Stoa
Vol. 16, no. 32, pp. 45-60
ISSN 2007-1868
DOI: https://doi.org/10.25009/st.2025.32.2825

FILOSOFÍA Y MEDICINA EN EL CÁRMIDES DE PLATÓN

Philosophy and medicine in Plato's Charmides

JEANNET UGALDE QUINTANA
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
jeannetugalde@filos.unam.mx
https://orcid.org/0000-0003-1517-3900

RESUMEN: El artículo presenta una reflexión acerca de la relación que establece Platón entre la filosofía y la medicina en el diálogo *Cármides*. Mi interés es mostrar que el vínculo entre ellas se origina de un análisis de dos de los elementos de la mayéutica socrática: la exhortación y la indagación, de tal manera que si bien la discusión filosófica, en esta búsqueda de la verdad, tiene un carácter pedagógico, al mismo tiempo produce, en quienes la mantienen, un estado de purificación propio de la medicina.

PALABRAS CLAVE: Medicina · filosofía · diálogo · purificación · alma.

ABSTRACT: The article reflects on the relationship that Plato establishes between philosophy and medicine in the *Charmides* dialogue. My interest is to show that the link between them stems from an analysis of two elements of Socratic maieutic: exhortation and enquiry, so that if philosophical discussion, in its search for the truth, has a pedagogical character, at the same time it produces a state of purification, in those that maintain it, which is typical of medicine.

KEYWORDS: Medicine · philosophy · dialogue · purification · soul.

1. Introducción

La reflexión acerca de la vida, la salud y la enfermedad se halla presente desde los inicios del pensamiento filosófico. Si bien la filosofía en sus orígenes surge como un cuestionamiento acerca de la naturaleza y un intento por determinar

Recibido el 19 de febrero de 2025
Aceptado el 27 de mayo de 2025

cuáles son los primeros principios, causas y elementos de todas las cosas, esta primera reflexión sentará las bases de la reflexión acerca de la vida y de los procesos vinculados a ella. El filósofo, en su búsqueda de determinar los principios, causas y elementos de la naturaleza, aspira al conocimiento de lo más alto, aquello que gobierna y determina todo lo existente. A partir de este saber logra un conocimiento de lo vivo, de los procesos y los cambios.

La importancia de la vida y la salud en los diálogos de Platón se ve ejemplificada en su interés por la medicina. Platón es uno de los pensadores antiguos que observó de forma cuidadosa la relación entre el quehacer filosófico y el arte de la medicina. Si bien esta inclinación es explicada por la orientación de la cultura griega a la formación tanto del cuerpo como del espíritu, al mismo tiempo encontramos el desarrollo de la escuela de Hipócrates en la isla de Cos durante el siglo V, la cual es contemporánea del pensamiento de Platón.

Werner Jaeger en su escrito *Paideia* (p. 783) considera que, si no hubiéramos podido tener acceso a los escritos médicos que los griegos elaboraron durante los siglos V y IV a. C., los diálogos de Platón nos permitirían llegar a la conclusión de que la medicina tenía un lugar importante en el ámbito social de la Grecia antigua.

En Platón encontramos numerosas alusiones a la relación de la filosofía con la medicina y con el método del médico. La medicina es vista como un saber que se ocupa de la salud y de la enfermedad del cuerpo. El médico aparece como quien tiene un saber sobre la naturaleza y sus fenómenos, un conocimiento profundo sobre el cuerpo humano y los procesos que lo aquejan. El buen médico se ocupa de la totalidad del ser humano, no sólo de la parte corporal enferma. Si bien en los diálogos de juventud no hay una clara distinción de la filosofía respecto a otro tipo de actividad humana, ésta parece encontrarse definida por el hacer del filósofo. De esta manera, la continua actividad del filósofo es la que permite determinar sus diferencias en cuanto a otros saberes y a otras prácticas, siendo la forma en que procede el filósofo y su finalidad lo que lo harán semejante al médico. El filósofo, como el médico, tiene el conocimiento de cómo curar el alma de su interlocutor, lo cual hace a partir del diálogo.

Por otra parte, Platón observa la forma en que procede el médico para sanar el cuerpo. El médico dirige el cuerpo del enfermo hacia la salud, esto es, en un sentido opuesto al que se encuentra. El filósofo, por su parte, conoce la naturaleza del alma; gracias a este saber, a partir del diálogo, conduce el alma

de su interlocutor hacia el conocimiento del bien, que representa la sanación de su alma y por lo tanto la salud de todo su ser.

En el presente escrito me interesa, por una parte, presentar la relación que establece Platón entre la filosofía y la medicina en el diálogo Cármides, y, por otra parte, mostrar que este vínculo proviene de un cuidadoso análisis de la mayéutica socrática. La exhortación y la indagación, propias del método socrático, no sólo definen la enseñanza filosófica, sino que, en conjunción con la oralidad, propia de la mayéutica, hacen del diálogo filosófico un discurrir terapéutico, de tal suerte que no sólo tiene finalidades pedagógicas y epistémicas, sino que tiene un carácter curativo al mismo tiempo.

El diálogo filosófico para Platón tiene un carácter purificador en el alma de quien lo escucha, así como la medicina lo tiene en el cuerpo que cura. La discusión filosófica purifica el alma de su estado de ignorancia y la conduce a un estado de armonía, y hace del verdadero filósofo un médico de almas. En el *Fedro* (271c-d) afirma que el poder de la palabra viva se encuentra en su capacidad de guiar las almas de quien la escucha; por ello es necesario que aquel que elabora discursos sepa todo acerca de las especies y de la forma que el alma tiene. De esta manera el filósofo, cuyo discurso busca la sanación de quien lo escucha, requiere de un conocimiento del alma que le permita conducirlo a dicho estado.

2. Desarrollo

Cármides es un diálogo de juventud en el que la referencia histórica con la que inicia inserta en la palabra escrita el ámbito de la vida. El diálogo comienza en primera persona, Sócrates narra su alegre regreso a Atenas tras abandonar el campamento de la batalla de Potidea, en donde muchos de sus conocidos murieron. La narración surge de la voz y presencia del filósofo. La alusión a la guerra de Potidea en 432 a.C. ubica el diálogo en una situación espacio-temporal concreta. Después del combate, el filósofo regresa a su ciudad, visita la palestra, la cual se ubica frente al templo de Perséfone, lugar en el que encuentra a amigos que muestran un vivo interés sobre lo que le ha acontecido durante su participación en la guerra. Sin embargo, Sócrates dirige la discusión hacia las cuestiones que realmente le interesan, les pregunta acerca de la filosofía y la juventud; desea saber cómo han ido las cosas en su ausencia respecto a la filosofía, así como si entre los jóvenes hay alguno que destaque por su belleza y sabiduría.

> —Oh, Sócrates —dijo—, ¿cómo es que has escapado de la batalla?
> Efectivamente, poco antes de mi partida había tenido lugar una batalla en Potidea, de la que, justamente ahora, se había tenido noticia aquí.
> Yo le respondí:
> —Pues así, tal como tú ves.
>
> (Platón, [*Cármides*] trad. 1985, 153b)

Critias informa a Sócrates que entre los jóvenes atenienses hay uno llamado Cármides que sobresale no sólo por su belleza, sino por su interés en la filosofía y la poesía. Dicho joven es descrito como el más bello por fuera y por dentro, algo semejante a un filósofo y conocedor de poesía. Esta descripción llena de entusiasmo a Sócrates, quien le propone, a fin de conocerlo, desnudarlo por dentro. De esta manera, las cualidades intelectuales y morales de Cármides generan en Sócrates un vivo interés de examirar su alma y descubrir su interior, antes de atender a la belleza de su aspecto físico.

> —¿Por qué, pues, no le desnudamos, de algún modo, por dentro y lo examinamos antes que a su figura? Porque, a su edad, seguro que le gustará saludar.
> —¡Claro que sí —dijo Critias—, ya que es algo así como filósofo, y además, según opinión de otros y suya propia, sabe de poesía.
>
> (Platón, [*Cármides*] trad. 1985, 155a)

Un elemento que resulta relevante para el tema que aquí me ocupa es el comentario que realiza Critias respecto a la salud de Cármides. Critias informa a Sócrates que el jóven sufre por las mañanas de una pesadez de la cabeza, por lo que sugiere a Sócrates que se presente ante él como un médico que puede aliviar sus dolencias. Así, pide a otro jóven llamar a Cármides diciéndole que le presentará a un médico capaz de terminar con los dolores que le aquejan. Sócrates toma el papel del médico que ayudará a Cármides a sanar su malestar físico.

> —No hace mucho me dijo que por las mañanas, al levantarse, le pesaba la cabeza.
> ¿Qué te impide hacer ver ante él que sabes de un remedio para su enfermedad?
> —Nada —le dije—. Sólo que venga.
>
> (Platón, [*Cármides*] trad. 1985, 155b)

La llegada de Cármides es descrita con muchos detalles y amplias referencias a su belleza y a la atracción que genera en todos los que ahí se encuentran reunidos, en este sentido algunos escritos privilegian, ante todo, el aspecto

erótico de la mayéutica socrática (Pentassuglio F. 2020, p. 58); sin embargo, considero que uno de los aspectos fundamentales que revela este diálogo es su carácter terapéutico. Por un lado, es necesario tener presente el centro de discusión en el que se ubica el encuentro, los gimnasios se caracterizan por ser espacios dedicados al cuidado del cuerpo, pero al mismo tiempo se desvela como el lugar adecuado para el cultivo del alma. Sócrates se reúne a discutir con sus amigos en la palestra. La palestra es el lugar adonde acuden los jóvenes para ejercitarse, fortalecerse físicamente y donde llevan a cabo peleas cuerpo a cuerpo.

Por otra parte, Sócrates relata lo encantador que resulta Cármides y el deseo que todos los asistentes tienen de que se siente a su lado; sin embargo, el jóven más bello entre los atenienses prefiere tomar un lugar entre Sócrates y Critias. Y frente a estas imágenes de belleza corporal y erotismo, Sócrates, de acuerdo con el tema de discusión del diálogo, logra mantener el control de sí mismo y se muestra poseedor de la *sōphrosýnē*.[1]

Sócrates procede como el médico que tras desnudar el cuerpo, para poder determinar el mal que aqueja al paciente, lo examina. Sin embargo, la auscultación del enfermo que realizará Sócrates no se da a partir del cuerpo, sino del alma. Para descubrir el interior de su paciente, el filósofo recurre al diálogo. La conversación con el otro es el método que permite al pensador conocer a su interlocutor y descubrir, más allá de la perfección de su figura, la naturaleza de su alma.

De esta manera, Cármides comienza la conversación con un vivo interés por el remedio que Sócrates le recetará para terminar con su mal. El filósoso ateniense, dominado por un impulso erótico, tan pronto como haya encontrado una respuesta procederá a hacer una recomendación. Su consejo pone de manifiesto el poder de la palabra, el filósofo recomienda el uso de una hierba en conjunto con un conjuro *epaeídō* para tratar su dolencia. El verbo *epaeídō* hace referencia a acompañar cantando o a una fórmula mágica oral dirigida a sanar o calmar, así asegura que la hierba no tiene ningún efecto sin el ensalmo. Una pregunta relevante en este punto es aclarar, como lo plantea Thomas A. Szlezák, qué tanto tiene que ver la noción de *epaeídō* con el saber filosófico.

[1] En el diálogo *Cármides* encontramos distintas definiciones de la noción de *sōphrosýnē*. La *sōphrosýnē* es una virtud que en Platón presenta distintas acepciones, entre las cuales destacan: 1) ocuparse de lo que es propio a cada uno (*Cármides* 161e), 2) ocuparse de las cosas buenas (*Cármides* 163e), 3) como sinónimo de la sentencia délfica "conócete a ti mismo" (*Cármides* 164e-165a), etcétera. Respecto a la traducción del término en Platón, sugerida por el diccionario Liddell, es *conocimiento de sí mismo, templanza o modestía*.

En *Cármides* los ensalmos (*epōdaîs*) anteceden las buenas conversaciónes, de tal manera que predisponen al interlocutor para la conversación con el otro. La idea del ensalmo hace de la palabra enunciada un elemento que tiene un poder de transformar a quien escucha, pero se requiere de la intervención de los bellos discursos *kaloi logoi*, capaces de aliviar no sólo una parte del cuerpo, sino el todo.

> Y yo le contesté que el remedio era una especie de hierba, a la que se añadía un cierto ensalmo que, si, en verdad, alguno lo conjuraba cuando hacía uso de ella, le ponía completamente sano; pero que, sin este ensalmo, en nada aprovechaba la hierba (Platón, [*Cármides*] trad. 1985, 155e).

Para describir de qué manera el ensalmo actúa en el cuerpo, Sócrates aclara la manera en que proceden los buenos médicos. Éstos no curan de forma parcial la parte corporal aquejada por algún dolor o que resulta enferma, sino que van del todo a la parte, de tal modo que al restablecer la salud de todo el cuerpo proporcionan alivio a las partes. Platón sostiene que la idea de partir del todo para sanar las partes es un principio de la medicina. Siguiendo este principio no es posible concentrarse sólo en la parte que se ve afectada y sanarla de forma aislada. Por lo demás, sostiene que en la medicina es de vital importancia el uso de hierbas y la expresión de cantos u oraciones, así como la práctica de dietas. Las hierbas, los ensalmos y las dietas actúan en la totalidad del cuerpo, pero la toralidad del ser humano no sólo es su cuerpo, sino cuerpo y alma.

En Sócrates, la importancia de las dietas recuerda las recomendaciones hipocráticas para restablecer la salud, según las cuales la enfermedad sucede cuando existe un cambio *metabolē* que ha alterado la salud y ha roto el equilibrio natural del enfermo, de tal manera que el alimento seleccionado actúa en el cuerpo en un sentido inverso al de la enfermedad, restableciendo la salud; no de la parte, sino del todo.

> Afirmo que quien pretende componer acertadamente un escrito sobre la dieta humana debe, antes de nada, reconocer y discernir la naturaleza del hombre en general; conocer de qué partes está compuesto desde su origen y distinguir de qué elementos está dominado (Hipócrates de Cos, trad. 1983, p. 23).

El conocimiento que expresa Sócrates dice haberlo aprendido directamente en el ejército de parte de uno de los médicos tracios que se encontraba con

ellos. La descripción de la medicina tracia va acompañada de un mito, según el cual los médicos aprendieron medicina de Zalmosis, el dios de la tribu tracia, quien les brindó el poder de resucitar a los muertos y les enseñó que no es posible sanar una parte de la cabeza sin la cabeza, así como la cabeza sin el resto del cuerpo, ni el cuerpo en su totalidad sin el alma.

El mito se introduce previo al examen para determinar si Cármides posee o no el conocimiento de la *sōphrosýnē*, virtud que ocupará un lugar fundamental dentro del diálogo por su capacidad de sanación. A partir del mito, Sócrates expone un conocimiento fundamental para la actividad terapéutica de la filosofía: no es posible sanar el cuerpo sin considerar el alma y es el filósofo mayéutico el que conoce cómo sanarla.

Para Szlezák (1985), el *Cármides* puede leerse a la luz del *Fedro*; considera que la referencia a la hierba y a la medicina tracia que realiza Platón es una metáfora del hecho de que el filosofar oral es capaz de generar la sabiduría (p. 142).

Platón compara la medicina tracia con la griega y considera que, frente a los médicos tracios, los griegos han errado al no percatarse de la importancia de la sanación del todo para el bienestar de las partes y que no es posible sanar la parte sin el todo. Pero entre las partes que componenen el todo del ser humano, el alma ocupa un lugar primordial respecto a lo cual todo lo demás se subordina. Si el alma se encuentra sana, todo el cuerpo estará en un estado óptimo. De esta manera, antes de buscar una sanación de sólo una parte del cuerpo, o del cuerpo enfermo, es necesario procurar el bienestar y la salud del alma. Por lo tanto, el restablecimiento de la salud conlleva necesariamente un cuidado y especial atención al alma.

> Mientras me estaba enseñando el remedio y los ensalmos, me dijo: "Que no te convenza nadie a tratarte la cabeza con ese remedio, sin antes haberte entregado su alma, para que con el ensalmo se la cures (Platón, [*Cármides*] trad. 1985, 157b).

Así, sostiene que no se puede ser médico del alma o del cuerpo de forma separada, e invita a Cármides, si es que desea una sanación, a continuar en la conversación a fin de que, mediante los buenos discursos que realizarán en conjunto, logre sanar su alma, y conforme ésta sane, podrá sanar también su cabeza. En efecto, se muestra que la salud del cuerpo está en íntima relación con la salud del alma. El cultivo de la *sōphrosýnē* se presenta como determinante para lograr la totalidad de la salud.

Si bien Cármides es descrito por Critias como el más sensato entre los jóvenes y desataca no sólo por su belleza, sino también por su templanza, es necesario poner a prueba si cuenta realmente con su posesión para determinar su sanación. Si Cármides verdaderamente es portador de la templanza, no requiere de los ensalmos dirigidos a la totalidad de su ser, sino de un remedio que sane únicamente la parte enferma de su cuerpo; pero si no posee la sensatez, entonces requiere de la sanación del alma que conduzca a la sanación de su cuerpo y esto es posible a partir de los buenos discursos.

El tratamiento para la sanación de la totalidad de su ser se encuentra en los discursos. Los buenos discursos hacen surgir la *phrónēsis* en el alma. Éstos se caracterizan por ser conductores del alma hacia la sanación, y llevan el cuerpo también a este estado. Sin embargo, la pregunta a partir de la cual comienza el proceso de curación de Cármides es justamente aquella que pretende determinar qué es y cuál es la naturaleza de esta virtud. Y más allá de buscar una definición del concepto *sōphrosýnē*, la pregunta va dirigida a determinar si Cármides posee o no esta virtud. Si Cármides la posee, entonces no sólo podrá decir en qué consiste y cuáles son sus propiedades, sino que no necesitará de ningún discurso para sanar.

En la discusión filosófica oral, los buenos discursos *kaloí lógoi*, en la medida en que dirigen el alma hacia el conocimiento, funcionan como un fármaco para ella, ellos conforman los discursos propios de la mayeútica. Además de ser persuasivos, los buenos discursos se caracterizan por tener un carácter pedagógico y terapéutico, al conducir el alma del interlocutor hacia el conocimiento de la verdad y a un estado de purificación de creencias erradas.

Pierre Hadot se refiere a este carácter pedagógico de los discursos como un rechazo a la concepción del saber como transmisión de un mensaje, debido a que Sócrates, más que responder a los cuestionamientos de sus interlocutores, como aquel que posee el conocimiento y lo imparte a partir de discursos explicativos, recurre a la interpelación de su interlocutor en busca de que el propio individuo que se somete al cuestionamiento sea quien ponga en un examen minucioso sus opiniones y creencias, de tal modo que por medio de un autoanálisis se percate de su error, y, con ello, de la necesidad de ir en busca del saber. Así, en un primer momento, gracias a un proceso de introspección, los buenos discursos liberan al interlocutor de opiniones y creencias erradas. Al mismo tiempo, con esta liberación acontece un proceso terapeútico, gracias al cual se da un cambio de posición que genera en él un deseo de conocer.

> Su método filosófico consistirá no en transmitir un saber, lo que equivaldría a contestar las preguntas de los discípulos, sino, por el contrario, a interrogar a los discípulos, porque él mismo no tiene nada que decirles, nada que enseñarles, en lo tocante al contenido teórico del saber. (Hadot 1998, pp. 38-39).

La cuestión relevante del diálogo *Cármides*, como de algunos otros, es que el método socrático y el tema de discusión no tienen una finalidad ante todo teórica, sino terapéutica. Por medio del diálogo se busca la sanación del interlocutor.

En la indagación acerca de la *sōphrosýnē*, Sócrates pone en marcha el proceso del *élenchos* propio de la mayéutica. Si bien el término *élenchos* no tiene una clara definición, su carácter de refutación o examen crítico se manifiesta ante todo a partir de la forma en que Sócrates dialoga con sus interlocutores. Sócrates comienza preguntando a Critias qué es la *sōphrosýnē*; el cuestionamiento toma la forma de la pregunta por la definición ¿qué es X?,[2] de manera que al determinar qué es X sea posible establecer si acaso Cármides vive de acuerdo con esta virtud.

A lo largo del diálogo se observa cómo Cármides intenta responder a ese cuestionamiento, mientras Sócrates ayudará mostrándole las dificultades que presenta cada una de sus definiciones. En este proceso, más allá de buscar la refutación de sus afirmaciones al seguir preguntando y poner en duda sus respuestas, Sócrates va generando en Cármides un cambio de actitud, desde el creer saber qué es la virtud en cuestión, hasta el dudar de esta certeza y percatarse de la dificultad que encierra el poder determinar qué es ella, pero al mismo tiempo darse cuenta de la importancia que este conociminto tiene para su vida.

En el examen que Sócrates realiza a Cármides se desvelan los dos objetivos que observa Gregory Vlastos en el proceso del *élenchos*; por una parte, descubrir en qué consiste en este caso la *sōphrosýnē*, y, por otra parte, someter a prueba a Cármides, a fin de determinar si posee esta virtud y, por lo tanto, si vive de acuerdo a ella.

[2] John Beversluis considera que una de las cuestiones importantes de los diálogos de Platón es la definición, de suerte que la pregunta qué es X ha generado una tradición interpretativa sobre la teoría de la definición en Platón; sin embargo, piensa que la forma de cuestionamiento presenta una formulación poco coherente, pues la pregunta implica, como condición necesaria, que el conocimiento del *eidos* permita reconocer las instancias en las cuales se hace presente, por lo que si el interlocutor no puede identificar las instancias en las cuales se presenta, desconoce el *eidos*, y si puede reconocer las intancias, entonces conoce el *eidos* y no requiere de la definición. Beversluis, John (1974), pp. 334-336.

> En consecuencia, el *élenchos* tiene un doble objetivo: descubrir cómo debe vivir cada ser humano y poner a prueba al ser humano que responde, para averiguar si vive como se debe vivir. Esto es: dos operaciones en una. (Vlastos 1994, p. 10)[3]

Este doble objetivo del *élenchos* conlleva al mismo tiempo que una busqueda filosófica de la verdad, la de determinar qué es la *sōphrosýnē*, un aspecto terapéutico del diálogo filosófico que implica una observación de sus opiniones, un autoanálisis crítico que le permita observarse a sí mismo y poder establecer de qué manera puede vivir de acuerdo a ella.

A partir del diálogo, Sócrates conduce a Cármides al reconocimiento de no saber qué es la templanza y, por lo tanto, no poder vivir acorde a ella. Al mismo tiempo genera en Cármides un cambio de actitud y un deseo de conocimiento. Gracias al proceso de cuestionamiento, Sócrates desvela a su interlocutor la importancia de esta virtud para el bienestar del cuerpo y del alma. El cambio de actitud implica dirigirse hacia aquello que se ha desvelado como verdadero en el diálogo y un interés en adoptar una forma de vida acorde a esta verdad.

> Platon comparte, con la tradición de la filosofía antigua en general, la opinion de que el objetivo del filósofo no es producir un texto escrito que exprese la verdad filosófica, sino más bien pensar y vivir de acuerdo con esa verdad. (Tuozzo 2011, p. 20)[4]

Sócrates inicia el proceso de examinación con la autorización de Cármides, la mayéutica requiere de una cooperación en conjunto, en el cual uno ayuda al otro dirigiendo la conversación a partir del cuestionamiento, y el otro se deja guiar mientras responde a las preguntas planteadas, pues ambos, tanto aquel que cuestiona como aquel que permite el cuestionamiento, a partir de un camino difícil dialogan a fin de aproximarse a la verdad.

En este sentido, Richard McKim refiere la concepción de la dialéctica en el diálogo Cármides como una empresa cooperativa en la que los participantes de la discusión obtienen un beneficio mutuo y resultan agradecidos uno a

[3] "Thus elenchus has a double objective: to discover how every human being ought to live *and* to test that single human being who is doing the answering — to find out if he is living as one ought to live. This is a two-in-one operation". Mi traducción desde el texto original en inglés.

[4] "Plato shares with the tradition of ancient *philosophia* in general the view that it is the aim of the philosopher not to produce written text expressing philosophical truth but rather to think a live in accordance with that truth". Mi traducción desde el texto original en inglés.

otro en el proceso de refutación porque logran, al desprenderse de creencias erróneas, un avance hacia el saber (McKim 1985, p. 62).

Este proceso de cuestionamiento tiene una finalidad: mover de dirección al interlocutor con la intención de que su alma se despoje de todo tipo de creencias, opiniones y deseos que le impiden llegar al conocimiento de aquello que se cuestiona. Éste es un efecto similar al que produce la medicina en el cuerpo de un enfermo, el de purificarlo a fin de conducirlo a la salud. Este proceder toma la forma de pregunta-respuesta y refutación, al mismo tiempo que conlleva una especie de purificación de todas las creencias. La refutación está acompañada de un cuidadoso análisis de la respuesta, que intenta mostrar las deficiencias que ésta presenta; al mismo tiempo que tiene un carácter educativo, conlleva un aspecto terapéutico que purifica al alma, la cual, al encontrarse preñada de falsas opiniones, es un alma enferma.

Así, el *élenchos*, en cuanto método filosófico, permite al interlocutor desprenderse de las creencias erradas y prepara el alma para el aprendizaje. Este método no sólo está dirigido al ámbito del pensamiento, pues además de que afecta las emociones, el interlocutor requiere de una disposición anímica para cambiar su actitud ante el aprendizaje de la virtud.

Cármides, tras vacilar acerca de la naturaleza de la *sōphrosýnē*, brinda tres definiciones; la primera caracteriza la templanza como la realización de todas las cosas de forma tranquila. Sócrates dirige su respuesta mediante ejemplos corporales a una comprensión de ella, la vincula a un modo de realizar acciones, de tal suerte que parece aproximarse más a la excelencia en el actuar que a la tranquilidad. En un segundo momento invita a Cármides a un análisis de sus propias acciones, de tal manera que al observarse a sí mismo pueda determinar las cualidades que lo hacen poseer la templanza, y cuáles son las que las sucitan. Con esta pregunta, Cármides llega a una introspección de sí mismo, y a partir de este análisis de la templanza, tal como se presenta en él, a observar que existe una relación entre ella y lo bueno, pues los seres humanos templados son también aquellos que actúan bien y producen cosas buenas.

Por último, Cármides presenta una tercera definición que parece haber escuchado de alguien más, según la cual la templanza es la ocupación de lo suyo. Ante esta última respuesta Sócrates se dirige a Critias para distinguir qué significa “ocuparse de”, pues la juventud de Cármides y su inexperiencia parecen ser un impedimiento para continuar la discusión y examinar si lo reflexionado es o no verdadero.

Critias distingue el hacer (*poíein*), de la actividad (*práxis*) y del trabajo (*ergasía*). De esta manera la sensatez parece estar vincualada tanto a la actividad (*práxis*) como producción (*poíein*) de cosas buenas, así, es templado aquel que produce o que realiza una buena obra o aquel que lleva a cabo una buena acción, por lo que jamás un hombre sensato que produce buenas obras o acciones puede ignorar qué es la templanza. A partir de la máxima délfica "conócete a ti mismo" se desvela para Sócrates una definición de la *sōphrosýnē*, pues el conocerse a sí mismo parece ser una invitación al autoconocimiento y el saber de sí mismo; conlleva a aquel que lo práctica a la sanación de su alma. De este modo, la frase "conócete a ti mismo" es una invitación a la salud. Así, como toda ciencia tiene un saber, la medicina es un conocimiento de la salud y la enfermedad. El médico puede determinar aquello que es propio para cada enfermo, según la enfermedad que le aqueja. Por su parte, el conocimiento propio del sensato es el conocimiento del bien y del mal, siendo capaz éste de deteminar las cosas provechosas y buenas de las que no lo son.

Por lo tanto, la templanza, en la medida que conlleva un conocimiento del bien, repercute en una vida feliz o en un bien vivir. Así, al final del diálogo parece que este saber, más que otra ciencia, proporciona la salud.

> —¿Pero, es que sería ese saber el que nos haría sanos, dije yo, y no la medicina, y así en todas las otras artes, y no lo que es propio de cada una de ellas? ¿O es que no estábamos desde hace tiempo de acuerdo en que era sólo saber de los saberes y de las ignorancias, pero de ningún otro? ¿No es así?
> —Así parece.
>
> (Platón, [*Cármides*] trad. 1985, 174d10).

Si bien el diálogo concluye en aporía, el cuestionamiento le permite a Cármides percatarse de que no sabe, no sólo la definción con certeza de la *sōphrosýnē*, sino que además no goza de un conocimiento más importante,[5] el conocimiento de sí mismo. En el proceso que conduce a Cármides a un autoanálisis, el reconocimiento de su ignorancia acerca de la templanza, que suscita en él el deseo de llegar a su saber, es un camino en el que Michele

[5] Charles H. Kahn considera que el método del *élenchos* socrático tiene ciertas implicaciones que no se encuentran del todo resueltas y que el diálogo *Cármides* presenta algunas claves. En este diálogo, Sócrates cuestiona a sus interlocutores acerca de la templanza. Para poder determinar qué es y no es la templanza, Sócrates debe tener el conocimiento de qué es la virtud, y, por lo tanto, la ignorancia socrática es fraudulenta o irónica. De esta manera, el éxito del *élenchos* supone la posesión de cierto conocimiento o experiencia que Sócrates no sostiene. Kahn, Charles H. (1988), pp. 548-549.

Federico Sciacca (1950) observa el proceso dialéctico, pues muestra la dificultad del saber a partir de un reconocimiento del error, las dudas y el regreso a consideraciones ya propuestas (pp. 103-104).

A partir de este proceso de cuestionamiento, Sócrates permite a Cármides observarse a sí mismo y lograr un autoconocimiento. La máxima délfica "conócete a ti mismo" que parece en el diálogo ser sinónimo de "salud" se presenta como una de las posibles definiciones de *sōphrosýnē*y hace patente a Cármides la importancia del conocimiento para conducir su vida en la dirección del saber.

En este sentido W. Thomas Schmid considera que el *élenchos* es ante todo una experiencia personal en la cual el interlocutor es interpelado de forma directa, y brinda cuatro razones por las cuales este proceso conduce al autoanálisis: 1) la virtud que se analiza es central para evaluar la vida y el sistema de valores del interlocutor; 2) el interlocutor expresa sus propias opiniones y creencias; 3) las discusiones se dan en público, donde está en juego la imagen de los interlocutores; 4) el interlocutor comienza considerando que tiene conocimiento de la virtud en cuestión, pero tras el análisis reconoce su ignorancia (Schmid 1998, p. 64). Ahora bien, esta experiencia personal, que implica un cambio de actitud frente al conocimiento, se encuentra acompañada de cierta disposición anímica hacia el saber: el interlocutor, al reconocer su falta de conocimiento, genera un deseo de saber aquello en que se reconoce ignorante.

Así, aunque la argumentación mediante el uso del *élenchos* en el diálogo *Cármides* concluye en aporía, y éste parece ser el estado recurrente de la discusión socrática, Sócrates no es un escéptico, sino alguien que tiene un conocimiento de sí mismo, el conocimiento de su ignorancia. El estado de aporía no sólo muestra la dificultad de lo que se desea saber, al mismo tiempo brinda la posibilidad de continuar reflexionando sobre la misma cuestión pero desde un lugar distinto de inicio.

De esta manera, Cármides se declara necesitado del ensalmo que describió Sócrates y deseoso de someterse a él hasta lograr su sanación. Esta decisión es descrita por Critias como una señal de que en Cármides habita, aunque de forma velada, la templanza. Así, Platón presenta en *Cármides* una de las tareas del discurso filosófico: éste se realiza en relación con otro y va dirigido no a una parte de aquel con el que se conversa, sino a su totalidad; la investigación filosófica conlleva una experiencia que se da en el discurrir oral y continúa con una transformación de la vida misma, para lograr la salud y el buen vivir.

La capacidad médica del diálogo socrático se destaca a lo largo de todo el escrito y culmina cuando Cármides, gracias a la serie de cuestionamientos que Sócrates realiza, llega a un estado de *kátharsis* de los prejuicios y creencias que lo acompañaban. Se percata de su ignorancia, del error de sus opiniones acerca de la *sōphrosýnē* y de la necesidad que tiene de su conocimiento. Ante esta desvelación, con un deseo de lograr este saber, decide tomar a Sócrates como tutor y permanecer a su lado sometiéndose a la sanación de sus discursos.

3. Conclusiones

Desde el inicio del diálogo *Cármides*, Platón establece una relación entre filosofía y medicina. Aquello que da inicio a la conversación entre Sócrates y el jóven Cármides es el dolor de cabeza que aqueja a este último, quien ha sido descrito pleno de cualidades físicas, intelectuales y morales, de tal suerte que destaca de entre sus compañeros por su belleza y disposición al conocimiento. Sin embargo, el dolor que presenta evidencia una enfermedad.

Un aspecto importante de los diálogos primeros es la exposición del método socrático en su carácter pedagógico y epistémico, pero en *Cármides* muestra su capacidad terapéutica. Sócrates se presenta como aquel que tiene el conocimiento de un remedio que puede curar tanto el cuerpo como el alma de Cármides, aquejado por una pesadez de la cabeza. Sin embargo, más allá de cuestionarlo a propósito de sus síntomas, para poder determinar su enfermedad y dar indicaciones sobre el fármaco que pueda aliviar sus dolores, Sócrates se interesa por saber si posee la sensatez y no sólo si es capaz de determinar qué es.

Así, ante la enfermedad, Sócrates cuestiona al enfermo no por los síntomas del mal, sino por una virtud que es la *sōphrosýnē*. Así es como Sócrates dirige la discusión. El camino que le hace seguir es el de darse cuenta de sí mismo, no sólo si conoce qué es la templanza, sino si vive de acuerdo a ella. De este modo, para sanar es necesaria la interlocución filosófica que ocurre como exhortación. Ésta se dirige a la existencia de Cármides o a su modo de vida, de tal manera que lo obliga a reflexionar sobre sí mismo. Así, el cuestionamiento, más que una búsqueda teórica sobre ¿qué es la *sōphrosýnē*?, se convierte en un análisis personal, que conlleva al interrogado a analizar su vida y a reconducirla hacia aquello que requiere. Esta reflexión implica darse cuenta de si vive o no respecto a qué es esta virtud y la necesidad de un cambio de actitud que le permita conocerla y poder vivir de acuerdo con ella.

La ignorancia revela la necesidad del conocimiento de la templanza, no sólo para tener el conocimiento de qué es sino para poder vivir acorde a ella. Así, el ámbito epistémico, el de determinar qué es la *sōphrosýnē* queda supeditado al ámbito de la vida y del bien vivir.

En este sentido, Gabriela Roxana Carone considera que "la sabiduría humana de Sócrates demuestra ser no sólo posible, sino además constitutiva de la virtud misma, que es intrínsecamente beneficiosa para Sócrates" (Carone p. 133). Por tanto, el conocimiento de la templanza se presenta como fundamental para la salud del cuerpo y del alma, lo cual propicia vivir bien y una vida feliz.

La invitación que sigue a la exhortación es un cambio de posición que en Cármides se encuentra ejemplificado con su disposición a seguir siendo interrogado por Sócrates y a continuar con sus enseñanzas, que paradójicamente se dan en forma de cuestionamiento. En consecuencia, el aprendizaje que adquiere Cármides no tiene un contenido teórico, hasta lo expuesto en el diálogo, sino ante todo la experiencia que el proceso de cuestionamiento le genera, al invitarlo a reflexionar sobre sí mismo y sobre su vida. Cármides se percata de que los discursos que le ha proporcionado Sócrates tienen una función curativa en la medida en que lo han llevado a una introspección de sí mismo y a un cambio de actitud.

En este sentido, Pierre Hadot considera que "...la filosofía socrática no supone la simple elaboración de un sistema, sino el despertar la conciencia, la elevación a un nivel del ser que sólo puede conseguirse mediante la relación de un individuo con otro" (Hadot 2006, p. 100). Con lo cual se muestra, por una parte, la importancia del otro para la sanación, pues el enfermo requiere de un interlocutor que sea capaz de conducirlo a este estado. En el caso de Cármides, ese otro no es cualquier otro: es un ser humano que se interesa más por la salud del cuerpo y del alma de los otros que por su propio bienestar, haciendo uso del cuestionamiento como método para conducirlos a una sanación.

Ahora bien, el cuestionamiento (*élenkhos*), tal cual es puesto en marcha en el diálogo *Cármides*, no busca ante todo la refutación de una definición, distinción privilegiada por Vlastos, sino el efecto posterior que acontece gracias a este cuestionamiento en el alma del interlocutor, el cual Monique Dixsaut ha caracterizado como un percatarse de la distinción entre saber y opinar (2017, p. 57). Por otra parte, la indagación conlleva un cambio no sólo de posición sino de vida; Cármides se percata de la importancia que esta virtud tiene para su existencia y salud, y, por lo tanto, decide dedicarse, en conjunto con

Sócrates, a su investigación, optando con ello a una forma de vida, la cual implica el autoanálisis, teniendo como aspiración, en algún momento, alcanzar su sanación.

4. Bibliografía

Platón, (1985), *Diálogos. Vol. 1*, Gredos, Madrid.

Beversluis, J., (1974), "Socratic Definition", *American Philosophical Quarterly*, vol. 11, no. 4, pp. 331-336.

Carone, G. R., (1997), "Virtud y conocimiento en los diálogos socráticos: una red de paradojas", *Méthexis. Revista Internacional de Filosofía Antigua*, vol. 10, pp. 129-139.

Dillon, J. M. y M. Dixsaut, (2017), *Agonistes. Essays in Honour of Denis, O'Brien*, Routledge, Londres.

Dixsaut, M., (2017), "Réfutation et dialectique", en J. M. Dillon y M. Dixsaut (comps.) 2017, pp. 53-74.

Hipócrates de Cos, (1983), *Tratados hipocráticos III*, Gredos, Madrid.

Hadot, P., (2006), *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid.

Hadot, P., (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México.

Kahn, Ch. H., (1988), "Plato's Charmides and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues", *The Journal of Philosophy*, vol. 85, no. 10, pp. 541-549.

MacKenzie, M. M., (1988), "The Virtues of Socratic Ignorance", *The Classical Quarterly*, vol. 38, no. 2, pp. 331-350.

McKim, R., (1985), "Socratic Self-Knowledge and 'Knowledge of Knowledge' in Plato's *Charmides*", *Transactions of the American Philological Association* (1974-2014), vol. 115, pp. 59-77.

Pentassuglio, F., (2020), "Elenchtike techne, erotike techne: in margine al *Carmide* platonico", *Plato Journal*, vol. 20, pp. 55-66.

Sciacca, G. M., (1950), "Il *Carmide* e la ricerca d'un oggetto per la filosofia", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 5, no. 2, pp. 103-123.

Schmid, W. Th., (1998), *Plato's* Charmides *and the Socratic Ideal of Rationality*, State University of New York Press, Nueva York.

Szlezák, Th. A., (1985), *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Schulthess, Berlín.

Tuozzo, Th. M., (2011), *Plato's* Charmides*. Positive Elenchus in a "Socratic" Dialogue*, Cambridge University Press, Nueva York.

Vlastos, G., (1994), "The Socratic Elenchus: Method is All", en Gregory Vlastos 1994, pp. 1-38.

——, (1994), *Socratic Studies*, Cambridge University Press, Nueva York.

Werner, J., (1985), *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México.

Stoa
Vol. 16, no. 32, pp. 61-83
ISSN 2007-1868
DOI: https://doi.org/10.25009/st.2025.32.2833

CONTEXTO Y ALCANCE DE LA CRÍTICA DE MARGARET CAVENDISH A LA FILOSOFÍA EXPERIMENTAL*

Context and scope of Margaret Cavendish's critique of Experimental Philosophy

VIRIDIANA PLATAS-BENÍTEZ
Universidad Veracruzana
vplatas@uv.mx
https://orcid.org/0000-0002-6169-6932

JOSÉ LUIS CÁRDENAS-BARRETO
Universidad El Bosque
jlcardenas@unbosque.edu.co
https://orcid.org/0000-0002-5014-8236

RESUMEN: En este trabajo queremos abordar un aspecto de la discusión entre la filosofía experimental y la filosofía especulativa en el siglo XVII, a partir de las propuestas de Margaret Cavendish. Si bien su obra se ha abordado especialmente desde una perspectiva literaria y se le ha señalado como una de las primeras figuras feministas de la historia, su faceta como filósofa natural ha sido recientemente estudiada y se ha enfatizado el mérito de su filosofía especulativa, que busca comprender el mundo físico mediante principios racionales. En ese sentido, sostenemos que tanto Cavendish, como sus contemporáneos, eran plenamente conscientes de la tensión entre el conocimiento especulativo y el experimental. Con todo, la originalidad de la filosofía natural de la Duquesa le permite establecer un fundamento onto-epistemológico material y organicista, que abre otras posibilidades metodológicas para el estudio del mundo natural.

* Este artículo es producto del proyecto solidario HF03012018 "Filosofía experimental en al siglo XVII, nuevas relaciones y contexto", del Departamento de Humanidades de la Universidad del Bosque, Colombia.

Recibido el 9 de marzo de 2025
Aceptado el 2 de junio de 2025

PALABRAS CLAVE: Filosofía especulativa · filosofía experimental · materialismo organicista · doble percepción · razón · hipótesis.

ABSTRACT: In this paper, we aim to examine an aspect of the discussion between speculative and experimental philosophy in the Seventeenth Century through Margaret Cavendish's perspective. Although her works have been studied from a literary approach and as one of the first feminist figures in history, her role as a natural philosopher has only recently been explored. Scholars have highlighted the merit of her speculative philosophy, which seeks to understand the physical world through rational principles. In this regard, we argue that Cavendish, along with her contemporaries, was acutely aware of the tension between speculative and experimental knowledge. However, Cavendish's natural philosophy is original in that it allows her to establish an onto-epistemological material and organicist foundation, opening new methodological possibilities for the study of the natural world.

KEYWORDS: speculative philosophy · experimental philosophy · organicist materialism · double perception · reason · hypothesis.

1. Introducción

En este trabajo queremos abordar un aspecto de la discusión entre la filosofía experimental y la filosofía especulativa en el siglo XVII a partir de la propuesta de Margaret Cavendish. Si bien su obra se ha trabajado especialmente desde una perspectiva literaria y como una de las primeras figuras feministas de la historia, su faceta como filósofa natural generalmente ha sido comprendida desde una perspectiva muy específica: Cavendish es anti-experimentalista, y por ende, una pensadora que niega los alcances, frutos y beneficios de la naciente filosofía experimental.

Entendido así el asunto, y dada la importancia que los historiadores y filósofos de la ciencia le han dado el método experimental, y el rechazo que muchos de sus contemporáneos a sus ideas, no es difícil entender por qué las críticas de la Duquesa fueron no solo ridiculizadas, sino olvidadas por muchos académicos. Sin embargo, al analizar sus ideas desde un punto de vista que no necesariamente se compromete con una defensa ciega al concepto de ciencia actual (especialmente experimental), puede entenderse que su propuesta general y su planteamiento crítico formó parte de una actitud común en varios filósofos del siglo XVII, a saber, que una verdadera comprensión del mundo físico requiere postular principios verdaderos a partir de los cuales, se pueda elaborar una explicación racional del mismo. Para Cavendish "la filosofía natural no es más que una investigación racional sobre las causas de los efectos naturales: y, por lo tanto, al observar los efectos y las acciones de la natura-

leza, probablemente podamos adivinar sus causas y principios" (Cavendish 1668 p. 158).[1]

Esta cita, si bien refiere a la definición de un área de estudio, permite atisbar rasgos de la vida y obra de la filósofa inglesa. Nacida como Margaret Lucas en el condado de Colchester, Essex en 1623 en el seno de una familia noble, recibió la educación adecuada para una mujer de su posición social: bordado, música, francés, literatura, historia. A los 19 años se unió a la corte como dama de la reina Henrietta María, lo que la involucró con la profunda crisis de la monarquía y la llevó al exilio, cuando se desató la guerra civil en 1643; con la corte, se refugió en París donde conoció a su futuro esposo, William Cavendish, 20 años mayor que ella. En 1645 se casó con Cavendish, quien no sólo era miembro de ejército realista, también era un hombre profundamente interesado en la historia, la literatura y de manera especial en la filosofía natural; junto a su hermano Charles, fue discípulo de Thomas Hobbes, y con él, Henry Power, Pierre Gassendi, Marin Mersenne, establecieron una intensa relación intelectual que los historiadores bautizarían siglos después como el "Círculo de Newcastle".

Es a través de este ambiente que Margaret Cavendish desarrolla su interés por la filosofía natural, dedicándose de manera independiente al estudio del estoicismo, el cartesianismo, la propia filosofía natural materialista de Power y Hobbes, así como las recientes investigaciones médicas de Jean-Baptise Van Helmont, y al vitalismo de Henry More y Joseph Glanvill. Cabe destacar que el apoyo y la admiración de su marido fueron determinantes para que Cavendish fuera de las primeras mujeres en el siglo XVII en publicar su obra entera a su nombre, y su afán por mostrar su independencia intelectual, se vió plasmada en los grabados que acompañan su obra, donde se retrata en una biblioteca vacía, con la leyenda; "su biblioteca está en su cabeza y sus libros son sus propias ideas".

Es en ese ímpetu de independencia donde se aprecia el desarrollo de su sistema de filosofía natural a través de sus obras como *Poems and Fancies* (1653), *Philosophical Fancies* (1653), *Philosophical and Physical Opinions* (1655), *Philosophical Letters* (1664), *Observations Upon Experimental Philosophy* (1666), *The Blazing World* (1666) y *Grounds of Natural Philosophy* (1668). Así, desde sus textos de los años 50's se advierte no sólo el interés por la definición de la materia, la delimitación sus funciones y la exploración de

[1] También en pp. 191, 203 y 208 de la misma obra. En adelante, las traducciones de las obras sin editar en español, son nuestras.

fenómenos concretos, también hay una apuesta hacia un modelo de filosofía especulativa basada en principios racionales que se coligen de la observación reflexiva del mundo natural.

Con la Restauración, y tras años de gestión de Margaret para recuperar las propiedades de su esposo, el matrimonio regresa a Inglaterra en 1660. Esto coincide con los inicios de las actividades de la Real Sociedad, con la eclosión de su proyecto experimental como modelo de investigación, los debates y tensiones alrededor de los alcances de su impronta instrumental. Es por ello, que este tema se convierte en parte de los intereses de la filósofa, lo cual se plasma en sus "Observaciones sobre filosofía natural" y su novela "El mundo resplandeciente" de 1666.

Recientemente, Emma Wilkins (2014) ha propuesto una estimulante interpretación contextualizada de la crítica a la experimentación desarrollada por M. Cavendish, señalando algunos puntos en común con el programa y el *ethos* de la *Royal Society*; sin embargo, en gran medida su interpretación se centra en señalar que muchas de las críticas a la filosofía experimental se pueden encontrar en el corazón de la propuesta misma y que varios defensores y promotores de ella, como el mismo Robert Hooke, eran conscientes de tensiones y limitaciones, pero en el fondo la Duquesa "apoyó algunos aspectos importantes del programa de la [Real] Sociedad".[2]

También nos es sugerente la interpretación conciliatoria entre filosofía especulativa y filosofía experimental que Sofía Calvente expone en su estudio (2023), donde muestra cómo las bases metafísicas de la filosofía natural de la Duquesa proporcionan los elementos para descartar un binarismo excluyente entre éstas. Así, junto a Calvente sostenemos que la filósofa advierte que la propuesta experimentalista no cumple con algunos ideales y compromisos de la cultura filosófica de su época, y que ser anti-experimentalista era una posición completamente respetable y filosóficamente pertinente; que la historia de la ciencia y la filosofía no hayan interpretado adecuadamente esas críticas, es otro problema.

Con todo, nuestra propuesta quiere ir poco más allá, pues busca mostrar que la crítica de Margaret Cavendish a la filosofía experimental si bien es mucho más profunda y radical, es una actitud compartida en su época, por lo que a diferencia de lo que se piensa comúnmente, varios pensadores con-

[2] Para la identificación del ethos de la *Royal Society* con el pensamiento de (Cavendish 1668 p. 256 y ss). Y para la identificación con Robert Hooke ver pp. 253-255.

temporáneos, no necesariamente ingleses, tenían un pensamiento y una crítica negativa similar a la desarrollada por nuestra filósofa.

De este modo, nuestra intención es situar a la filósofa en su contexto, no sólo por su actitud crítica, sino por los elementos propositivos para la filosofía natural de su tiempo, a saber, la justificación de que la filosofía especulativa tiene su base en el materialismo organicista. Así, nuestra interpretación se puede sumar a las de S. Hutton (1997), K. Michaelian (2009), E. Wilkins (2014, 2016), D. Boyle (2004), Z. Monroy (2014), las cuales parten de una visión de conjunto de la filosofía de la Duquesa de Newcastle en el marco de las discusiones en torno a la problemática y tensiones de la filosofía natural en la modernidad filosófica y no tanto en la teoría de género como lo hacen E. Keller (1997), Sarasohn (1984) y Merchant (1980).

En ese sentido, el aspecto que queremos destacar es que tanto Cavendish, como sus contemporáneos, eran plenamente conscientes de que había una tensión entre el conocimiento alcanzado de manera especulativa y el que se podía alcanzar por la senda experimental y, por ello Cavendish asumió la propuesta que más le pareció coherente, precisa y metodológicamente viable. Con todo, la originalidad de la filosofía natural de la Duquesa le permite establecer un fundamento onto-epistemológico material y organicista, que abre otras posibilidades para el estudio del mundo natural.

2. Filosofía especulativa o filosofía experimental ¿Hay una diferencia?

Recientemente se ha argumentado a favor de la idea de que muchos pensadores del siglo XVII (en principio, exclusivamente ingleses), fueron conscientes de que existían dos sendas para abordar el conocimiento del mundo natural, la senda especulativa y la experimental. La primera era la forma tradicional de origen, especialmente, aristotélico que garantizaba un nivel de certeza alto porque exigía el desarrollo de primeros principios que debían garantizar, no solo la verdad de las deducciones obtenidas a partir de ellos, sino que permitían presentar una visión sistemática y racional del mundo. La segunda, la experimental, era la propuesta novedosa que se terminó de consolidar alrededor en la década de 1650 y pronto se convirtió en una forma poderosa de comprender los procesos naturales, prometiendo generar conocimiento nuevo, práctico y alejado de los excesos de la especulación racional exclusiva.

Así, por ejemplo, Robert Hooke es consciente de las ventajas de una filosofía experimental apoyada en datos empíricos y de las fallas y errores de la senda especulativa, en el Prefacio de su *Micrografía* sostiene:

> Siendo estos los peligros que acechan en el avance de la humana razón, todos los remedios sólo pueden provenir de la filosofía real, mecánica, experimental, la cual posee sobre la filosofía del discurso y de la disputa la siguiente ventaja; a saber, que mientras que ésta se orienta fundamentalmente a la sutileza de sus deducciones y conclusiones, sin preocuparse mucho de los primeros fundamentos que han de asentarse firmemente en los sentidos y en la memoria, aquélla, por el contrario, se ocupa del recto ordenamiento de todos ellos, haciéndolos útiles los unos a los otros. (Hooke 1989, p. 123)

Algo similar piensa Robert Boyle señalando la confianza exagerada en el uso de experimentos falsos o muy básicos por parte de los aristotélicos, tradiciones erróneas o nociones sin fundamentación en la experiencia. Esto se soluciona, para él, desarrollando una nueva actitud "virtuosa" frente a la filosofía natural, una nueva manera de investigar el mundo. Estos nuevos investigadores "virtuosos":

> Que comprenden y cultivan la filosofía experimental, hacen un uso mucho mayor y mejor de la experiencia en sus investigaciones filosóficas. Pues consultan la experiencia con frecuencia y atención; y, no contentos con los fenómenos que la naturaleza les ofrece espontáneamente, se esfuerzan, cuando lo consideran necesario, por ampliar su experiencia mediante ensayos deliberadamente ideados; y, de vez en cuando, reflexionando sobre ella, se preocupan por conformar sus opiniones [en base] a ella; o, si hay justa causa, por reformar sus opiniones por ella [la experiencia]. (Boyle, 2000, vol. 11, p. 293).

A pesar de esta optimista y triunfadora versión de la filosofía experimental frente a la especulativa, puede rastrearse en el siglo XVII una actitud crítica consciente de esta dualidad, la cual, además señaló que la filosofía experimental tiene unas limitaciones complicadas que hacen preferible el camino especulativo. El ejemplo más claro de esta actitud es T. Hobbes quien afirmó:

> Porque si hay que explicar las causas de los fenómenos naturales en particular, cuáles son los movimientos y las fuerzas de los cuerpos celestes y de sus partes, la razón de todo ello habrá que buscarla en las partes de las ciencias mencionadas,[3] porque si no, no se tratará de razón sino de conjetura incierta. (Hobbes 2000, p. 80)

Además, también considera que la filosofía experimental tiene otro tipo de problemas, a saber, de tipo operativo, instrumental y social y no solo de fun-

[3] A saber, filosofía, geometría y física.

damentos filosóficos.[4] De este modo, para Hobbes, la filosofía experimental no podía ofrecer conocimiento estrictamente racional, lo que hoy diríamos, científico, sino solo conjeturas e hipótesis. El experimento como lo quería establecer la *Royal Society* no puede ofrecer un fundamento racional, sino es meramente empírico y atado a los procesos sensoriales, y como era común en la epistemología del siglo XVII, sujeto a limitaciones en el valor de certeza del conocimiento ofrecido, por esta razón filósofos experimentales como R. Boyle y R. Hooke, tenían como objetivo principal desarrollar una justificación que le diera un valor cognitivo más alto a las observaciones alcanzadas a través de instrumentos como el microscopio, el telescopio, y los procesos experimentales que los utilizaban.

Por su parte, N. Malebranche identificaba cinco fallos de la filosofía experimental: era azarosa, excesivamente curiosa, existe un énfasis en experimentos prácticos, "mientras olvidan los que no sirven más que para esclarecer el espíritu" (Malebranche 2009, p. 234), no se identifican todas las variables y se obtienen conclusiones apresuradas. "En fin, la mayor parte de los físicos y los químicos no consideran mas que los efectos particulares de la naturaleza, y nunca se remontan a las primeras nociones de las cosas que componen los cuerpos". (Malebranche, ibid. 235)[5]

Algo similar alegó más tarde G. W. Leibniz cuando en sus *Nuevos Ensayos* sostenía que tanto Descartes como Spinoza, si bien eran conscientes de la importancia del uso de experimentos, también afirmaban que no era suficiente experimentar (Leibniz, 1992 Pp. 546-547): había que conocer primero los principios y obtener conclusiones teóricas de los mismos, no es suficiente con describir, hay que desarrollar un sistema explicativo. Por cierto, ese énfasis en la creación de un sistema filosófico que explicara los fenómenos naturales es también el eje central de la propuesta filosófica de Hobbes.

En el siguiente apartado mostraremos cómo Margaret Cavendish formó parte de esta actitud crítica de fundamentación filosófica y le agrega, como en el caso de Hobbes, un ingrediente metodológico, a saber, cuestiona que las prácticas, usos y la manera estrictamente experimental como se pretende

[4] Sobre esto, ver el estudio ya clásico de Shapin y Shaffer (2005) *El Leviathan y la bomba de vacío: Hobbes, Boyle y la vida experimental*.

[5] Para una defensa de la importancia de la filosofía experimental frente a la tendencia especulativa, se puede ver Anstey (2005) y Anstey y Vanzo (2012, 2016). Si bien la defensa de la filosofía especulativa como crítica a la filosofía experimental es un tema que no se ha estudiado, sino más bien asumido que la primera no tiene nada interesante que decirle a la segunda. Consideramos el camino especulativo era visto en el siglo XVII como una manera seria de hacer filosofía natural. Sobre esto se pueden encontrar algunas ideas en Platas (2025).

fundamentar el conocimiento adquirido. En ese sentido su actitud va más allá, pues sus *Observations upon Experimental Philosophy* (1666)[6] dedican la mayor parte a los aspectos cuestionables de la naciente filosofía experimental, por ejemplo, el uso del microscopio y otros objetos ópticos, los aparentes beneficio prácticos de los resultados experimentales, y que los productos del arte experimental tengan el mismo estatus epistemológico que los naturales.

3. Los límites metodológicos de la filosofía experimental

Diferentes estudiosos como Anstey y Vanzo (2012, 2016) han demostrado que la filosofía experimental fue, ante todo, una metodología que exigía como mínimo los siguientes requisitos:

(a) Las investigaciones deberían girar en torno a la constitución física (y ojalá mecanicista) de las cosas naturales; se rechazan las investigaciones que partían de hipótesis teóricas indemostrables, pero coherentemente importantes dentro de un sistema explicativo.

(b) Preferencia por la descripción exhaustiva de la producción de hechos naturales y su respectiva consignación en historias naturales, cada vez más complejas.

(c) Uso sistemático de la experimentación como medio idóneo para alcanzar el conocimiento de los objetos naturales y la generación de nuevo conocimiento, esto último fue considerado como lo mejor que ofrecía la experimentación, así como su posible utilidad práctica.

(d) Rechazo al uso sistemático y la creación de sistemas filosóficos.

(e) Confianza de que, al conocer las cosas naturales, podemos tener un mejor conocimiento de Dios.

(f) Preferencia por el modelo mecanicista; sin embargo, si los datos empíricos y experimentales no concuerdan, se busca un modelo alternativo, sea para describirlos, o para explicarlos.

(g) Uso extensivo de la tecnología y el uso de instrumentos científicos.

(h) Adopción de la filosofía experimental por parte de la Royal Society. Un ejemplo de ello es la publicación de *Micrographya* de Robert

[6] Para este trabajo usamos la edición de 2001 de Eillen O'Neill, publicada en Cambridge University Press.

> Hooke en 1665, el cual representó básicamente uno de los manifiestos de la filosofía experimental (junto a los trabajos de Henry Power, Robert Boyle y el propio Francis Bacon), toda vez que en dicha obra se formula e intenta aplicar el proceder experimental de la nueva filosofía natural. Esta propuesta se basa más en descripciones obtenidas de las historias naturales de las cosas, las cuales, se esperan puedan establecer en el futuro explicaciones, todo ello, basado en la confianza en que el uso de instrumentos de observación garantiza la exploración de cotos de la naturaleza nunca alcanzados por el hombre.

Estas exigencias, si bien parecen novedosas para la época, no fueron totalmente aceptadas por todos los filósofos naturales y, no necesariamente, por asuntos de terquedad, dogmatismo, o ceguera acerca del avance de la ciencia, sino por las exigencias y consecuencias epistemológicas, metafísicas y hasta religiosas que implicaban. Uno de los aspectos más interesantes del pensamiento de Cavendish es, precisamente, su crítica a la metodología experimental, por algo se ha considerado que las *Observations upon experimental philosophy* son un "tratado contra el método" de la nueva filosofía natural, a saber, el método experimental". (Aït-Touati 2016, p. 251) Si bien estudios como el de Keller nos han mostrado que la crítica al método experimental involucra aspectos sociales y psicológicos, que no se han tomado en cuenta en las interpretaciones de los procesos científicos, como la ambición del hombre por dominar la naturaleza y la vana esperanza por tener un conocimiento objetivo cuando el experimento no ofrece tal cosa (Keller pp. 1997, pp. 455-458), o un énfasis en las limitaciones de las observaciones realizadas a través del uso de microscopios (Aït-Touati, Lawson), lo cual afecta las exigencias de generar conocimiento a través de la práctica experimental, o cómo la escritura y el estilo filosófico empleado por Cavendish son también una reacción a las exigencias metodológicas de los experimentalistas, en este trabajo queremos hacer énfasis en la cuestión metodológica y práctica, a saber, cómo Cavendish explica los fenómenos naturales. Ahora bien, para 1666, en la obra de Cavendish ya había un desarrollo importante de sus tesis materialistas y de

su defensa de la filosofía especulativa[7] pero es en las Observations[8] donde la crítica a la filosofía experimental es frontal. Y si bien, estamos de acuerdo con Wilkins en que las objeciones de Cavendish fueron una respuesta coherente a los debates que los filósofos naturales entablaron en la época en torno a la filosofía experimental, (Wilkins 2014, p. 249) y que su postura no debe entenderse de manera radical, la desconfianza de la filósofa hacia los experimentos y los instrumentos de observación, amalgama con su marcada postura especulativa, pero no implica una exclusión del método ni la renuncia a la búsqueda de la verdad en la filosofía natural. Cavendish "no argumenta contra la investigación científica *per se*; más bien, está profundamente preocupada por el entusiasmo acrítico en la investigación basada en artefactos. Dicha postura no podría conducir a resultados exactos sobre los cuales las verdades científicas pueden establecerse" (Wilkins, ibid. p. 259)

En ese sentido, la crítica de la filósofa tiene una intención muy clara: señalar las limitaciones metodológicas y pragmáticas de la ciencia experimental desde la filosofía especulativa, pues, "[. . .] la filosofía experimental y mecánica no puede estar por encima de la parte especulativa, debido a que la mayor parte de los experimentos surgen de la especulativa. . . " (Cavendish 2001 p. 49).[9]

Así, consideramos que el eje metodológico de la crítica radica en dos aspectos: en primer lugar, el supuesto teórico de la materia orgánica para rechazar un uso simple de la observación, pues ésta es incapaz de dar cuenta de los movimientos internos de la materia. En segundo lugar, y partiendo de la premisa de la debilidad de los sentidos sin la guía de la razón, se asevera que el resultado del uso de lupas o lentes multiplicadores sólo puede dar como

[7] Para ello, debe considerarse el itinerario filosófico realizado por ella ya desde 1655, con la aparición de *Philosophical and Physical Opinions*, donde la filósofa ya opta por una vía especulativa, que no obstante, no se detiene en la estipulación deductiva, sino que ésta debe ser la base de las conjeturas que acompañen las observaciones del mundo natural. De este modo, pese a la reputación que entre sus contemporáneos poseen las ideas de la Duquesa, a saber, arracionales, asistemáticas y ficticias, para ella los principios de la filosofía natural deben tener al uso de la razón como fuente de los mismos.

[8] Al ser una obra que se publica en el mismo volumen que *Observations*, en *The Blazing World* también puede encontrarse una crítica a la filosofía experimental. Al respecto, puede consultarse el artículo de Ian Lawson, "Bears in Eden, or, This is not the Garden You're Looking for: Margaret Cavendish, Robert Hooke and the Limits of Natural Philosophy", así como el trabajo de Eve Keller, *Producing Petty Gods: Margaret Cavendish's Critique of Experimental Science*. En esta investigación trabajamos con los textos de filosofía natural y no los trabajos literarios.

[9] También se aclara el carácter especulativo de la filosofía natural, pues, sus principios explicativos son aquellos derivados de la *contemplación*, es decir de la postulación de elementos que sirven de ejes de las argumentaciones que explican los fenómenos naturales. Por ello, los ejemplos derivados de la experiencia constituyen una ratificación de los resultados de las prácticas de la razón.

resultado un tercer género de percepción, el cual, Cavendish denomina "percepción hermafrodita", debido a que es resultado de una parte natural –el ojo– y otra artificial –el lente.

La percepción hermafrodita sólo produce "una imagen falsa del objeto exterior", (Cavendish 2001, p. 50) "formas hermafroditas" o apariencias deformes y defectuosas. Por ende, el único sentido que debe seguirse es el sentido regulado por la razón.

Por su parte, el eje pragmático señala que la observación del mundo natural que tenga por objeto sólo la datación de fenómenos es inservible para la humanidad. La mera descripción no aporta datos sobre técnicas que beneficien al ser humano, como la medicina, la arquitectura, la agricultura, la poesía etcétera. "Pero, cómo podrían los filósofos experimentales encontrar más artes benéficas que las que nuestros ancestros han hecho, ya sea para el mejor crecimiento de vegetales y bestias para nutrir nuestros cuerpos, o mejor y cómodos diseños en el arte de la arquitectura para construir casas, o el avance del comercio o tráfico para proveernos cosas para vivir…" (Cavendish. ibid, pp. 51-52).[10]

Además, es menester que para los fines prácticos de la ciencia se utilice la imaginación creativa, (Boyle 2004, pp. 212 y 213) que para la filósofa se asocia a la capacidad de creación poética. La creación poética tiene un espectro amplio de interpretación para la filosofía de Cavendish, pues puede considerarse una facultad que además de crear elementos imaginarios –como las historias y los personajes de ficción–, también ayuda a la razón a ir más allá del análisis.

> Pero, verdaderamente, aunque las solteronas son las más experimentadas en su arte, aún no son capaces de hilar seda o lana, etc. a partir de átomos sueltos. Tampoco los tejedores tejerán una red de luz a partir de los rayos del sol; ni un arquitecto construye una casa de las burbujas del agua o del aire (a menos que sean solteronas, tejedores y arquitectos poéticos)… (Cavendish 2001 p. 52)

La metáfora sirve para ejemplificar la acción llevada a cabo por diferentes oficios – que pueden ser análogos a la variedad de oficios que tenían los miembros de la Real Sociedad-, y muestra que los elementos tangibles y visibles de

[10] Como han señalado Wilkins, Boyle y Lawson el elemento pragmático de la filosofía para el beneficio de la humanidad hace eco de la actitud baconiana. Este elemento, sirve también para advertir el carácter integral de la filosofía de Cavendish, pues existe una clara correlación entre los planteamientos ontológicos (unidad y orden de la materia), y los epistemológicos (conocer e innovar) con una idea del estado.

sus materias primas, bien pueden manipularse para fabricar productos, pero, de continuar con este proceder y con estos propósitos, su composición última nunca será evidente o accesible. Por ello, sólo es mediante el uso poético de la imaginación[11] que los arquitectos, las tejedoras, los médicos, químicos, etcétera avanzarán realmente en la indagación racional de aquello que compone y ordena de manera profunda a los insumos concretos de los oficios, así como a la naturaleza entera.

Como se puede apreciar, es necesario que la razón se apoye de esta facultad para poder establecer explicaciones más amplias, es decir, que den cabida a la especulación y a la aplicación práctica. Por lo anterior, es indispensable entender el nexo entre estos elementos y la metafísica de la Duquesa; consideramos que precisamente allí se puede encontrar el fundamento ontológico de la propuesta metodológica.

4. La doble percepción y sus consecuencias en el conocimiento de la naturaleza

Kourken Michaelian (2009) señaló las implicaciones metafísicas que tiene la epistemología de Cavendish respecto a la interacción causal de la percepción; sin embargo, no explora la relación existente entre la metafísica, la epistemología y la crítica al programa experimental de la *Royal Society*.

Como se sugirió en párrafos anteriores, la idea de materia se identifica a su vez con el movimiento, aunque advierte Cavendish, "pero esto debe notarse, que como solo hay una Materia, entonces solo hay un Movimiento; y como hay varias Partes de la Materia, también hay varios Cambios de Movimiento". (Cavendish 1668), pp. 2-3) Así, la filósofa infiere, bajo este esquema de organización, que la naturaleza posee una *doble percepción*: la sensitiva y la racional. De ese modo,

> Todas las partes de la naturaleza tienen vida y conocimiento; pero todas las partes no tienen vida activa y un conocimiento perceptivo, sino solo lo racional y sensible: y esto debe ser notado, que la diversidad, o variedad de las acciones, causa variedades de vidas y conocimientos: porque, como las partes que se mueven por sí mismas alteran o varían sus acciones; también alteran y varían sus vidas y conocimientos; pero no puede haber un conocimiento particular infinito, ni una vida particular infinita; porque la materia es divisible y compuesta. (Cavendish 1668 pp. 6-9)

[11] Sobre el sentido de "uso poético de la imaginación", véase Platas (2025).

Debido a la magnitud infinita de la materia, se establece que existen infinitas percepciones e infinitos conocimientos. Siguiendo la base organicista, la percepción se define como "...una especie de conocimiento que hace referencia a objetos; es decir, algunas partes conocen otras partes: Sin embargo, los objetos no son la causa de la percepción; porque la causa de la percepción es el movimiento propio". (Cavendish 1668 p.8)

Bajo este esquema se concibe a la percepción de las partes sensitivas como un tipo de percepción menos ágil debido a su mezcla con las partes inanimadas, por lo cual, el resultado será un *conocimiento de partes*.[12] Por su parte, la percepción que se emite de las partes racionales se caracteriza por tener una causa libre y, por ende, es una percepción más ágil que puede tener con mayor facilidad una *percepción unificada*.

Aquí cabe introducir una aclaración: Cavendish, toma el modelo de la composición de la materia y lo traslada al modelo epistemológico de la percepción; por ende, la percepción sensible también se compone de partes, entendiendo por éstas los distintos patrones que son impresos en las distintas partes del cuerpo; con todo, dichos patrones son unificados, lo que permite la identidad de los preceptos.

Lo anterior, permite colegir que la unidad de dichos preceptos se realiza en la "mente", la cual, no es otra cosa que las partes racionales de los seres individuales. En el caso de las operaciones en los seres humanos, la mente no sólo percibe de manera unificada lo que fue dado en porciones por las partes sensitivas, sino también tiene la capacidad de ejercer movimientos voluntarios, sean éstos de carácter interno –como los pensamientos, juicios, pasiones, etc.- o externos –como el movimiento local y la percepción sensible.[13]

[12] Cabe destacar, que el modelo de percepción sensible se basa en la tesis de los movimientos figurativos de la materia, o la capacidad que tienen de formar patrones o estampas "*patterns*" mediante el contacto de los cuerpos Cfr. *Philosophical Letters* I, XXXVIII y XLII. También, consultar el artículo de Kourken Michaelian antes mencionado.

[13] "En cuanto a los pensamientos, si bien ellos son movimientos corporales cambiantes, o partes móviles; sin embargo, al estar unidos por asociación en una criatura, en la totalidad de una mente, no pueden ser percibidos por algunas partes de otra criatura, ni por el mismo tipo de criatura, como por otro hombre. Pero algunos pueden preguntar: ¿es posible que toda la mente de una criatura como toda la mente de un hombre, no pueda percibir la mente completa de otro hombre? Respondo: que si la mente no se juntara y se mezclara con las partes sensibles e inanimadas, y no tuviese partes interiores y exteriores, toda la mente de un hombre podría percibir toda la mente de otro hombre; pero, al no ser posible una mente completa, no puede percibir a otra mente completa: por medio de la observación podemos percibir, no hay amantes platónicos en la naturaleza. Pero algunos pueden preguntarse, ¿si las partes sensibles pueden percibir lo racional en una y la misma criatura? Yo respondo, lo hacen;

El atento lector se cuestionará porqué la filósofa insiste en el carácter compuesto del conocimiento, lo cual se responde fácilmente con la propia concepción de la materia. Desde el inicio, Cavendish advierte el carácter material de la naturaleza, lo cual, por definición debe estar compuesto por partes, pero además agrega un atributo indispensable para adoptar el modelo epistemológico antes esbozado: la infinitud de la materia.

En esa medida, lo que se tiene aquí es un pleno material infinito, que en sí mismo posee unidad y un conocimiento también unificado de sí mismo, lo cual, además es clave para su organización. Con todo, las partes, que lo componen, a saber, los individuos o criaturas, al ser ellos mismos compuestos, poseen un conocimiento fragmentado –tal como les es proporcionado por sus partes sensitivas–, el cual es unificado por las partes racionales. El resultado de esta unión es una explicación racional, la cual posee un estatus de suposición o conjetura.[14]

Esta conclusión se convierte en una premisa clave no sólo para la crítica a la filosofía experimental, sino también para esbozar el modelo de la filosofía especulativa. Este tema es el hilo conductor de *Observations upon experimental Philosophy* (1666), obra que supone el modelo materialista-organicista y sus consecuencias para trazar los límites de la filosofía natural.[15]

porque si no lo hicieran, sería imposible para las partes sensibles ejecutar los diseños racionales; de modo que, lo que la mente diseña, el cuerpo sensible ejecuta en la medida en que tienen poder: pero si, a través de irregularidades el cuerpo se enferma y debilita, o tiene algunas debilidades, no pueden ejecutar los diseños de la mente" (Cavendish, Ibid. pp. 21-22).

[14] "aunque la naturaleza tiene un conocimiento y una percepción infinita; sin embargo, siendo un cuerpo, y por lo tanto divisible y compuesto; y teniendo, también, auto-movimiento, dividir y componer sus partes infinitas, de infinitas maneras; es la razón por la cual sus partes finitas, o criaturas particulares no pueden tener un conocimiento general o infinito, estando limitados, por ser finitos a percepciones finitas, o conocimiento perceptivo; cuál es la causa de las suposiciones, o imaginaciones, con respecto a los objetos extraños: como, por ejemplo, un hombre puede percibir las partes exteriores de otro hombre, o cualquier otra criatura que esté sujeta a la percepción humana; sin embargo, sus partes racionales pueden suponer o presuponer, lo que piensa otro hombre, o cómo actuará: y para otras criaturas, un hombre puede suponer o imaginar cuál es la naturaleza innata de tal vegetal, mineral o elemento; y puede imaginar o suponer que la luna es otro mundo, y que todos las estrellas fijas son soles; cuyas suposiciones, el hombre llama conjeturas" (Cavendish Ibid. p. 24).

[15] El concepto de naturaleza en el siglo XVII es un tema bastante complejo, de hecho, como se puede ver en el caso de Cavendish, hay tensiones entre el modelo mecanicista, corpuscular y atomista, propios de pensadores como Galileo, Boyle, Hooke, e incluso Newton, y otras versiones más dinámicas como las que se pueden encontrar en Leibniz, los alquimistas y diversas posiciones animistas. Para las tensiones de los primeros ver Gaukroger 2006, caps. 8 y 9. Para los segundos, es útil Anstey 2002.

5. Teoría de la materia y limitaciones del arte experimental

Toda aproximación a la filosofía de Cavendish debe considerar un monismo materialista capaz de explicar la autonomía de los procesos naturales, pues, la materia en su totalidad posee movimiento, conocimiento y vida propia.[16] Sin embargo, esto no quiere decir que ella adopte una posición de un mecanicismo estricto como era común en la filosofía natural del siglo XVII, sino que adopta una perspectiva más dinámica.[17]

La materia se define como una sustancia mezclada de partes imperantes [*thriumphant parts*], a saber, animadas e inanimadas, donde, las primeras son aquellas que se mueven por sí mismas, y las *inanimadas*, son aquellas que se mueven auxiliadas por la parte animada. Dentro de las partes animadas se distinguen, a su vez, las partes racionales y las partes sensitivas. Las partes racionales son las partes más puras, ágiles y libres; por su parte, las sensitivas son menos ágiles, menos puras y se encargan de impulsar el movimiento de las partes inanimadas; por esa razón son también denominadas "partes arquitectónicas" o "partes trabajadoras".[18]

Cabe destacar que todas ellas están mezcladas de manera tal, que es imposible separarlas unas de otras; la función de esta mezcla es asegurar que todas las piezas de esta materia infinita posean vida, percepción y movimiento, aunque es evidente que unas tienen más actividad que otras. Esta perspectiva de

[16] En esta concepción de la naturaleza, se aprecia una correlación entre movimiento y materia, donde si bien puede existir materia sin movimiento, no puede haber movimiento sin materia o sin cuerpos. Esta idea, que se encuentra expresada en la carta XXX de *Philosophical Letters*, obra que es una ratificación del materialismo, del anti-dualismo y anti-espiritualismo.

[17] De hecho, a lo largo de sus *Observations* ella sostiene que la naturaleza es un sistema complejo, cambiante pero ordenado, a tal punto que ella "está compuesta por partes con automovimiento, las cuales, son la causa de todas las variaciones" (Cavendish 2001 p. 35). Esa multiplicidad de variaciones que se manifiesta en la gran cantidad de particulares con sus propias características, muestran que "la naturaleza es un cuerpo con auto-movimiento perpetuo" (Cavendish 2001, p. 35).

[18] "Aunque la materia no puede ser ni más ni menos que materia; sin embargo, puede haber grados de materia como la más pura o menos pura; y, a pesar de esto, las Partes más puras son tan materiales en relación con la naturaleza de la Materia, como las más vulgares: Tampoco puede haber más de dos tipos de Materia, a saber, la clase que se mueve por sí mismo y el que no es a sí misma moviente. Además, puede haber solo dos tipos de partes móviles; como, esa clase que se mueve internamente sin cargas, y esa clase que se mueve con las cargas de aquellas partes que no se mueven por sí mismas: de modo que puede haber solo estos tres tipos; esas partes que no se mueven, las que se mueven libremente y las que se mueven con esas partes que no se mueven por sí mismas: cuyos grados son (en mi opinión) las Partes racionales, las Partes sensibles y las Partes inanimadas; éstas tres tipos de partes están tan unidas que no son más que un solo cuerpo; porque es imposible que esos tres tipos de partes subsistan solas, por lo que la naturaleza no es más que un cuerpo material unido" (Cavendish 1668 p. 3).

la materia le permite a Cavendish ver el mundo con un entramado material, el cual es regido principalmente por un principio materialista, para ella:

> Hablo de los principios de la naturaleza, de los cuales todas las demás criaturas están hechas o producidas, cuyo principio es solo uno, a saber, materia, que hace que todos los efectos o criaturas de la naturaleza sean materiales; porque todos los efectos deben estar de acuerdo con su principio. (Cavendish 2001 p. 205)

Esta peculiar visión materialista de la naturaleza tiene interesantes consecuencias para la filosofía natural de Cavendish que, junto a la concepción especulativa del quehacer filosófico, permiten una comprensión más amplia del por qué la Duquesa escogió esta senda de investigación. Esto se evidencia en la forma como abordó temas como los colores, el calor, el frío (entre muchos otros), temáticas muy comunes en las investigaciones de su época, pero que ella abordará desde una perspectiva especulativa, muy atada al principio materialista señalado anteriormente y guiada por una metodología más deductiva que experimental.

En sus *Observations*, desarrolla, por ejemplo, la temática de los colores desde una perspectiva principalmente especulativa, es decir, se adoptan algunos principios y reflexiones racionales como las más pertinentes y verdaderos. Adicionalmente, se crítica la idea cartesiana y muy común en el siglo *xvii* de que los "colores no sean otra cosa en los cuerpos de color, sino las diversas formas en que los mismos reciben y reflejan la luz contra nuestros ojos" (Descartes 2006 p. 146), es decir, la idea, tan influyente en la época, de que los colores son cualidades secundarias.

Su análisis parte del principio de que todo lo existente es estrictamente material, todo está compuesto de entidades materiales más pequeñas y en movimiento que no necesariamente involucran un mecanicismo estricto, sino todo lo contrario, la "luz y los colores son hechos por los movimientos corporales figurativos de la naturaleza" (Cavendish 2001, p. 80). Adicionalmente, se asume que algunos elementos de la teoría aristotélica de los colores es correcta, a saber, la creencia de que algunas clases de colores son inherentes,[19] que tienen ciertas propiedades físicas internas. Estas ideas le permiten concluir:

> Que hay colores naturales e inherentes que son fijos y constantes, y colores superficiales, que son cambiantes e inconstantes; como también colores artificiales hechos por pintores y tintoreros, y que es imposible que cualquier color constante sea hecho por átomos inconstantes y variadas luces. (Cavendish 2001, p. 87)

[19] Ver Allen Keith 2019, p. 61.

Esta clasificación le permite a Cavendish desarrollar una descripción de los fenómenos de los colores donde, por un lado, se garantiza que una descripción cualitativa de los cuerpos corresponde a un comportamiento real de los cuerpos en el mundo, tales como los metales, animales, vegetales etc., de tal forma que "la alteración de las partes corpóreas es la alteración de las figuras corpóreas de los colores" (Cavendish ibid., p. 80).

De esta idea se extrae una conclusión que va en contravía de las posiciones mecanicistas y corpuscularistas de la época que hacen énfasis en ver a los colores como cualidades secundarias, pues para la Duquesa, los colores "son partes figurativas", (Cavendish, ibid., p. 81) y si cambia una parte constituyente de un cuerpo u objeto, esa parte modificada por diferentes aspectos también cambiará de color, así como también cambia el lugar que ocupa, su magnitud, peso, etc., de tal forma que, el "color es tanto un cuerpo, como el lugar y la magnitud, que son una sola cosa con el cuerpo".(Cavendish ibidem).

De este modo, para Cavendish, ni los movimientos incorpóreos, ni las figuras primeras, ni la materia prima, ni la figura de átomos que se mueven por azar, ni corpúsculos o partículas, ni poros, ni la luz ni cosas similares pueden ser la causa de los colores (Cavendish ibid., p. 83).

El carácter inherente que ellos manifiestan ante los sentidos (por ejemplo, el hecho de que no podamos ver en la oscuridad el color de un objeto, no implica que éste desaparezca porque no están las condiciones de luz adecuadas), y la reflexión especulativa que podemos realizar a partir de principios verdaderos, le permite poner en duda la tesis del color como una cualidad secundaria.

Algo similar ocurre en su investigación sobre el frío y el calor (Cavendish ibid., p. 88-93): Cavendish los interpreta como productos de "movimientos sensitivos" (Cavendish ibid., p. 96) de los cuerpos. Así, la sensación de calor o de frío, especialmente, sus diferentes grados, se deben a las trasmisión de "movimientos figurativos corpóreos" (Cavendish ibid., p. 98) que comunican determinada sensación a un cuerpo; el fuego, por ejemplo, no es que produzca cambios en el combustible y lo convierta en cenizas, no es la "causa" de que varios cuerpos se transformen en cenizas, sino que dicha transformación se debe a los propios movimientos figurativos de las cosas, donde el fuego es solamente una manifestación de dichos movimientos (Cavendish ibid., p. 96-97). Parece ser, que así como los colores, entre más "natural" sea el calor o el frío, es decir, sea una propiedad inherente, podrá ser considerado como

una característica real de los objetos, e inversamente, si el calor y el frío son "artificiales", será muy díficil determinar si esa propiedad le pertenece o es solo una manifestación.

Determinar las propiedades inherentes de las cosas debe ser el objetivo real de la filosofía natural especulativa de Cavendish, las propiedades artíficiales pueden ser objeto de la filosofía experimental, aunque esto no garantiza que se pueda ofrecer un conocimiento adecuado de ellas, es más, todos los resultados experimentales pueden ser un estorbo para la razón porque no ofrecen una guía para forjar los principios: este camino solo lo puede ofrecer el camino especulativo.

6. El uso de la razón y los alcances de la filosofía natural

Para Margaret Cavendish la filosofía natural tiene una condición *sine qua non*: el uso de la razón como facultad preeminente en la formulación de principios que sirvan de eje para la indagación de los componentes y operaciones de la naturaleza; adicionalmente cumple un papel metodológico, a saber, sólo en la medida en que se analicen los fenómenos naturales por medio de principios previamente establecidos como verdaderos, se podrá dar un análisis y una explicación realmente filosófica de los mismos. Estos elementos, permiten a la filósofa defender el papel de la especulación sobre la filosofía experimental, puesto que "de este modo sentido y razón serán el fundamento de mi filosofía, y no los efectos naturales particulares, ni los instrumentos artificiales; y si alguien puede mostrarme un fundamento o principio mejor y más seguro que éste, lo aceptaré voluntaria y alegremente" (Cavendish ibid., p. 100).

Esta posición es coherente con su modelo de naturaleza, siendo ésta concebida como un pleno material, de magnitud y cantidad infinita de partes que le componen; por ello, es a través de un análisis racional que se puede alcanzar una comprensión o explicación de la naturaleza, misma que puede incluir suposiciones tradicionales, conjeturas racionales o hipótesis teóricas obtenidas, según el principio metodológico de que deben conocerse los principios o características esenciales de la materia.

Por esta razón, cabe destacar que el carácter hipotético sustentado por estrategias de análisis filosóficos de la filosofía natural no le conduce a la arbitrariedad de las formulaciones, por el contrario, éstas al ser elaboradas a partir de dicho análisis, pueden dar cuenta de las operaciones internas o innatas de la materia, pues "aunque en la filosofía natural puede haber muchos

acercamientos fundados en la experiencia o en los experimentos, no obstante el estudio es solamente conjetural, y fundado sobre probabilidades, y en tanto probabilidades, ser condenado por la verdad absoluta conocida, [pero] dejémosle tener un lugar entre el resto de probabilidades, y no ser tan parcial para contradecirlas" (Cavendish ibid., p. 27).

Una vez trazados aspectos fundamentales como el método y el *status* de la verdad en la filosofía natural, a saber, el fundamento de ésta es el planteamiento de la materia, el método es el uso de la razón para la formulación de principios –v.g. el principio de la doble percepción– y la formulación de conjeturas o hipótesis sobre las operaciones de los fenómenos naturales, que si bien responde a la impronta de la búsqueda de la verdad, en razón de la limitación o finitud de las criaturas, su aproximación es mediante lo que podría denominarse una "conjetura correcta". Así:

> La verdad es [que] nuestros sentidos externos no pueden ir más allá de la figura exterior de las criaturas, y de sus acciones exteriores: pero, nuestras razones puede penetrar más profundo y considerar sus naturalezas inherentes, y sus acciones interiores. Y aunque [las razones] a veces se equivocan, (porque no puede haber en una parte finita conocimiento perfecto o universal concerniente a las acciones infinitas de la naturaleza), aún pueden conjeturar sobre ellas, y probablemente alcanzar la verdad. (Cavendish, ibid., p. 100)

Estos elementos argumentan la viabilidad de la filosofía experimental como modelo de estudio del mundo natural. Es evidente que Cavendish al defender el modelo especulativo, forma parte de una tradición renovada que ve en el empleo de nuevos principios racionales el camino adecuado para la formulación de una nueva ciencia. No obstante, es interesante destacar que, aun cuando la filósofa parte de una idea naturaleza racionalmente fundamentada y promueve la búsqueda de la verdad científica, se sostiene también un planteamiento de la verdad por probabilidad, donde la experimentación, las historias naturales, la observación, y demás herramientas metodológicas utilizadas por la filosofía experimental, pueden y tienen un papel, siempre que estén subordinadas al análisis racional, con otras palabras, la experimentación por sí misma nunca podrá generar principios verdaderos por sí sola.

7. Conclusión

La revisión anterior muestra que el pretendido anti-experimentalismo con el que se ha caracterizado a la filosofía natural de Margaret Cavendish no sig-

nifica un rechazo radical a la nueva metodología experimental que se estaba proponiendo a mediados del siglo XVII en su Inglaterra natal, puesto que, lo que se consideraba irrelevante de ésta eran aquellas prácticas experimentales no guiadas por unos principios teóricos específicos y verdaderos.

En gran medida, Cavendish rechaza la pretensión temprana de la *Royal Society* de apoyar la investigación natural exclusivamente en experimentaciones exploratorias, ciegas, y en hipótesis con una contextualización teórica muy débil, pero con una gran cantidad de datos experimentales desconectados entre sí. Las reflexiones que analizamos aquí de fenómenos como los colores y el frío muestran, precisamente, que una contextualización teórica especulativa obliga a reinterpretar los datos dispersos obtenidos experimentalmente y así ofrecer una explicación más plausible. De este modo, la propuesta de Cavendish apunta a un aspecto muy característico de la filosofía experimental posterior, a saber, el establecimiento de principios verdaderos y no de hipótesis, tal como lo sugería Newton con su "no finjo hipótesis".

Si bien Cavendish rechaza el carácter meramente descriptivo de muchas obras producidas en la filosofía experimental (muy probablemente las historias naturales), esto se debe principalmente a que estas obras carecen del marco teórico que las haga significativas, de ahí que su teoría de la materia se convierta en el eje central de su crítica al experimentalismo, pues, a diferencia de la multiplicidad de caminos que señalan muchas historias naturales, una teoría materialista que vaya más allá del mecanicismo estricto muy común en el siglo XVII, no solamente puede dar razón de la multiplicidad de fenómenos descubiertos, sino que posibilita la elaboración de una explicación, que si bien puede partir de principios verdaderos, no necesariamente involucra el establecimiento de una verdad filosófica, sino de un conocimiento altamente probable, más acorde con una investigación de la naturaleza menos dogmática pero explicativamente más eficiente, rasgo que de una u otra forma, aceptamos como un ingrediente importante de nuestra idea de ciencia en la actualidad.

8. Bibliografía

Acevedo-Zapata, D. M., (2017), "Margaret Cavendish. Escritura, estilo y filosofía natural", *Kriterion: Revista de Filosofia*, vol. 58, no. 137, 271-290. https://doi.org/10.1590/0100-512x2017n13703dmaz

Aït-touati, F., (2016), "Margaret Cavendish contre Robert Hooke le duel imposible", *Revue de synthèse*: tome 137, 6e série, no 3-4, pp. 247-269.

Allen, K., (2019), "Cavendish and Boyle on Colour and Experimental Philosophy", en A. Vanzo; P.R. Anstey (comps.), 2019, pp. 58-80.

Anstey, P., (2002), “Boyle on seminal principles”, *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, vol. 33, no. 4, pp. 597-630.

Anstey, P., (2005), “Experimental versus Speculative Natural Philosophy”, en P. Anstey y J. Schuster, (comps.) , 2005, pp. 215-242.

Anstey, P. y J. Schuster, (2005), *The Science of Nature in the Seventeenth Century: Patterns of Changes in Early Modern Natural Philosophy*, Springer, Dordrecht.

Anstey, P., y Vanzo, A., (2012), “The Origins of Early Modern Experimental Philosophy”, *Intellectual History Review*, vol. 22 no. 4, pp. 499-518.

Anstey, P., Vanzo, A., (2016), “Early Modern Experimental Philosophy”, en J., Sytsma; W., Buckwalter, (comps.), 2016, pp. 87-102.

Boyle, D., (2004), “Margaret Cavendish’s Nonfeminist Natural Philosophy”, Configurations, 12, 2; pp.195-227.

Boyle, R., (2000), *The Christian Virtuoso I. In The Works of Robert Boyle*, Vol. 11, compilado por M. C. W. Hunter y E-. B. Davis, Routledge, Londres.

Boyle, R., (2000), *The Works of Robert Boyle*, Vol. 11, compilado por M. C. W. Hunter y E-. B. Davis, Routledge, Londres.

Calvente, S., (2023), “La crítica de Margaret Cavendish a la filosofía experimental a la luz de su metafísica”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, no. 89, pp. 99-115.

Cárdenas-Barreto, J. L., (2015), “Conflictos de la filosofía experimental en el siglo XVII”, *Praxis Filosófica*, no. 41, pp. 57-79.

Cárdenas-Barreto, J. L., (2016), “Los caminos de la filosofía natural en el siglo XVII: Especulación, experimentos e historias naturales”, *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, vol. 16, no. 32, pp. 37-56.

Cavendish M., (1655), *The philosophical and physical opinions*, Printed by J. Martin and J. Allestrye at the Bell, St. Paul’s Church-yard, Londres.

Cavendish M., (1664), *Philosophical letters, or, Modest reflections upon some opinions in natural philosophy maintained by several famous and learned authors of this age, expressed by way of letters*, s/e Londres.

Cavendish M., (1668), *Grounds of natural philosophy divided into thirteen parts with an appendix containing five parts*, Printed by A. Maxwell, Londres.

Cavendish M., (2001), *Observations upon experimental philosophy*, Edited by Eillen O’ Neill, Cambridge University Press, Cambridge.

Descartes, R., (1996), *Discurso del método. La dióptrica. Los meteoros. La geometría*, Círculo de Lectores, Barcelona.

Garber, D. y M. Ayer, (1998), *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy. Vol. I.*, Cambridge University Press, Cambridge.

Gaukroger, S., (2006), *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity, 1210-1685*, Oxford University Press, Oxford.

Hobbes, T., (2000), *Tratado sobre el cuerpo*, Trotta, Madrid.

Hooke, R., (1989), *Micrografía, o algunas descripciones fisiológicas de los cuerpos diminutos realizadas mediante cristales de aumento con observaciones y disquisiciones sobre ellas*, Alfaguara, Madrid.

Hutton, S., (1997), "In Dialogue With Thomas Hobbes: Margaret Cavendish's Natural Philosophy", *Women's Writing*, vol. 4, no. 3, pp. 421-432.

Keller, E., (1997), "Producing Petty Gods: Margaret Cavendish's Critique of Experimental Science", *ELH*, vol. 64, no. 2, pp. 447-471.

Retrieved July 7, 2020, from www.jstor.org/stable/30030144

Lawson I., (2015), "Bears In Eden, Or, this Is Not The Garden You're Looking for: Margaret Cavendish, Robert Hooke and the Limits Of Natural Philosophy", *British journal for the history of science*, vol. 48, no. 4, pp. 583–605. https://doi.org/10.1017/S0007087415000588

Leibniz, G. W., (1992), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Alianza, Madrid.

Malebranche, N. de., (2009), *Acerca de la investigación de la verdad donde se trata la naturaleza del espíritu del hombre y del uso que debe hacerse de él para evitar el error en las ciencias*, Sígueme, Salamanca.

Merchant, C., (1980), *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row, Nueva York.

Michaelian, K., (2009), "Margaret Cavendish's Epistemology", *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 17, no. 1, pp. 31–53.

Monroy Nasr, Z., (2014), "Margaret Cavendish y sus críticas observaciones a la filosofía experimental", en V. Platas Benítez y L. Toledo Marín (comps.), *Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración: Homenaje a Laura Benítez y José Antonio Robles*, Universidad Veracruzana, Xalapa. http://www.uv.mx/bdh/files/2014/06/Libro-Filosofas-modernidad.pdf

Nadler, S., (1998), "Doctrines of Explanation in Late Scholasticism and in the Mechanical Philosophy", en D. Garber y M. Ayer, (eds.), 1998, pp. 513-552.

Platas Benítez, V. y Toledo Marín, L. (comps.), (2014), *Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración: Homenaje a Laura Benítez y José Antonio Robles*, Universidad Veracruzana, Xalapa. http://www.uv.mx/bdh/files/2014/06/Libro-Filosofas-modernidad.pdf

Platas Benítez, V., (2025), "Anne Conway: Imaginación y razón en la filosofía natural", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 42, no. 2, 363-371.

Sarasohn, L., (1984), "A Science Turned Upside down: Feminism and the Natural Philosophy of Margaret Cavendish", *Huntington Library Quarterly*, vol. 47, no. 4, pp. 289-307.

Shapin, S. y Schaffer, S., (2005), *El Leviathán y la bomba de vacío: Hobbes, Boyle y la vida experimental*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.

Sytsma, J; W., Buckwalter, (2016), *A Companion to Experimental Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford.

Vanzo, A. y P. R. Anstey, (2019), *Experiment, Speculation and Religion in Early Modern Philosophy*, Routledge, Nueva York.

Wilkins, E., (2014), "Margaret Cavendish and the Royal Society", *Notes and Records: The Royal Society Journal of the History of Science*, vol. 68, no. 3, 245-260. https://doi.org/10.1098/rsnr.2014.0015

——, (2016), "'Exploding' Immaterial Substances: Margaret Cavendish's Vitalist-Materialist Critique of Spirits", *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 24, no. 5, pp. 858-877.

Stoa
Vol. 16, no. 32, pp. 85-115
ISSN 2007-1868
DOI: https://doi.org/10.25009/st.2025.32.2827

"LOS AGRAVIOS DE LA LUZ". UNA LECTURA ANTIMÍSTICA DE *PRIMERO SUEÑO*

"Los agravios de la luz". An anti-mystical Reading of *Primero Sueño*

RUBÉN BUSTOS CRUZ
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
ruben.bustos.cruz@gmail.com
https://orcid.org/0009-0002-3687-1169

RESUMEN: Las interpretaciones mistificantes de la poesía de Sor Juana han sido moneda corriente entre sus lectores católicos. Pretendidamente, la vida entera de Sor Juana habría estado marcada por impulsos místicos desde su ingreso al convento hasta el final de sus días. Además, *Primero Sueño* sería un relato espiritual en el que plasmó el giro místico de su vida. Este artículo desea defender una interpretación contraria. La poesía de Sor Juana no solamente no es poesía mística, sino que su poema más personal, *Primero Sueño*, brota de un impulso anti-místico, que, por otra parte, estaba generalizado en el panorama filosófico y religioso del siglo XVII.

PALABRAS CLAVE: Sor Juana · Mística · Quietismo · Spinoza · Primero Sueño · Poesía anti-mística · Modernidad.

ABSTRACT: The mystical interpretations of the poetry of Sor Juana have been a common occurrence among catholic readers. Allegedly, Sor Juana's entire life would have been marked by mystical impulses, from her entrance into the nunnery to the end of her days. In addition, *Primero Sueño* would be a spiritual tale, in which she expressed the mystical turn of her life. This paper aims to defend a contrary interpretation. The poetry of Sor Juana is not only not mystical poetry, but her most personal poem, namely *Primero Sueño*, arises from an anti-mystical impulse, which, furthermore, was widespread in the philosophical and religious landscape of the seventeenth century.

Recibido el 24 de febrero de 2025
Aceptado el 27 de mayo de 2025

KEYWORDS: Sor Juana · Mysticism · Quietism · Spinoza · Primero Sueño · anti-mystical Poetry · Modernity.

1. Introducción

Octavio Paz (2018) ya había mostrado una fuerte resistencia a considerar a Sor Juana como un ejemplar de aquel género super especial que constituye la mística dentro de lo religioso y la vida del espíritu. Rechazó, apelando a muy buenas razones,[1] las tentativas de los lectores católicos que acercan a Sor Juana a la figura de la mística o la monja asceta. Supuestamente, en el caso de Sor Juana el drama de la renuncia habría tenido lugar, primero, en el momento decisivo de su entrada al convento. Después, en el momento dramático de su caída a manos de los jerarcas católicos. El segundo evento de su biografía es el más significativo para la recepción católica, pues afecta directamente su labor

[1] Por ejemplo, intérpretes de la poesía de Sor Juana han querido ver en sus poemas amorosos una muestra de su misticismo. Amado Nervo ya en 1910 hablaba de la *poesía mística* de Sor Juana en *Juana de Asbaje* y Méndez Plancarte interpretó tres romances (el 56, 57 y 58) en clave mística en el segundo volumen de su edición de las *Obras completas*. Sin embargo, para Paz estos poemas de amor expresan más bien un amor profano que él se atreve a relacionar incluso con tendencias lesboeróticas en la monja. Varios de los poemas más ardientes en el repertorio de Sor Juana están dedicados a María Luisa Manrique de Lara. No son una muestra de su orientación espiritual. Al menos no es una orientación espiritual mística cristiana la que los anima, sino un platonismo sublimado, un amor cortés que la poetisa expresa hacia su amiga la virreina. Paz defiende ingeniosamente su lectura afirmando que toda esta situación sáfica pudo deberse al excedente de libido sin objeto en ambas mujeres y que caracterizaba los ánimos melancólicos. Los estados melancólicos eran una consecuencia de los ambientes conventuales y palaciegos de represión sexual en los que las dos eminentes mujeres se desarrollaron. Ambas se tuvieron por objetos recíprocos, en un amor casto, platónico y los poemas amatorios no son místicos, sino trovadorescos.

Por otro lado, sus poemas denominados "espirituales" o "religiosos" por los temas que desarrollan difícilmente podrían ser tenidos como testimonios de fervor espiritual y experiencias místicas. Paz entiende que eran "composiciones de circunstancias" (Paz 2018, p. 436): la visita de una autoridad eclesial, la profesión de una hermana, ocasiones de festividad religiosa, etc. Sor Juana misma declara en su *Respuesta* de 1691: "yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad, sino por ruegos y preceptos ajenos; de tal manera, que no me acuerdo haber escrito por mi gusto si no es un papelillo que llaman *El Sueño*" (Sor Juana 1957, p. 1326). Si podemos poner en entredicho las conjeturas de Paz al menos deberíamos atenernos a la confesión de Sor Juana, después de todo no debía ser infrecuente que, dada su fama de versificadora, el entorno religioso en el que vivió la solicitara más de una vez para realizar composiciones poéticas en ocasión de festividades religiosas. En fin, su poesía religiosa sería nada más que poesía por encargo (el *Neptuno alegórico* es un caso conspicuo). Con todo, Paz reconoce la singularidad de tres romances (56, 57 y 58), que Méndez Plancarte ya había señalado. En ellos encuentra los perfiles de una casi doctrina sorjuanina de la no correspondencia, en la que Sor Juana defiende "el estado perfecto del que ama sin esperanza de correspondencia" (Paz 2018, p. 441), esta doctrina era válida tanto para el amor profano como para el amor entre los hombres y Dios y, en gran medida, es otra formulación de su doctrina platónica del amor. Sin embargo, no hay en estos romances nada de experiencias místicas: unión, disolución de la voluntad en Dios, anonadamiento, penetración en el reino de la nada y muerte del *ego*.

como poetisa: en los últimos años de su vida habría dejado de lado su loco amor por las letras profanas y su deseo de conocimiento para consagrarse a la vida religiosa que le correspondería en regla a una mujer como ella.

Respecto al presunto llamado espiritual de Sor Juana que motivaría su ingreso al convento, Paz nos dice que en ella no hay motivaciones religiosas o de crisis espiritual que estén inclinando su decisión. En realidad se trató de una coyuntura utilitarista, ¿qué alternativa le representaba menos daño a su decencia: el matrimonio o la vida conventual? En su *Respuesta* de 1691, Sor Juana dice que tomó la segunda opción, pues "era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad" (Sor Juana 1957, p. 813). La voluntad de Sor Juana es resuelta en esta coyuntura de su vida por un imperativo hipotético, un juicio instrumental que decide sobre los mejores medios que le permitan alcanzar sus fines personales. No está determinada por un imperativo religioso en el que se revele aquella alta voz impersonal, el *et ecce audio vocem* que intima a Agustín hasta las lágrimas bajo la higuera y lo arrastra hacia la conversión; o que lleva a *abba* Antonio hacia la renuncia, la pobreza y la ascesis del *erēmos*. Nada de eso. En Sor Juana es la voz de la razón la que pondera qué es lo más beneficioso para ella.

Y no es que el fervor espiritual haya ido a mejor en su reclusión como monja. En el convento Sor Juana llevaba una vida más ocupada por sus inclinaciones intelectuales que por el amor devoto o el languidecimiento místico de su espíritu. Esta actitud de firme arraigo y confianza en sus facultades naturales fue sostenida hasta el final de sus días. Soslayando este importante aspecto, no faltaron –y aún hoy sobran– las interpretaciones mistificantes de su vida,[2]

[2] Además de las interpretaciones citadas o aludidas en este trabajo, pueden consultarse las siguientes fuentes para abundar más en el siempre polémico tema de la dimensión mística de Sor Juana. Desde luego, el clásico estudio de Amado Nervo, *Juana de Asbaje* (1910), que desea reivindicar la toma de los hábitos religiosos de Sor Juana y revaloriza la dimensión mística de su poesía. Rosa Perelmuter (2021) aporta varias indicaciones sobre el debate acerca del misticismo de Sor Juana en *La recepción literaria de Sor Juana Inés de la Cruz: un siglo de apreciaciones críticas (1910-2010)* (2021). Informa que en su *Historia de la literatura peruana* (1921) Luis Alberto Sánchez, respondiendo en tono polémico a Ricardo Palma, llama a Sor Juana "la mística de Nepantla" (Perelmuter 2021, p. 75). En el mismo año el argentino Jorge Max Rhode sostuvo en *Las ideas estéticas en la literatura argentina* que en varias obras de Sor Juana "suena la voz inspirada del divino San Juan de la Cruz y se derrama en ellas algo de la gracia vaporosa de la musa etérea de fray Luis" (Perelmuter 2021, p. 75). En 1923 otro argentino, Héctor Ripa Alberdi comentó que a pesar de que Sor Juana "no tiene comparación con Santa Teresa, en sus años finales fue invadida por 'un férvido misticismo, cuyos secretos guarda el enrojecido cáñamo disciplinante que mordiera sus carnes"' (Perelmuter 2021, p. 75). En general "los académicos latinoamericanos, por su parte, unánimemente juzgaron sobresaliente a la monja mexicana, aunque algunos trataron de encasillarla dentro de una tradición en particular, ya gongorina o ya mística" (Perelmuter 2021, p. 87). Este debate se extiende más allá de la década del 20 y tiene

que hacen especial énfasis en la polémica y derrota que marcó la década de los noventa hasta su muerte. La recepción católica no ve en el silencio de sus años finales el triunfo de la censura eclesiástica sobre un espíritu que aspiraba a la libertad de su ejercicio, sino una renuncia voluntaria y religiosa, una especie de profunda conversión tardía llena de autohumillaciones agraviosas —cuanto más agraviosas más edificantes. Incluso no ha faltado quien advierte en todo ello una preparación "con intuición genial para entrar al cielo" (Méndez Zamarrón 2018, p. 196). Esta opinión ya había sido defendida por Ramón Xirau en 1967, quien leyó en *Primero Sueño* una crítica al vano afán de conocer y colocó en los años finales la conclusiva *metanoia* de Sor Juana. Para Xirau, Sor Juana va " 'de la decepción vital e intelectual al desasimiento místico, el refugio en Dios' " (Paz 2018, p. 567). Pero el despojo de sus bienes materiales, la humillación de su persona y los "estados alterados de conciencia" no se correspondían para nada con los de la fenomenología mística: "en Sor Juana no hay trance místico" (Paz 2018, p. 168) ni *itinerarium* amoroso del alma hacia la *visio beatifica*. En su lugar, hay un aplastamiento total de su persona por poderes censores demasiado mundanos, excedidos de recelos y soberbia, así como un despeño hacia el envenenamiento de su alma, cercano al autodesprecio.

Sor Juana fue reducida, pero es cuestionable hasta qué grado renunció a su vida pasada y su amor a las letras. Paz defiende que no hay en ninguno de los documentos firmados en esta época por ella una sola alusión explícita a

como figuras representativas a Ezequiel Chávez (1931), Genaro Fernández Mac Gregor (1932) y Julio Jiménez Rueda (1944, 1955), pero el tema no es ajeno, por ejemplo, a Méndez Plancarte (1952), quien por un lado parece indeciso en afirmar el misticismo de Sor Juana, pero, por otro, a veces da la impresión de tener la certeza de que lo fue. Vicente Fermín Arenas Luque dedicó un estudio a Sor Juana en 1950 bajo el título *Dos poetisas místicas de América, Sor Juana Inés de la Cruz y María Raquel Adler*. En el mismo año y con título homónimo a la obra de Arenas Luque, Enrique de Gandía publica un ensayo en el volumen 7 de la revista *Voz viva*.

La cuestión sobre la dimensión mística de Sor Juana ha ocupado recientemente a Rocío Olivares Zorrilla en "Sor Juana y la tradición mística" (2008). La doctora Olivares Zorrilla encuentra profundas afinidades entre la concepción sorjuanina del intelecto y la elaboración cristiana-medieval de dicha categoría, además sugiere hacer un estudio comparado entre las metáforas de Sor Juana y los textos místico-ascéticos, especialmente prestando atención a Nicolás de Cusa y Pico della Mirandola como canales transmisores de la tradición órfica-pitagórica. Comentando el pasaje de las pirámides de *Primero Sueño*, asevera que "la fuente más probable de la metáfora de Sor Juana [...] es la literatura mística, contemplativa y filosófica como la de Nicolás de Cusa y sus seguidores" (Zorrilla 2008, p. 489). Así, no solo los escritores españoles fueron fuentes de inspiración, sino también los místicos españoles proveyeron a Sor Juana de metáforas. En gran medida se debe a la obra de Paz el que no se haya prestado atención al parentesco entre Sor Juana y la literatura mística.

Emil Volek realiza una lectura del poema "Detente, sombra" en clave mística en *La mujer que quiso ser amada por Dios, Sor Juana Inés en la cruz de la crítica* (2016).

su retracción de su amor hacia el saber. Aunque psicológicamente quebrada y desarraigada de sus medios intelectualmente vitales –su biblioteca, sus instrumentos de estudio–, parece que Sor Juana evitó llegar al punto sin retorno de mutilar su conciencia y condenar todo aquello que había sido y amado. Podemos imaginar que protegió a toda costa esa mínima luz escondida en su alma –que había iluminado toda su vida– de los sombríos estados emocionales que no cesaban de alterar su mente durante los cuatro años ruinosos antes de su deceso. Con todo, el hostigamiento y final violencia ejercida sobre su vida ha sido para la recepción católica un motivo de elogios y discursos edificantes. Y si bien el silencio final y la falta de testimonios sobre su abjuración nos tienen impedidos para asegurar un giro místico en su vida espiritual, otros han leído esta laguna con el conveniente el que calla, otorga: como no dice que se desdice de sus afanes mundanos, por lo tanto, se retrajo. En cierto modo, la crisis final de su vida ha corrido la mala suerte de ser interpretada sobre el modelo teresiano. Teresa de Jesús también fue una monja distraída de sus deberes religiosos y que disfrutaba de las visitas en el locutorio, hasta que en 1555 empezó a experimentar "la presencia de Dios y muy pronto comenzó a tener visiones y a oír voces que le hablaban" (Graef 1970, p. 292). Esto marcó su dramático giro espiritual y el abandono de sus intereses mundanos. Pero, nuevamente, tal como al comienzo de la vida de Sor Juana no hubo un llamado espiritual interior hacia el convento, tampoco en el ocaso de su vida aparece por ningún lado esa voz decisiva. Detrás de su silencio final no encontramos el "no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles" (Santa Teresa de Jesús 1982, p. 110), más bien fuerzas mundanas que no operan en ella ninguna transverberación de su corazón –¿cómo podrían?–, sino que amordazan su pensamiento.

A pesar de todo, la fe y la ideología que decidió el destino de Sor Juana han contagiado "a través de los siglos, a otras generaciones. ¿Cómo explicarse, si no es por ceguera ideológica, que tres siglos después de su humillación la mayoría de los críticos católicos sigan hablando de su *conversión*?" (Paz 2018, p. 685). Más sorprendente: ¿cómo explicarse que se siga hablando de "Sor Juana mística"? Elémire Zolla cierra el cuarto volumen de su monumental obra *Los místicos de Occidente* (2000) con una sección dedicada a Sor Juana. Ofrece una muestra de algunos romances en los que él lee "una fase última del amor divino, cuando este se despoja de la necesidad, e incluso del deseo de ser correspondido" (Zolla 2000, p. 371). Sumado a esto, pone como ejemplo de mística y erudición un pasaje de la *Respuesta* de 1691, en el que, más bien,

Sor Juana dice que a pesar de que deseaba llegar al estudio de la teología, antes debía, por probidad intelectual, estudiar las ciencias ancilares, que ella veía como conjuntos metafóricos interexplicativos.[3] No dice nada sobre una experiencia mística.

Neria de Giovanni (2006), además de entender el estudio de Paz sobre Sor Juana si no como hagiografía, sí como "un escrito encomiástico" (p. 151), dice que "también a Sor Juana le llegó la crisis ascética" (p. 169), refiriéndose con ello al cuatrienio posterior a la *Respuesta*, periodo en el que en Sor Juana habría madurado el deseo de despojarse de sus bienes hasta volverse caritativa con los pobres.

En un tono más moderado sobre su presunta dimensión mística, Bernard Cesé inquiere, en la entrada dedicada a Sor Juana en el diccionario *Les femmes mystiques. Histoire et dictionnaire*:

> Las penitencias que se infligía a sí misma, generando preocupación por su salud, sus impulsos místicos hacia la persona de Jesucristo en ocasión de la renovación de sus votos religiosos en 1694, su interés en lo sobrenatural, todo ello ¿manifiesta una nueva evolución espiritual? Este vuelco en su vida ¿se explica por las interdicciones y mortificaciones que le fueron impuestas de parte de sus supervisores? (Fella 2013, p. 814)

En fin, esto me ha llevado a insistir en la cuestión: ¿fue mística Sor Juana? Con un gran entusiasmo algunos receptores católicos afirman que sí. "Indudablemente que sí. Sor Juana fue mística desde el día de su bautismo. El Espíritu Santo impulsó toda su vida. En el poema 'El Sueño', con signos y simbolismos, va narrando su búsqueda vehemente de Dios y describe el crecimiento y la alta dignidad del ser humano y, por consiguiente, su experiencia mística" (Méndez Zamarrón 2018, p. 124). ¿Cómo explicamos esto? ¿A qué se debe el empeño por mistificar una vida y una obra que está marcadamente lejos de la experiencia mística y su fenomenología? Sin duda, Sor Juana ha tenido algo que ver en ese equívoco. El uso poético de motivos religiosos –la figura de Cristo, de María y un sinnúmero de santos y santas desfilan en sus poemas–; el lenguaje del amor con el que entreteje los versos de sus sonetos;

[3] La doctora Laura Benítez Grobet ha remarcado esta concepción de la ciencia en Sor Juana. Piensa que la idea de la ciencia unitaria puede ser una herencia platónica-renacentista. Además, relaciona la concepción sorjuanina con la idea cartesiana de la *mathesis universalis. Vid*. Laura Benítez Grobet, (2014), "Algunas reflexiones sobre el filosofar de las mujeres en la Modernidad temprana", en Viridiana Platas Benítez y José Antonio Robles, (2014), *Filósofas de la modernidad temprana y la Ilustración*, Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 13-24.

la movilización de símbolos, tanto clásicos como cristianos, en su poesía; y determinadas figuras retóricas típicas del lenguaje místico –antítesis, sinestesia, alegoría, oxímoron–, todo esto puede fácilmente precipitar la conclusión: "Sor Juana vive inmersa en la realidad de Dios y va describiendo su experiencia mística, su ascensión de Dios en Cristo" (Méndez Zamarrón 2018, p. 124). Lo más sorprendente de aseveraciones como esta es que apelan justamente a *Primero Sueño* para fundamentar los *élans mystiques* de Sor Juana, tal vez porque es su poema más autobiográfico del que esperan arrancar alguna confesión, pero ¿es realmente *Primero Sueño* un ejemplar más del género de literatura del que brota el *Libro de la vida* o los *Torrentes espirituales*? Deseo defender no sólo que Sor Juana no es mística, sino que *Primero Sueño* es un poema que niega lo más propio de la mística. En el centro de *Primero Sueño* hallamos un gesto fóbico hacia el momento definitorio de los relatos místicos de la época; gesto en el que se decide la autoposesión del propio poder y la imposibilidad simbólica de integrar el Otro poder que evacúa de sí al alma para colmarla.

La elusión de la mística es, por otro lado, una tendencia marcada del siglo XVII. Entender el panorama de la religión y el lugar de la mística en esta época nos ayudará a dimensionar mejor el asunto en cuestión.

2. Filosofía de la religión y mistica en el siglo XVII

En el siglo XVII el impulso místico se ve menguado principalmente por dos factores, uno externo y generalizado en Europa y el otro interno, que afectaba directamente la vida de la Iglesia católica. El primero tiene que ver con el nacimiento del espíritu crítico de la nueva filosofía. En efecto, en el siglo XVII la filosofía hace de la religión, como nunca, un objeto más de sus cuestionamientos e intereses críticos. Propiamente hablando, son los pensadores de esta época los que, por sus desarrollos y exigencias teóricas, establecen los *fundamentals* de lo que el siglo siguiente conocerá como *filosofía de la religión*. Para Marco Ravera (1995) la filosofía y la religión comparten un espacio común que luego, en este siglo, buscan definir. El dialogo de ambas implicaba la conciencia de esta complementariedad y también de su diferencia. Para que surgiese la divergencia –y de ella la filosofía de la religión como disciplina– era necesario que en ese diálogo crucial se señalara más la relación de diferencia que la de complementariedad. La filosofía cartesiana, aunque fundadora de muchos tópicos de la Modernidad, no fue, con todo, la que marcó lo *proprium* de la filosofía frente a la religión.

En efecto, Descartes no fue el crítico más severo de la religión. De hecho, no podríamos asegurar que en él esté perfilada esa crítica como uno de los objetivos centrales de su proyecto filosófico. Se ocupa, sí, de problemas que articulan clásicamente el pensamiento religioso, por ejemplo, la existencia y naturaleza de Dios o la inmortalidad del alma; pero en él las problemáticas tratadas, aunque centrales, no tienen una carga confrontativa y divergente con el *statu quo* religioso de su época. La primera máxima de su moral provisional está marcada por su ánimo antipolémico frente a la religión.[4] Aunque en otros lugares de sus obras el acento controversial despunta brevemente. En un escrito de juventud, Descartes hace que Eudoxo (paradigma del *esprit libre*) se lamente de que Epistemón (el *savant*) esté lleno de opiniones y prejuicios –librescos, de escuela y, por qué no, religiosos y teológicos–, por lo que "difícilmente se rendirá a la sola luz natural; pues desde hace tiempo está acostumbrado a ceder a la autoridad más que a prestar oídos al dictamen de su propia razón" (Descartes 2014, p. 92). Pero el acento conflictivo se desvanece rápidamente. En el prefacio de las *Meditaciones* dirigido a los teólogos de la Sorbona Descartes pretende deslindarse de ese *esprit de contradiction* que afecta a los impíos, infieles y ateos, y afirma que, más bien, escribe en gran medida para defender "la causa de Dios y de la Religión" (Descartes 1977, p. 7).[5]

En fin, aunque la depuración de las opiniones y prejuicios autoritarios y religiosos, así como la promoción de la libertad de la propia razón, definen gran parte del proyecto filosófico de la Modernidad, no están presentes en su forma más radical en Descartes, sino en Spinoza, su lejano lector neerlandés.

Spinoza es realmente el mayor crítico moderno de la religión, algunos autores han visto en él al verdadero *bogeyman* de la época. El siglo transcurrido

[4] La determinación fundamental de Descartes antes de comenzar el desarraigo general de las opiniones de su espíritu es proveerse de un conjunto de reglas con las que pueda conducirse en la vida, a fin de que la irresolución de sus opiniones no embargue la resolución de sus acciones. La primera regla con la que se compromete es la de "seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando con firme constancia la religión en la que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño" (Descartes 2014, p. 117).

[5] En la apertura de las *Meditaciones*, Descartes somete al juicio y censura de los teólogos su obra entera. No declara ninguna intención de señalar los errores o abusos de la religión o un proyecto de método crítico-interpretativo de las Escrituras, sino, más bien, dice que su deseo es indagar por la sola luz natural las dos cuestiones que, a él le parece, deben ser probadas filosóficamente: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. De esta última cuestión, declara que el tratamiento que hará en las *Meditaciones* responde, de hecho, al llamado que hace el Concilio de Letrán a los filósofos cristianos –entre los que se cuenta el propio Descartes– de combatir la errada idea de que el alma muere con el cuerpo.

entre 1650 y 1750 desconoce un solo espíritu capaz de rivalizar con él "en su papel para desafiar los fundamentos de la religión revelada, las ideas establecidas, la tradición, la moral y lo que en todas partes era considerado como la autoridad política divinamente constituida" (Israel 2012, p. 207). Bastante de la crítica espinosista a la religión se encuentra condensada en el incendiario *Tratado teológico político* (TTP) de 1670 –que, llamativamente y contrario a Descartes, Spinoza pone bajo el juicio del lector filosófico, no de los teólogos–. Como la reforma de la filosofía debe, ante todo, empezar con la reforma del órgano mediante el cual se desarrolla, no es extraño que Spinoza comience con las aprensiones que ensucian el lente de la razón. Sólo si el espacio interior de la conciencia está libre de las ataduras religiosas, la razón puede desplegar sin inhibiciones su potencia.

El TTP tiene como punto inaugural la crítica al conocimiento revelado o profético, pero no es la única desarrollada por Spinoza. En efecto, en las páginas del TTP Spinoza extiende su crítica a otros núcleos doctrinales relevantes para el cristianismo: a la cuestión del milagro, a la creación de la nada, a la teleología y escatología, al antropomorfismo y la encarnación, etc. De su tratamiento de la profecía Spinoza extrae tres conclusiones fundamentales que impulsan la divergencia entre filosofía y religión. Primero, que respecto a su fuente, la profecía no se distingue del conocimiento filosófico, ya que ambos parten del conocimiento de Dios. En segundo lugar, ambas formas de conocimiento se diversifican por el modo en el que conocen a Dios: la profecía lo conoce mediante la imaginación y la filosofía mediante la razón. Entre los profetas "cada uno vio a Dios tal como solía imaginarlo" (Spinoza 2014, p. 125) y la Biblia nos enseña cómo imaginaron aquellos hombres a Dios y, como consecuencia, nos dice más bien cuál es la constitución natural del hombre, pero no cuál es la naturaleza divina. Como tercer punto, el objeto propio de la religión revelada es reducido por Spinoza a un núcleo moral que él llama la verdadera fe católica, religión de la razón o *vera religio*. Su fin es la obediencia, las obras de justicia y piedad entre los hombres. En consecuencia, Spinoza afirma

> que Dios adaptó las revelaciones a la capacidad y a las opiniones de los profetas; que los profetas pudieron ignorar y de hecho ignoraron las cosas que solo se refieren a la especulación y no a la caridad y a la vida práctica; y que tuvieron opiniones contrarias. Por consiguiente, no hay que buscar en ellos, ni mucho menos, el conocimiento de las cosas materiales y espirituales. (Spinoza 2014, p. 139)

Entonces, si la esfera de competencia de la religión y la teología consiste en el establecimiento y resguardo de los dogmas de fe necesarios para la obediencia y la salvación de la mayoría; lo propio de la filosofía es la libre especulación acerca de las cosas materiales y espirituales. Incluso, en caso de que los elementos imaginativos de la Escritura pudieran contrariar la luz de la razón, esta debe rechazarlos sin que tal repulsa tenga que implicar una afrenta impía a la verdadera religión, ya que para Spinoza la verdad revelada no contradice a la verdad racional. Nosotros, dice, "damos por firmemente establecido que ni la teología tiene que servir a la razón ni la razón a la teología, sino que cada una posee su propio dominio: la razón, el reino de la verdad y la sabiduría; la teología, el reino de la piedad y la obediencia" (Spinoza 2014, p. 397). Con esto, Spinoza marca la disociación entre fe y razón, religión y filosofía, así como el legítimo campo de gestión de cada una.

Por último, la reprobación espinosista no solo afectaba los núcleos doctrinales aislados, sino que se dirigía también a las configuraciones religioides[6] que surgen inevitablemente de esta dogmática en la forma de iglesias o sectas organizadas con sus propios mitos y cultos. Spinoza pensaba que dichas formas pseudorreligiosas eran nocivas tanto para el libre desarrollo del pensamiento humano, como para la paz de los Estados y las denominaba con el término englobante *superstitio*. Clare Carlisle (2020) advierte que la distinción decisiva del TTP entre superstición y religión verdadera "fue subrayada por escritores modernos tan diversos como Calvino, Montaigne, Bacon, Hobbes y Bayle. Para todos estos pensadores, la superstición era, como dijo Bacon, 'una deformación de la religión' " (p. 4).[7]

Spinoza ofrece un tratamiento sucinto de la superstición en el Prefacio al TTP. Dice que la superstición nace de la ausencia de un criterio firme respecto a los bienes de la fortuna, lo que deja a la mente en una perpetua fluctuación entre la esperanza y el temor. Esto genera en el hombre un estado constante de ansiedad y angustia que lo lleva a una actitud de hiper-interpretación de los signos: a toda costa desea encontrar un sentido en los signos exteriores de las cosas que abone a su vana esperanza. "La causa que hace surgir, que conserva

[6] Utilizo el término "religioide" en el sentido en que lo retoma Peter Sloterdijk (*das Religioide*) de los estudios de Georg Simmel, o sea, como un término que designa "un 'semiproducto religioso' que se parece a lo religioso, pero no lo es" (Sloterdijk 2022, p. 205).

[7] En realidad, es una distinción mucho más antigua que marca toda la trayectoria de la filosofía de la religión. La encontramos ya operante en *De natura deorum* de Cicerón, luego pasará a jugar un papel relevante en San Agustín, que opondrá la superstición a la verdadera religión cristiana. Tomás de Aquino dirá que la religión como virtud es el justo medio entre la superstición y la irreligión.

y que fomenta la superstición es, pues, el miedo" (Spinoza 2014, p. 77). La mente supersticiosa busca el auxilio divino en cualquier lugar descabellado, salvo en la sola razón. De hecho, es enemiga de la razón. Además, uno de los efectos emocionalmente más destructivos de la superstición es el entristecimiento del alma: "los hombres sólo sucumben a la superstición, mientras sienten miedo; [...] todos los objetos que han adorado alguna vez sin fundamento no son más que fantasmas y delirios de un alma triste y temerosa" (Spinoza 2014, p. 78). La superstición tiene su fuente en la naturaleza humana, cuya esencia es el deseo perpetuo de utilidad y bien, y que, unida a una vida pasional inmoderada –antes bien, espoleada por la imaginación– y a una idea inadecuada tanto de Dios como del hombre, da pie a un sinfín de pseudorreligiones tan variadas como las pasiones y, por lo tanto, difícilmente extinguibles.[8]

En la epístola a Henry Oldenburg de 1675, Spinoza vuelve sobre la diferencia entre religión y superstición: "ésta tiene por fundamento la ignorancia y aquella la sabiduría" (Spinoza 1988, p. 388). La airada epístola 76 a Albert Burgh, en la que Spinoza le recrimina su conversión a la Iglesia Romana se desarrolla sobre esta distinción entre *superstitio y vera religio*. En el penúltimo párrafo Spinoza lamenta que Burgh haya depuesto la recta razón, para adherirse ciegamente y como esclavo a la *superstitio exitiabilis*. Lo reconviene a reconocer la razón y cultivarla, pues solo por ella se llega a la verdadera religión y al verdadero conocimiento de Dios. Finalmente, le pide que deje de lado "los errores absurdos" (Spinoza 1988, p. 400) que Spinoza llama, cáusticamente, *mysteria*, los cuales, "cuanto más repugnan a la recta razón, más cree usted que trascienden el entendimiento" (Spinoza 1988, p. 400). Éste no ha sido el primer lugar en el que Spinoza habla de los *mysteria* como la quintaesencia de la superstición y, por lo tanto, como el límite crucial que alcanza su filosofía de la religión en su tarea crítica y de reforma. En el TTP deploraba que la fe hubiera degenerado en

[8] Luis Ramos-Alarcón Marcín (2020) dice que la falsa religión opera en Spinoza como un mecanismo de captura de la natural ambición humana. En realidad, el gran reto de la filosofía ética de Spinoza no tiene que ver con el conflicto de la mente contra el cuerpo, al que tendría que dominar e incluso aspiraría a vivir separadamente de él. Esto tiene sentido sólo en el esquema dualista cartesiano. El problema de la ética de Spinoza es el "de un cuerpo o una mente que es secuestrada por jerarquías –sean de falsos religiosos, de monarcas, de tradiciones, de naciones, de etnias, etcétera– que atrapan nuestra propensión natural a la ambición. Esas jerarquías conducen ingenios y voluntades por medio de la administración de identidades y muestras de aprecio desde las posiciones más altas, como medio para el afianzamiento de la misma identidad" (Ramos-Alarcón Marcín 2020, p. 59).

> credulidad y prejuicios [. . .] que transforman a los hombres de racionales en brutos [. . .] se diría que fueron expresamente inventados para extinguir del todo la luz del entendimiento. ¡Dios mío!, la piedad y la religión consisten en *absurdos arcanos*. Y aquellos que desprecian completamente la razón y rechazan el entendimiento, como si estuviera corrompido por naturaleza, son precisamente quienes cometen la iniquidad de creerse en posesión de la luz divina (Spinoza 2014, p. 82; mis cursivas).

Este amargo reproche puede ir dirigido, en primera instancia, a la teología de corte agustiniano, que ve corrompida la naturaleza humana por el pecado original e insiste, por lo tanto, en su impotencia y la esperanza en la gracia divina para su salvación. Pero es exactamente la esperanza la que junto con el temor hace de resorte para la superstición y la alimenta. El temor *por* la propia impotencia y *hacia* el absoluto poder divino que amenaza con un castigo eterno, estimula la esperanza en conseguir la salvación *mediante* ese Otro Poder, que es Dios. Las configuraciones religioides más tenaces están interesadas en depotenciar la naturaleza humana y entristecerla para dominarla a su antojo, por eso odian la alegría, la autonomía y el disfrute del propio poder, que para Spinoza es la razón.

Los pasajes sobre la superstición de la carta a Burgh y del TTP apuntan a la idea de que Spinoza pensaba que las estructuras religioides, además de tener como dispositivos de control psicológico la esperanza y el temor y una ontología de la impotencia como base, articulan sus discursos en un lenguaje mistificante, cuyo presupuesto esencial es la radical trascendencia divina. Para la mente supersticiosa todo es un signo de mal o buen augurio o un misterio encriptado ante el que hay que callar. Silenciada la razón, sólo queda imaginar, de ahí la facilidad supersticiosa hacia la milagrería y su cómoda creencia en un Dios Soberano y providente que se encapota en los cielos desde donde actúa de modos misteriosos.

Pero, más allá de la crítica a la superstición ¿hay en Spinoza una crítica tematizada a la mística? Todo lo anterior bastaría por sí solo para afirmar que, aunque no está expresamente planteada así, la filosofía de Spinoza es marcadamente antimística.[9] Lo interesante es descubrir que, al menos en el TTP,

[9] Tesis que, por otro lado, ha defendido Gilles Deleuze (2019) en *En medio de Spinoza*, y a la que ha llegado mediante la interpretación de la ontología espinosista, que erradica el esquema (neo) platónico-cristiano de la trascendencia del Uno-Bien y sobre el que se fundamenta la moral como sistema del juicio, así como la posibilidad del discurso de la teología negativa. "Spinoza es lo contrario de esa poesía de la teología negativa, de esa poesía de la sombra [*poésie de l'ombre*]" (Deleuze 2019, p. 220)

Spinoza sí se pronuncia sobre la mística y no en un sentido positivo. La cábala, como la dimensión mística-esotérica de la religión judía, fue abiertamente despreciada por él. No es un secreto para nadie que Spinoza conocía las obras de al menos tres cabalistas,[10] por los que no sintió simpatía y declaraba, en general, no entender.

> En cuanto a las diversas lecturas, dicen que son signo de *profundísimos misterios*; [...] creen que se esconden grandes secretos en los rasgos de las letras. La verdad es que desconozco si todo esto lo han dicho por necedad o por devoción de viejas. Una cosa sé, al menos: que yo no he leído en ellos nada que recordara la ciencia del arcano, sino tan solo *pensamientos pueriles*. He leído también, e incluso he conocido a algunos cabalistas, aficionados a la *broma*, pero jamás he logrado admirar lo suficiente su *locura*. (Spinoza 2014, pp. 305-306; mis cursivas)

Spinoza desprecia las cavilaciones y fantasías de esos *aliquos Kabbalistas* porque ensalzan con palabrería de místicos la pura impotencia humana y dan un aura de santidad a la ignorancia. En fin, para Spinoza las configuraciones religioides deforman hasta lo irreconocible la *vera religio* y pretenden poseer como exclusivo privilegio "los profundísimos misterios de la Escritura" (Spinoza 2014, p. 83), en los que mezclan platonismo, doctrinas paganas y enseñanzas cristianas con una fuerte dosis de imaginación. La mística, indiciada en el discurso del TTP bajo la antonomasia o sinécdoque "Cábala", representa para Spinoza el fastigio de las construcciones religioides, en cuyo lenguaje oscuro la mente supersticiosa ha consagrado su impotencia, su ignorancia y su tristeza. Es, en suma, la peor locura de todas las que se han ensayado en la dimensión religiosa, pues es la mayor deformación de la *vera religio*.

No obstante, la desconfianza hacia la mística y su depreciación no era en esta época un fenómeno específico de la conciencia filosófica que estaba impulsando la divergencia entre filosofía y religión. También la vida interna de la Iglesia se vio atacada por recelos hacia los movimientos místicos que, en sus impulsos entusiastas, amenazaban, no la verdadera religión de la razón que preocupaba a Spinoza, sino algo más importante aún para la corporación religiosa: la necesidad de su mediación. El segundo factor que desacelera el impulso místico en el siglo XVII –alentado apenas el siglo pasado por figuras tan importantes como santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz– tiene

que deja en su discurso grandes resquicios de fuga hacia la trascendencia innominable. El proyecto ontológico de Spinoza persigue la univocidad del ser frente a la polivocidad metafísica, teológica y mística, que reservan en la trascendencia un reducto inexpresado de la realidad.

[10] Abraham Cohen Herrera, Menasseh ben Israel y Joseph del Medigo.

que ver con una dificultad de la vida interna del cristianismo católico, ese escollo del que ya no podrá recuperarse la mística cristiana lleva el nombre de *quietismo*.

2.1. El *affaire* quietista y la decadencia de la mística cristiana

En gran medida, lo que Hilda Graef (1970) denomina la *decadencia* de la mística y que Marco Vannini (2015) llama la *sconfitta* de la mística se debe a la controversia quietista que conmocionó la segunda mitad del siglo XVII. El quietismo tuvo al clérigo aragonés Miguel de Molinos como su principal representante y fue su *Guía espiritual* de 1675 la que desató la disputa. Molinos predicó su doctrina en Roma con gran éxito. Las ideas centrales de su enseñanza eran "la oración completamente pasiva y la indiferencia del alma respecto a su propio destino" (Graef 1970, p. 322). Esta indiferencia y dejamiento ya habían sido alentadas por Francisco de Sales a comienzos de siglo. En la mística salesiana la esencia del hombre era definida como voluntad y, por lo tanto, el perfecto estado místico consistía en la licuefacción de la propia voluntad en la voluntad divina, lo que distinguía el sumo estado de obediencia del alma a Dios. "Así debemos, Teótimo, hacer nosotros; dejándonos doblar y traer, según el beneplácito divino, como si fuésemos de cera; no ocupándonos en desear y querer las cosas, sino dejándolas querer y hacer a Dios" (Zolla 2000, p. 46), escribía el clérigo francés en su *Tratado del amor de Dios* (1616).

En general, el quietismo molinista radicalizó la indiferencia salesiana con su doctrina de la oración pasiva. Entre los místicos anteriores a Molinos la oración pasiva se encontraba típicamente reservada a los últimos estadios contemplativos del alma en su itinerario de desasimiento místico, pero Molinos la colocó al principio, accesible a todos los hombres sin necesidad del ejercicio previo de las virtudes religiosas, ya que para él "la fe ha de ser pura, sin imágenes ni especies; sencilla, sin discursos" (Molinos 1977, p. 112). De hecho, Molinos hacía un llamamiento a la renuncia de las obras externas de la devoción, pues, en su opinión, bastaba la aniquilación de la propia voluntad en Dios. "Su continuo ejercicio es entrarse dentro de sí en Dios con quietud y silencio; porque allí está su centro, su morada y sus delicias" (Molinos 1977, p. 195). Molinos sostenía que pocas almas podrían alcanzar este dichoso estado, porque pocas abrazarían su autodesprecio, con todo, él conminaba hacia el anonadamiento místico.

> Por el camino de la nada has de llegarte a perder en Dios, que es el último grado de la perfección; y así te sabes perder, serás dichosa, te ganarás y te acertarás a hallar. En esta oficina de la nada se fabrica la sencillez, se halla el infuso recogimiento, se alcanza la quietud y se limpia el corazón de todo género de imperfección. ¡Oh, qué tesoro descubrirás si haces de la nada tu morada! (Molinos 1977, p. 248)

Otro punto intranquilizante de su enseñanza radicaba en que, una vez alcanzado este estado de perfección mística, el espiritual permanecía ininterrumpidamente en él y, por lo tanto, no podía pecar más, pues era movido por la sola voluntad divina. Este último aspecto fue particularmente enfatizado por su receptora francesa, Mme. De Guyon.

La doctrina molinista tuvo buena recepción en Francia. En su *Análisis de la oración mental* (1686), Francisco La Combe defendió que todo hombre era capaz de alcanzar la contemplación pura a condición de que se desapegara de todo aquello que no fuera Dios. Afirmó que el alma es capaz de llegar a un estado de oración perpetua y sin ninguna mediación, pues no requiere de una ciencia particular. La Combe fue el director espiritual de Madame de Guyon, figura determinante para la polémica quietista en Francia. La espiritualidad de Mme. De Guyon coincidía en varios puntos con la mística salesiana y molinista. Para Guyon, la unidad esencial del alma con Dios se lograba por el desapego de la voluntad y su aniquilamiento en Dios. Esto adquirió una consecuencia de tinte molinista. Si el alma estaba en perfecta unidad volitiva con Dios, a tal punto que la voluntad del alma no era, propiamente hablando, *su* voluntad sino *la* voluntad divina, entonces "el alma está en una total ignorancia del mal y como impotente para cometerlo [...] Quien ya no es, tampoco puede pecar" (Zolla 2000, p. 168). Guyon agregaba que, por lo tanto, las almas en tal estado de unión perfecta con Dios eran puras y difícilmente podían confesar pecados, pues no encontraban en sí mismas nada que pudiera ofender a Dios, "a causa de la completa pérdida de su voluntad en Dios. Y lo mismo que Dios no puede querer el pecado, tampoco lo pueden querer ellas" (Zolla 2000, p. 168).[11]

En 1688 Guyon, quien se movía como laica *quasi* santificada entre la alcurnia francesa propagando sus enseñanzas, conoció al obispo de Cambrai,

[11] Para una apreciación documentada y rigurosa del estado de la mística en el s. XVII, con especial énfasis en la doctrina de Madame Guyon, recomiendo ver el artículo de la doctora Zenia Yébenes Escardó, (2014), "La ciencia de los santos o el amor puro según Madame Guyon", en Viridiana Platas Benítez y José Antonio Robles, (2014), *Filósofas de la modernidad temprana y la Ilustración*, Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 25-40.

Fénelon, la segunda personalidad relevante del quietismo francés. La doctrina del amor desinteresado fue central para Fénelon. El amor desinteresado es el verdadero estado pasivo del alma en el que su voluntad está desapegada no solo de los bienes del mundo, sino de los dones sobrenaturales de Dios. El amor desinteresado no desea consuelo ni beneficios en los dones de la gracia, no busca en ellos un motivo para cultivar su orgullo. Una voluntad saciada de la voluntad divina "es el más puro de todos los amores" (Zolla 2000, p. 167). Aunque en su *Explicación de las máximas de los santos sobre la vida interior* de 1696 es evidente que Fénelon se empeñó por defender a Guyon y aclarar en qué sentido hablaba él de la quietud del alma, del estado de quietud y de la contemplación pasiva, con el fin de evitar las suspicacias de quietismo, fue, no obstante, acusado por el obispo J.-B. Bossuet,[12] quien, finalmente, por mediación de Luis XIV, obtuvo de Inocencio XII la condena de la doctrina quietista.

Todo concluyó en la censura del quietismo, "que defendía la supresión de todos los actos explícitos de fe y la total suficiencia del acto continuo de contemplación" (Graef 1970, p. 325). Es evidente que el molinismo y el quietismo francés con su apelación al aniquilamiento de la voluntad en Dios, al amor desinteresado, la perpetua e ininterrumpida unión mística y su alegada inmunidad moral, en fin, su llamamiento a una religiosidad cada vez más interiorizada, no satisfacían las exigencias clericales pos-tridentinas. Estas explosiones místicas fueron vistas muy pronto como potencias centrífugas que erosionaban desde dentro al catolicismo y que comprometían las "representaciones religiosas y mediaciones sacerdotales, estableciendo una relación Dios-alma *nulla interposita natura*" (Vannini 2014, p. 274).

Los siglos siguientes difícilmente conocerán figuras de altura espiritual como las del siglo de oro español. Finalmente, así como el empuje místico llega a su ocaso con el *affaire* quietista en Europa, en el Nuevo Mundo tampoco habrá grandes figuras memorables de la mística cristiana. En realidad, el cristianismo que se importaba, por ejemplo, a la Nueva España era demasiado antimístico, vigilado por la sanidad doctrinal y poco inclinado a efusiones entusiastas y de divinización del alma humana. La ortodoxia no ignoraba que en el juego de tensiones que marcaron al quietismo había resurgencias de aquel

[12] Wendy M. Wright señala que Bossuet pertenecía al grupo de moralistas rigoristas que "estaban en auge en aquella época. Insistían en la obediencia a la autoridad eclesiástica, desconfiaban de la experiencia interior, cuestionaban la pasividad en la oración y el concepto de santa indiferencia, consideraban que la unión con Dios era excepcional y descartaban la posibilidad de la oración perpetua" (Lamm 2013, p. 450).

genio religioso que inspiró la Reforma.[13] Por ello, no es raro que "los conventos de Nueva España no dieron ni grandes místicos ni grandes teólogos" (Paz 2018, p. 195).

3. *Primero Sueño*: poesía antimística

Sería desoír los testimonios de que disponemos pretender ver en Sor Juana una monja muy devota. Más desacertado es leer en ella la huella de experiencias místicas del tipo que acabamos de señalar. Sor Juana no era nada propensa a efusividades místicas. Su poesía tiene la fuerza y lúcida elaboración conceptual de quien aspira a comprender con la sola luz de la razón las cosas. Carece de oscurecimientos, de religiosos apagamientos, de noches oscuras y desconoce aquella oficina de la nada molinista. La noche de *Primero Sueño* está lejos de la noche oscura de la *Nube del no saber* y de San Juan de la Cruz. No presenta un desasimiento nocturno, sino la refulgente autoposesión del alma.

En su vida religiosa, Sor Juana fue más bien "una monja tibia y no se distinguió ni por el fervor ni por el rigor" (Paz 2018, p. 202) y *Primero Sueño* es "poesía del intelecto ante el cosmos" (Paz 2018, p. 537). En *Primero Sueño* el alma "está sola, no frente a Dios sino ante un espacio sin nombre y sin límite" (Paz 2018, p. 537). Cierto…y no obstante, también está Dios. No en el sentido en que podría estar en Santa Teresa o Mme. De Guyon. El alma no ha *subido* en itinerario espiritual para aniquilarse, ni ha entrado en la séptima morada –que es su centro fundente– para unirse a Dios en matrimonio espiritual. ¿Entonces, de qué manera presenta *Primero Sueño* a Dios y qué actitud define a Sor Juana ante dicha presencia?

3.1. Las cuatro presencias de Dios en *Primero Sueño*

Varios comentadores han hecho notar que aunque Dios aparece en *Primero Sueño* lo hace bajo advocaciones más bien filosóficas que devocionales. Sor Juana lo llama "alto Ser" (v. 295),[14] "Causa Primera" (v. 408), también

[13] Así lo entiende Evangelista Vilanova (1989): "El quietismo, teniendo en cuenta el trasfondo de los conflictos religiosos de su tiempo, aparece como un retorno al primer intento de reforma. Recordemos que los anatemas de la sexta sesión del Concilio de Trento se refieren a la misma cuestión: oponerse a una doctrina que, entre la innumerable variedad de medios de aproximarse a Dios, sólo utiliza uno, que es el acto de fe, en su acepción de *fiducia*, justamente de confianza en Dios. Esta actitud favorecía una religiosidad en la que las mediaciones quedaban pospuestas, 'una religiosidad que no se podría conciliar con la organización de la Iglesia visible, una religiosidad que no se cumple en la vida colectiva: esta es la fórmula general que revela la continuidad de cierto genio religioso, en la empresa de la reforma y en la historia del quietismo'." (pp. 784-785).

[14] En lo que sigue cito sólo los versos de la edición utilizada de *Primero Sueño*.

"eterno Autor" (v. 674). Sin embargo, registra otra advocación menos filosófica y teológica que conecta directamente con el lenguaje místico y las figuraciones simbólicas platónico-cristianas y que relumbra como núcleo fóbico en un pasaje fundamental del poema, definiéndolo, en su modo de presentar estas dos presencias, como poesía antimística.

Sor Juana escribe que, en la zona abisal del conticinio, el inter entre la noche y el amanecer, los sentidos de su cuerpo quedaron privados de sus objetos ordinarios y cedieron al general silencio que incitaba al descanso. Describe el funcionamiento interno del cuerpo y de las facultades del alma durante el dormir. Con la actividad del "pincel invisible" (v. 282) de la fantasía –estimulada por los vapores narcóticos que le llegan del proceso digestivo– comienza el *Sueño*. El alma contempla entonces las figuras "sin luz, siempre vistosas" (vv. 283-284) de las criaturas del mundo sublunar, pero también las formas intelectuales.

De repente, en una elevación de la que Sor Juana se muestra sorprendida, su alma "toda convertida/ a su inmaterial ser y esencia bella,/ aquella contemplaba,/ participada de alto Ser, centella/ que con similitud en sí gozaba/ y juzgándose casi dividida/ de aquella que impedida/ siempre la tiene, corporal cadena,/ que grosera embaraza y torpe impide/ el vuelo intelectual" (vv. 292-301). Este pasaje es el primero en el que se hace alusión a Dios como alto Ser y que algunos comentadores han explotado en clave mística. Méndez Zamarrón (2018) no tiene reparo en ver ahí la mediación de Cristo que comunicaría al alma su esencia bella, pero es una interpretación engañosa. En primer lugar, por ningún lado Sor Juana ha mencionado a Cristo.[15] Además, el

[15] A propósito, Octavio Paz comenta: "En todo el poema no hay una sola alusión a Cristo; la poetisa habla del Alto Ser, de la Primera Causa o del Autor del Mundo, nunca de Dios Padre, del Salvador o de Jesús. Tampoco dice que ha sido creada por Dios sino que es una 'centella', una chispa del fuego divino. La expresión no es cristiana y tiene resonancias herméticas. Hay otros rasgos neoplatónicos. Para Platón el conocimiento obedece a la ley de la semejanza; contemplar es participar; el ojo espiritual, el intelecto o *Nous*, ve la luz divina y goza al verla porque él mismo está iluminado por ella y participa en aquello que ve. Sor Juana lo dice en términos que no pueden ser más puramente platónicos: el alma, al contemplarse como parte del Alto Ser, 'con similitud en sí gozaba'." (Paz 2018, p. 559). Pero Paz tampoco es imparcial. Ciertamente no hay una mención explícita de Cristo en el poema, pero es una exageración decir que no hay una sola alusión a él, pues sí la hay. La parte a la que me refiero corresponde a vv. 695-703. Sor Juana explica que la venturosa naturaleza humana fue hecha compendio de todo lo creado porque estaba reservada a una "amorosa Unión" (vv. 698-699) con Dios –se entiende que en la persona de Cristo–, y se lamenta que tan "encumbrada merced" (vv. 697-698) sea habitualmente ignorada y mal correspondida por los hombres. Con todo, esta alusión a la mediación cristológica aparece sin apasionamiento místico, como a toda costa quiere ver Méndez Zamarrón. Lo que me parece verosímil es que esos versos pueden guardar una amarga autorreprobación de la poetisa por lo que ahora estoy por señalar.

pasaje se refiere a una actividad autocontemplativa del alma. El participio del verbo *convertir* nos dice que el alma se repliega en sí, hacia aquella centella más alta, el intelecto, potencia-imagen del alto Ser. En esto coincido más con el juicio de Soriano Vallès (2000), quien ha interpretado la centella como el acto de entendimiento del alma, en el que se deleita.[16] Es un confesado goce de su poder más propio, la experiencia alegre de *su propia luz natural*. Pero la reflexividad que en el v. 295 lleva al alma hacia el goce del propio poder está lejos del goce místico del Otro Poder que la penetra y la desaloja de sí misma, y es ajeno, por tanto, a la unión mística. Esto ya debería alertarnos contra el presunto misticismo de Sor Juana.

Sin saber cómo, el alma se encuentra como "puesta, a su parecer, en la eminente/ cumbre de un monte" (vv. 309-310), más alto que Atlante y Olimpo, al que las nubes no oscurecen ni el vuelo del águila alcanza ni siquiera en su región primera. Después de su loa a Homero, Sor Juana remata la imagen excesiva del *apex mentis*, del henchimiento de su gozo, con el pasaje de las pirámides.

> las Pirámides fueron materiales/ tipos solos, señales exteriores/ de las que, dimensiones interiores,/ especies son del alma intencionales: que como sube en piramidal punta/ al cielo la ambiciosa llama ardiente,/ así la humana mente/ su figura trasunta,/ y a la Causa Primera siempre aspira,/ céntrico punto donde recta tira/ la línea, si ya no circunferencia/ que contiene, infinita, toda esencia. (vv. 400-411)

Encontramos la segunda referencia a Dios, a quien esta vez aristotélicamente llama Causa Primera. ¿Hay elementos aquí para leer una experiencia de unión o contemplación mística? No los hay. Sor Juana se limita a decir que las pirámides son metáforas materiales que expresan la vida interna del alma, que copia el movimiento ascendente de la llama. Podríamos admitir, con muchas reservas, que esta sección es propiamente la que, en todo caso, expresa los *élans mystiques* que cierta línea interpretativa ha querido ver en Sor Juana.

[16] Soriano Vallès (2000) rechaza la lectura de Paz del viaje del alma. En realidad no hay tal viaje, porque el alma no se separó nunca del cuerpo, Sor Juana dice casi (v. 297), no que dicha separación efectivamente se dio. Respecto al v. 295, comenta, nuevamente contra Paz, que "dicha participación no es como formando parte de Dios, sino por *imagen*; o sea, porque la operación del entendimiento humano fue, guardando todas las distancias, creada a imagen de la del divino" (p. 126). No es que el alma se contemple, en una duplicación inexplicable, a sí misma como chispa divina, "la 'centella' contemplada por el alma no es sino la operación o acto del entendimiento *a través del cual* ella se sabe alma espiritual, por una parte, mientras que, por otra, la espiritualidad así 'gozada' proviene de la 'participación', por imagen, de la operación de Dios" (Soriano Vallès 2000, p. 126).

En este segmento el alma ha alcanzado un segundo momento de su reflexividad: no sólo se descubre participada de la Luz divina, sino que experimenta en sí un impulso que tira hacia el céntrico punto esencial. Ahora, ella no dice en el resto del poema que logre saciar esos flamígeros impulsos. Los comentadores entienden que el drama de *Primero Sueño* radica, justamente, en el hecho tristísimo de la imposibilidad del alma de llegar a la Causa Primera, aquel núcleo refulgente en el que fundiría su centella, pero en Sor Juana ¿esto se ha tratado de imposibilidad o de la libre decisión de no hacerlo?, ¿es no poder o no querer? Más bien lo que nos dicen los siguientes versos es que Sor Juana pudo, pero no quiso avanzar hacia la culminación solvente de la visión que ahora se le presentará.

Octavio Paz contrapuso la poesía de Sor Juana a la de Góngora, dijo que mientras en esta triunfa la luz, en aquella todo es nocturno, penumbroso. Disiento. El poema no solamente concluye con el amanecer, sino que está entretejido de imágenes y metáforas ígneas: "los lucientes/ faroles sacros de perenne llama" (vv. 32-33), la reiterada mención de las estrellas, el Faro, la flama cuya "figura trasunta" (v. 407) el alma en su conato ascendente, la centella, etc. En todo este panorama de oposiciones casi maniqueas, en las que constantemente están contrapunteadas y tirando la oscuridad ominosa y la radiante luz, surge, casi una treintena de versos antes de la mitad del poema, Dios nuevamente. Esta vez Sor Juana lo llama, en un tono menos impersonal y filosófico y más poético, "el sol" (v. 460).

El contexto del verso está marcado por la aguda ansiedad y estrés a los que se ve sometida el alma por la visión que extiende "por todo lo crïado" (v. 445) que, aunque es mínimamente figurable, la razón no la entiende: Sor Juana ve pero no entiende. Ella quiere ver y entender. Entonces, sintiendo el incipiente entorpecimiento de su potencia, retrocede, como quien se aleja de algo que le representa un mal. Nuevamente topamos con una actitud que se aparta de la fenomenología mística. Para místicos como Pseudo Dionisio Areopagita y San Juan de la Cruz el ahondamiento en el no-poder del alma va adquiriendo un conocimiento progresivo que es no-conocimiento y que trasciende toda ciencia. Sor Juana ya presiente hacia dónde se encamina el gradual embotamiento de sus facultades. Sabe que la casi separación de su alma puede, de hecho, acontecer si no se sustrae de aquella monstruosa visión. Aunque tiene el camino abierto hacia la superación mística, ella no desea trascender ninguna ciencia, para quedarse, como San Juan, en el balbuceo del no-saber. El problema es que, aunque el alma "retrocedió cobarde" (v.

453) de la visión del "inmenso agregado" (v. 446), no revocó el presupuesto o intención osada de "la vista que intentó, descomedida,/ en vano hacer alarde/ contra objeto que excede en excelencia/ las líneas visüales/ –contra el sol, digo, cuerpo luminoso" (vv. 455-460). Esto lo lamentará más adelante, tal como Ícaro lloró su atrevimiento.

Paz apunta que este sol corresponde, dentro del paisaje fantástico del *Sueño*, a la imagen del sol físico, real, de la cosmología por la que divaga el alma en su viaje. Descreo de esta interpretación, justamente porque aquí Sor Juana ha llegado a un tercer momento de la reflexividad del alma, marcado por la vecindad del centro que irradia luz a esas formas que aún sin luz, son vistosas y que en el v. 408 reconocía todavía lejano. Estamos aquí ante la figura del *sol spiritualis*, "céntrico punto" (v. 409) que contiene toda luz (o esencia).

Quisiera demorarme un poco más en un pasaje que me parece problemático y en el que, en gran medida, se apoya mi lectura. Comienza en v. 454 con la rara expresión "Tanto no", ¿cómo interpretar "Tanto no"? Pareciera que la serie de versos precedentes (435-453) orillan a una primera lectura que llamaré *lectura de confusión*. Glosando esos versos dicen: "El inmenso agregado *no* dio señas de posible a la comprensión, así que el alma retrocedió cobarde". Entonces el v. 454 debería leerse como enfatizando esa imposibilidad: "Tanto no dio señas de posible el inmenso agregado [que] el alma 'del osado presupuesto/ revocó la intensión, arrepentida' (vv. 454-455)". Pero justamente en esa construcción falta un *que*. Esta primera lectura es difícil de sostener. En primer lugar, la serie de versos que preceden al v. 454 nos hablan de un objeto de contemplación diferente al que introduce "Tanto no". En esa serie el alma retrocede cobarde ante el cúmulo de lo *crïado* (v. 445), su objeto desbordante es "la sobra de objetos" (v. 451). Llamemos a este primer objeto el objeto *creado, limitado* u *ordinario*. Antonio Alatorre (2009) comenta este verso como sigue: "el tener de pronto ante los ojos todas las cosas del mundo se compara con el ver (o tratar de ver) directamente al sol en un día despejado; esto es insoportable, pero lo otro muchísimo más" (Sor Juana 2009, p. 512). O sea, Alatorre ha reducido dos objetos a uno solo. Piensa que el cúmulo de lo *crïado* es *como* el sol, por lo que deslumbra al alma. Pero Sor Juana no hace este símil.

Yo sostengo que una reducción tal es imposible, precisamente porque "Tanto no" introduce un nuevo objeto ontológicamente distinto al objeto ordinario. Este es el segundo punto que dificulta la *lectura de confusión*. "Tanto no" no

es una insistencia sobre la imposibilidad de la visión del objeto ordinario, expresada en los versos previos por el *no* del v. 450. Es un "No tanto", pero anastrofado. Si admitimos esta lectura, que llamo *lectura de distinción*, encontraremos que en v. 454 Sor Juana introduce un nuevo objeto de contemplación, heterogéneo del objeto ordinario y con el que no establece ningún símil. Llamemos a este segundo objeto el *objeto increado, excesivo* o *extraordinario*. Si procedemos con libertad a reconstruir el segmento de vv. 454-460, obtenemos: el alma retrocedió cobarde ante el objeto ordinario. "*No tanto* del osado presupuesto revocó la intención,/ [como si estuviera] arrepentida, / [por] la vista que intentó, descomedida,/ en vano hacer alarde/ contra objeto que excede en excelencia/ las líneas visüales/ –contra el sol, digo, cuerpo luminoso [objeto extraordinario]" (vv. 454-460).

Esta lectura tiene sentido, sobre todo si entendemos que, *hasta este punto*, Sor Juana ha escalado su visión según el modelo platónico-cristiano de la contemplación mística. Así, es imposible confundir el objeto creado (v. 445) con el objeto increado, Dios, simbolizado por el sol (v. 460). Según la lectura de distinción que propongo lo que encontraríamos en las series de versos acompasadas por v. 454 son dos objetos de contemplación irreductibles entre los que no media ningún símil, como entiende Alatorre.

El v. 454 nos dice que, a pesar de que el alma fue deslumbrada por el objeto creado y se rindió ante su intento de visión, *no tanto* así cejó en su intención de dirigir su mirada hacia la fuente que irradiaba luz, justamente el objeto increado. Pero en este punto ¡Sor Juana transgrede la *via contemplationis*! Es como si el contemplador platónico, fuera de la caverna, no soportando los reflejos de la alta luz en los objetos decidiera, con todo, girar la vista hacia el sol del cielo. Si el alma ha reculado, aversiva, ante los simples reflejos de la luz ¿cómo aspira admitir la visión desnuda del sol? No puede.

Por otro lado, la lectura de confusión pasa por alto la alusión a Ícaro en el v. 467. Según esta lectura deberíamos entender que Ícaro habría caído por su intento de contemplar el orden inferior de lo creado. Sin embargo el mito ovídico no dice que Ícaro se precipite al mar porque haya visto por debajo suyo la sagrada Samos, a Lebintos "y Calimno, rica en miel" (Ovidio 2013, v. 222). Ovidio dice que la caída tiene como motivo que Ícaro "abandonó su guía [*deseruitque ducem*]" (Ovidio 2013, v. 224). Ícaro cae por (1) romper el *iter ascencionis* y (2) remontarse desordenadamente hacia un *altius iter*, "llevado por el deseo del cielo [*caelique cupidine tractus*]" (Ovidio 2013, v. 224). La transgresión del orden ascensional remonta a Ícaro hacia la *vicina*

solis. Es la cercanía del sol y no la visión hacia abajo lo que decide el trágico final de Ícaro. Sólo la lectura de distinción tiene la virtud de delimitar estos dos objetos y estos dos momentos contemplativos tanto en Ovidio como en Sor Juana y no reducirlos absurdamente a uno solo mediante un símil.

Pues bien, la situación de Sor Juana no difiere de la de Ícaro. El v. 454 al introducir el objeto extraordinario de contemplación relata que (1) Sor Juana también ha transgredido el *iter ascencionis* y que (2) la vecindad solar la agobia. ¿Cómo reacciona el alma-Sor Juana ante esta presencia lumínica-numinosa?

El pasaje en cuestión marca el momento crucial en el que comentadores como Paz han visto el fracaso del alma humana en su odisea por conocerlo todo. Pero, aunque reconozco que el segmento del poema definido en los vv. 424-494 contiene la confesión del malogrado impulso intelectual del alma por el ofuscamiento de su potencia ante el objeto ordinario; pienso que, por otro lado, no se ha prestado demasiada atención al símbolo del sol (el objeto extraordinario) y de la luz[17] que parece reconcentrarse en vv. 454-460. Esta sección que contiene la tercera alusión a Dios es, de hecho, la que da todo su sentido al pasaje más dramático contenido en los vv. 495-511.

> Mas como al que ha usurpado/ diuturna obscuridad, de los objetos/ visibles los colores,/ si súbitos le asaltan resplandores,/ con la sobra de luz queda más ciego/ –que el exceso contrarios hace efectos/ en la torpe potencia, que la lumbre/ del sol admitir luego/ no puede, por falta de costumbre,/ y a la tiniebla misma, que antes era/ tenebroso a la vista impedimento,/ de los agravios de la luz apela,/ y una vez y otra con la mano cela/ de los débiles ojos deslumbrados/ los rayos vacilantes,/ sirviendo ya, piadosa medianera,/ la sombra de instrumento. (vv. 495-511)

Sor Juana es clara. Nos dice que primero vio el orbe de lo creado (objeto limitado) y que su entendimiento fue sometido a una fuerte tensión que tuvo que retractarse. Aunque *no tanto* abdicó de su última intensión: ver sin mediaciones el sol (objeto excesivo) que iluminaba todo el orbe. Pero, si no soportó el resplandor de lo creado, ¿cómo podía tolerar aquel sol "cuyos rayos

[17] Diana Alcalá Mendizábal (2003) se ha ocupado del rico simbolismo de la luz en la poesía de Sor Juana, especialmente en algunos villancicos. Su interpretación tiende a una lectura cristológica en la que se sirve de la teología de la luz elaborada por Filón de Alejandría, el neoplatonismo y la mística de Pseudo-Dionisio Areopagita. "El símbolo de la luz fundamenta la ontología implícita en la obra de Sor Juana [. . .] es posible afirmar que la concepción barroca de algunos pensadores novohispanos, como Sor Juana, tuvo el fundamento conceptual de occidente 'que tiene como cima la luz que irradia la linternilla, como símbolo de la fusión del universo con la 'luz de las luces'"' (p. 13).

castigo son fogoso" (v. 461)? En esto Sor Juana-Ícaro ha roto el orden de ascensión místico-contemplativa que desde Platón está prescrito. El alma tiene que avanzar por grados. Fuera de la caverna, debe, antes de poder mirar el Sol-Bien, acostumbrar sus espirituales ojos a los reflejos de su luz. Es realmente una osadía lanzar la vista hacia el ígneo centro sin mediaciones previas, sin embargo su *curiositas* puede más que su prudencia. Está en la cima, en la sagrada inmediación y aunque la luz que ilumina todo lo creado la aterra, vuelve la vista hacia aquel alto *sol spiritualis*. Pero súbitamente presiente —llevada hasta ese punto por su desmesura— su aniquilación, el anonadamiento de su potencia, el apagamiento de su centella en aquel fuego magnético. Un escalofrío recorre su alma. ¡*Horror mysticus*! Interpone entonces las manos con un gesto aversivo y de espiritual fotofobia, para que la cubran de la nada mística que, como un gran atractor, la arrastra hacia la obnubilación y el pasmo. Se resiste, se sustrae de la visión y busca la sombra medianera para eclipsar el sol.

Este llamativo gesto nacido de lo que Rudolf Otto (2001) llamó la *numinose Scheu*[18] no deja de recordarnos aquellas representaciones pictóricas antiguas que, dentro del contexto de las iniciaciones mistéricas eleusinas, mostraban personajes femeninos en una actitud de horror ante los *sacra* contenidos en la *cista mystica* y que eran revelados a los iniciados. No se sabe con certeza qué podría haber contenido dicha *cista*, algunos piensan que una serpiente, otros que un falo. Esta última posibilidad es sugerente. Sor Juana no solo se repliega ante el sol que le asegura un aniquilamiento místico, sino ante un símbolo masculino, saturado con una carga simbólica similar a la del falo mistérico. La comparación puede parecer desproporcionada, pero tiene algún sentido. Los dos símbolos condensan la Potencia creadora que, penetrando con sus rayos y calor, fecunda, pero también, antes, destruye. En ambos casos el rechazo fóbico del símbolo –que es central en el cúmulo de figuraciones mitológico-teológicas del Dios Padre– acentúa una dimensión todavía más profunda de lo que Paz interpretó como la masculinización psicológica de Sor Juana. Este robo de lo masculino y su integración simbólica alcanza aquí su máxima transgresión. No es solo que Sor Juana haya usurpado los valores y saberes que por costumbre pertenecían a los hombres. En un acto prometeico,

[18] Lo numinoso, dice Rudolf Otto (2001), genera reacciones emocionales muy peculiares en el hombre, entre las que se cuenta el sentimiento de "pavor religioso [*die religiöse Scheu*]" (Otto 2001, p. 24) o "místico temor [*das mystisches Erschauern*]" (Otto 2001, p. 27), que él relaciona en su fenomenología con el concomitante sentimiento de criatura y con el aspecto tremendo y de *orgé* divina.

marcadamente moderno, roba el fuego –la *scintilla*, que es lo más bello y alto de su alma– que pertenece al Dios Padre y toma para sí en el éxtasis místico. Este hurto ¿ya había sido anunciado por ella en los vv. 391-398? En aquel pasaje escribe de Homero que "fuera más fácil cosa/ al temido Tonante/ el rayo fulminante/ quitar, o la pesada/ a Alcides clava herrada,/ que un hemistiquio solo/ de los que le dictó propicio Apolo" (vv. 391-398). *Primero Sueño* fue escrito años antes de que los jerarcas comenzaran a asediarla, pero este acoso fue continuo, así como el requerimiento de que cambiara las letras profanas por las divinas. Este pasaje del gran poema de su vida dejó inmortalizado el arrebato de la luz –*su* luz– de aquel *sol spiritualis* y puede ser una encriptada respuesta a sus hostigadores.

¿Qué más execrable para el místico desasimiento que la autoposesión del alma?, ¿qué actitud más contraria a la mística puede haber que este no ceder el propio poder al Otro Poder? Sor Juana no deja languidecer su *scintilla*, no entrega su luz natural a la Luz que la reclama en la angustiante cima del *Sueño*. El conocimiento al que aspira su luz natural no puede ser aquella mística ignorancia con la que tanto la incordiaba Núñez de Miranda y a la que Manuel Fernández de Santa Cruz la conminó en su carta de 1690, alegando que el sacrificio del entendimiento es el más "agradable holocausto que puede ofrecerse en las aras de la Religión" (Sor Juana 1957, p. 1241). Ella desea conocer, sí, pero sin anonadarse. Ver y entender –Sor Juana pertenece a un siglo óptico, al siglo de Descartes y Spinoza–. Por eso, aterrada en la cima del monte, se afirma, toma su fuego, su luz y desciende, precipitando todo el poema en una *visio interrupta*.

Faetón, el otro gran símbolo ígneo de su poema, no es la figura de rebeldía e insumisión intelectual *tout court*. Plasma en el universo de autocreación simbólica de Sor Juana su repulsa espiritual, religiosa, más transgresiva y casi herética: su gran NO al símbolo Dios-Sol, cuya incorporación a su universo poético significaba su (auto) destrucción. Si la poesía de Sor Juana es esencialmente emblemática-simbólica, el segmento luminofóbico de vv. 495-511 viene a romper con la dinámica misma del símbolo.[19] En la imposibilidad poética de integrar el símbolo solar Sor Juana dejó codificada su imposibilidad espiritual de la unión con Dios, ¿sintió ese Dios de sus perseguidores de-

[19] Alcalá Mendizábal (2003) recuerda que etimológicamente el símbolo "remite al carácter de unión, de conjuntar, de lanzar conjuntamente para que embone una parte con la otra. Y desde el punto de vista del símbolo religioso, la unión del símbolo se da cuando el sujeto deja de verse como un ente individual y se une con Dios; la diferencia desaparece y se da la totalidad" (p. 6). El punto que deseo destacar, precisamente, es que en el relato del *Sueño* esa diferencia no es atravesada.

masiado ominoso (Dios masculino, al fin y al cabo), con una Luz demasiado grave para un alma como ella, que siempre buscó integrar en su autocomprensión divinidades femeninas, heroínas y santas sabias? Seguramente.

Paz destaca que el viaje del poema concluye en una no-revelación;[20] yo pienso que es una no-revelación *libremente* querida. Sor Juana no desea pasar la experiencia de su eclipsamiento. Esto consigue un mayor sentido si al margen de lo expresado en *Primero Sueño* nos remitimos a la polémica que marcó los años finales de su vida. En la *Carta Atenagórica* de 1690 desarrolla una llamativa interpretación acerca de los favores divinos. Sus ideas más interesantes se encuentran en el *post scriptum* de la carta, en el que enuncia claramente que, para ella, el mayor favor de Dios consiste en "los beneficios negativos [...] que nos deja de hacer porque sabe lo mal que los hemos de corresponder" (Sor Juana 1957, p. 799). Puntualiza que no está hablando al mismo nivel que Vieira en su sermón, pues él piensa en las finezas de Cristo al final de su vida, "y esta fineza que yo digo es fineza que hace Dios en cuanto Dios, y fineza continuada siempre" (Sor Juana 1957, p. 799), o sea, no se trata de Dios en su encarnación temporal, sino Dios como Principio Creador y el beneficio del que desea hablar ahora es *constitutivo* de la existencia humana.

Sor Juana recurre a la típica argumentación neoplatónica que agatoniza a Dios y lo piensa como supremo *agathón* difusivo. La difusión de su ser es el modo de obrar propio de Dios, es decir, aquello que no le implica ningún trabajo. Pero cuando Dios deja de hacer un bien a los hombres por el mal uso que estos pudieran hacer de él, "reprime Dios los inmensos raudales de su inmensa liberalidad, detiene el mar de su infinito amor y estanca el curso de su absoluto poder" (Sor Juana 1957, p. 800). O sea, Dios opera sobre sí una inhibición en la que, de cierta forma, no es libre en su modo de ser propio, sino que se contiene. Esta contención del bien divino es el resultado de una resistencia creatural del alma. Aquí Sor Juana regresa sobre el tema

[20] Pérez-Amador Adam (2015) entendió, curiosamente, la indicación de Paz en un sentido muy próximo a la interpretación mistificante. Afirma que los vv. 446-453 están atravesados por concepciones místicas que él hace remontar hasta la teología negativa de Pseudo-Dionisio Areopagita: "la agnosis sufrida por la inteligencia en su empeño por comprender provoca, en un proceso de iluminación mística, la obtención en el individuo del conocimiento al develarse la no-revelación como revelación y el no-conocimiento como conocimiento de Dios" (p. 333). Pero esta lectura falla justamente porque pasa por alto la retracción fóbica del individuo-Sor Juana ante el centro lumínico que, dentro del relato místico normal, sería el momento culminante de la unión y la integración del *symbolon*. No es que en Sor Juana haya revelación *qua* no-revelación, o sea, como conocimiento negativo de Dios. Sólo hay rechazo de la revelación y un acto reflejo tremendamente moderno de autoafirmación del propio poder.

agustiniano del mal uso de la libertad humana, o, mejor dicho, del orgullo autoposesivo del propio poder en la criatura. Para Agustín, el orgullo era el pecado originario en el que las potencias creadas se hundían bajo la ilusión de su poder como omnipotencia, era —como dice un famoso pasaje de *De vera religione*-– una perversa *imitatione omnipotentis Dei*. La autoposesión del propio poder y su tendencia absolutista significaba para Agustín una vuelta hacia la nada, una disminución del ser. El rescate de este giro impío sólo podía ser operado por la intervención renovada de la gracia (potencia) divina. La mística cristiana ha conservado la necesidad de la gracia y su cumplimiento exitoso en la figura de la *homoíosis theó*. Todo esto resulta llamativo, porque de cierta forma está reconocido de manera problemática por Sor Juana en el *Sueño* y el *post scriptum*. Cuando el alma hace un mal uso de su libertad en el giro de su autoposesión, Dios deja de ser liberal, y, también, libre. La liberación del alma en el giro místico de desasimiento hacia Dios tiene un efecto igualmente liberador en Dios, desinhibe sus torrentes de gracia sobre el alma. La desinhibición de Dios lo devuelve hacia su modo de actuar propio que es la libre difusión de su ser-bien. Pero el drama de *Primero Sueño* nos dice que en Sor Juana no ha ocurrido la reciprocidad esperada del giro místico –el pasaje cristológico de los vv. 696-703 aparece en este contexto *casi* como una amarga autorrecriminación por no haber podido integrar el símbolo y no haber querido concluir la merced de la unión. En su lugar, decidió desde su libertad que era mejor para ella dejar tranquilo a Dios en aquel cielo soñado.

Américo Larralde Rangel (2011) defendió la audaz tesis de que el *Sueño* describiría un eclipse lunar, presuntamente ocurrido entre "la noche del día 21 de diciembre de 1684 y la madrugada del 22 del mismo mes" (p. 9). No obstante, en el cielo espiritual del poema el eclipse más significativo no fue lunar, sino, simbólicamente, solar. Tenía que nublarse aquel sol espiritual para que pudiera acontecer la aurora prometeica con la que cierra el sueño y que abre la posibilidad del *Sueño* como autoescritura poética. Sor Juana despierta. Ahora está sola. No hay aquí nada de esa dulce compañía que siente el alma de Teresa de Jesús en la séptima morada. En *Primero Sueño* no "queda el alma con su Dios en aquel centro" (Santa Teresa 2012, p. 179) convertida, pues la mariposilla no ha emprendido el vuelo para morir en gozoso matrimonio espiritual y Cristo viva en ella.[21] ¡Casarse ahora! ¡Luego de haber llegado tan

[21] El corazón fóbico del *Sueño* sería no solo una simbólica repulsa de la inhabitación expresada en Hechos 9, 1-4, sino del matrimonio espiritual de Gálatas 2, 20, ambos fundamentales para la mística cristiana.

lejos huyendo de la opresión masculina! Ni por que sea místico el matrimonio le parece apetecible a Sor Juana.

El gesto heliofóbico operado en el momento *quasi* místico del *Sueño* no deja de evocarnos el vector intelectual en el que se movía el siglo XVII. Spinoza tampoco estaba dispuesto a someter la luz natural de su razón al yugo de la Revelación y sus administradores. Ni en Sor Juana ni en Spinoza hay revelación, sino solo el fulgor del pensamiento. El autorrescate ante la revelación de la cegadora *phōs* divina es un gesto característico del espíritu moderno, que desde su libertad decide ampararse en su sola potencia lumínica y forjar solo su destino.

4. Conclusiones

En *Primero Sueño* encontramos poetizado un retorno del alma hacia su interioridad, pero la interioridad que se nos abre no está compartimentada o estratificada hacia más adentro o más arriba, no hay un centro del castillo, una morada séptima de unión. La interioridad del *Sueño*, con toda su riqueza simbólica-figurativa, no es el espacio de la licuefacción del alma, no está entregada a la radiante *luz que fluye de la divinidad*. Cierto, hallamos a Dios como núcleo luminoso del poema, pero ante dicha presencia Sor Juana se sustrae en un movimiento fóbico, de horror numinoso que arrastra el relato hacia la suspensión de la visión y la frustración del símbolo.

Por otro lado, la interioridad mística, además de ser ascética frente al mundo, es un espacio de renuncia a sí mismo, de empobrecimiento del yo natural bajo la Luz del Otro-que-yo. En el relato místico podemos observar siempre el cambio de sujeto.

> El cambio de sujeto –que los cristianos griegos llamaron *pistis*, los romanos *fides* [...] pretende producir el cambio de posición hasta el entrelazamiento mutuo de los espacios anímicos: Dios/ yo, yo/ Dios. Pablo saca de ese entrelazamiento la consecuencia extrema cuando dice que él está crucificado con Cristo [...] Menos que la inversión completa de la actitud fundamental, comparable a un trasplante espiritual de corazón, no es suficiente para producir la aniquilación de lo propio por la otredad de Dios (Sloterdijk 2022, p. 119).

En *Primero Sueño* el sujeto-Sor Juana es de principio a fin el verdadero protagonista del poema. No hay entrelazamiento cuántico-místico entre el alma y Dios. La conclusión se impone:

> sus escritos mismos no permiten suponer que ella haya podido conocer una auténtica experiencia mística. Parecería que fue más por la vía de la penitencia y de la caridad cristiana, y sobre todo por la experiencia de la inteligencia, del saber y de la libertad de espíritu, más que por el anonadamiento del yo para dejar lugar a lo Completamente Otro que sí mismo, que Sor Juana Inés de la Cruz ha buscado descifrar el misterio del Uno (Fella 2013, p. 817).

La interioridad moderna[22] es un espacio de autoafirmación de las potencias naturales del *ego*, que se cierra a la sobrenatural Luz del Otro. Sor Juana atisbó esa Luz, pero barruntando la extática licuefacción, dio un portazo a esa crisis. La vía mística no era para ella, el ensombrecimiento de su luz la aterraba. Se amaba demasiado como para reducirse a ese estado infantiloide del que hablará Teresa de Lisieux en el siglo XIX, así que decidió buscar la sabiduría a *longe*, en el mundo de su poesía.

Finalmente, la vuelta poética al propio poder de la razón significaba para Sor Juana un crecimiento gradual en el ser: "las ventajas en el entendimiento lo son en el ser" (Sor Juana 1957, p. 824). Cuanto más se conoce, cuanto más se ejercita libremente el propio poder, más se es. Esto la aleja tanto de Agustín como de la tradición mística y la hermana, más bien, con la modernidad radical de Spinoza. Por estas razones sorprende que cuatro siglos después, luego de una época marcada por la depreciación de la mística –promovida en gran medida por la sanidad ortodoxa que también acosó a Sor Juana– y la corrosiva crítica de la filosofía a la religión, las opiniones sobre el misticismo de Sor Juana sigan teniendo fortuna.

5. Bibliografía

Alcalá, D., (2003), "El símbolo de la luz en el pensamiento de Sor Juana Inés de la Cruz", inédito.

Carlisle, C., (2021), *Spinoza's Religion. A new Reading of the Ethics*, Princeton University Press, Nueva Jersey.

Chiaia, M., (2006), *El dulce canto del corazón. Mujeres místicas desde Hildegarda hasta Simone Weil*, Narcea, Madrid.

Deleuze, G., (2019), *En medio de Spinoza*, Editorial Cactus, Buenos Aires.

[22] Para un acercamiento inicial sobre la problemática modernidad de Sor Juana, así como sus similitudes y diferencias con Descartes, *Vid.* Laura Benítez Grobet, "Descartes y su influencia en el siglo XVII mexicano" en *Theoría*, México: FFyL, UNAM, 1997, (pp. 63-76); Juan Manuel Silva Camarena, "Dos sueños y una pesadilla: la modernidad y el saber en Descartes y Sor Juana" (2014), en Sandra Lorenzano (2014), *Aproximaciones a Sor Juana*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., (pp. 385-395).

Descartes, R., (2014), *Obras I*, RBA Coleccionables, Barcelona.

——, R., (1977), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Ediciones Alfaguara, Madrid.

Di Giovanni, N., (2006), "Juana Inés de la Cruz: de la ascesis intelectual a la mística renuncia", en M. Chiaia 2006, pp. 151-170.

Fella, A., (2013), *Les femmes mystiques. Histoire et dictionnaire*, Éditions Robert Laffont, París.

De Salles, F., (2000), *Tratado del amor a Dios*, en E. Zolla 2000, pp. 35-49.

Graef, H., (1970), *Historia de la mística*, Editorial Herder, Barcelona.

Israel, J. I., (2012), *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la Modernidad, 1650-1750*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lamm, J. A., (2013), *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Blackwell Publishing, Malden.

Larralde, A., (2011), *El eclipse del Sueño de Sor Juana*, Fondo de Cultura Económica, México.

Madame de Guyon, (2000), *Torrentes*, en E. Zolla 2000, pp. 167-168.

Molinos, M., (1977), *Guía Espiritual*, Editorial Nacional, Madrid.

Olivares, R., (2004), "Sor Juana y la tradición mística", en *Literatura Hispanoamericana, Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, 2004*, pp. 487-493.

Otto, R., (2001), *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid.

Publio Ovidio Nasone, (2013), *Metamorfosi*, UTET, Turín.

Paz, O., (2018), *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Fondo de Cultura Económica, México.

Perelmuter, R., (2021), *La recepción literaria de Sor Juana Inés de la Cruz: un siglo de apreciaciones críticas* (1910-2010), IDEA/IGAS, Nueva York.

Pérez-Amador Adam, A., (2015), *El precipicio de Faetón. Edición y comento de* Primero Sueño *de Sor Juana Inés de la Cruz*, UAM-Iztapalapa, México.

Ramos-Alarcón, L., (2020), "Ontología, imaginación y salvación en la Ética de Spinoza", en L. R-A. Marcín, 2020, pp. 25-61.

Ramos-Alarcón Marcín, L., (2020), *La imaginación en la filosofía de Spinoza*, UNAM, México.

Santa Teresa de Jesús, (2012), *Las moradas*, Editorial Juventud, Barcelona.

——, (1982), *Libro de la vida. Relato autobiográfico*, Ediciones Rialp, Madrid.

Sesé, B., (2013), "Juana Inés de la Cruz", en A. Fella 2013, pp. 812-817.

Sloterdijk, P., (2022), *Hacer hablar al cielo. La religión como teopoesía*, Ediciones Siruela, Madrid.

Sor Juana Inés de la Cruz, (2009), *Obras completas I. Lírica personal*, Fondo de Cultura Económica, México.

——, (1957), *Obras completas IV. Comedias, Sainetes y Prosa*, Fondo de Cultura Económica, México.

Spinoza, B., (1988), *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid.

——, (2014), *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid.

Vallès, A. S., (2000), *El Primero Sueño de Sor Juana Inés de la Cruz. Bases tomistas*, UNAM, México.

Vannini, M., (2015), *Storia della mística occidentale*, Le lettere, Florencia.

Vilanova, E., (1989), *Historia de la teología cristiana II. Prerreforma, Reformas, Contrarreforma*, Editorial Herder, Barcelona.

Wright, W. M., (2013), "Seventeenth-Century French Mysticism", en J. A. Lamm 2013, pp. 437-451.

Zamarrón, M. M., (2018), *El verdadero rostro de Sor Juana Inés de la Cruz*, Editorial Trillas, México.

Zolla, E., (2000), *Los místicos de Occidente IV. Místicos franceses, españoles y portugueses de la Edad Moderna*, Ediciones Paidós, Barcelona.