Gustavo Bueno

Ensayos materialistas

taurus

φñ

ENSAYOS MATERIALISTAS

ENSAYISTAS-86

GUSTAVO BUENO

ENSAYOS MATERIALISTAS

TAURUS

TAURUS EDICIONES, S. A.
Plaza del Marqués de Salamanca, 7 - Madrid-6
Depósito legal: M. 25763.—1972
PRINTED IN SPAIN

Prólogo

Los pensamientos desarrollados en este libro parecerán a muchos excesivamente abstractos y alejados de los problemas urgentes e inmediatos de nuestra realidad política, económica, tecnológica o social. Los positivistas y analíticos, si hojean este libro, lo percibirán como un libro más de metafísica —a pesar de que, por su método, pretende tener incorporada la propia crítica positivista y analítica a la metafísica. Muchos de quienes se encuentran en un estado de compromiso político determinado percibirán este libro como puramente académico, en el peor sentido de esta palabra. En una Revista —que, al margen de ello, me merece el mayor respeto— se me acusa severamente de *mistificador* —"domesticador" de Marx— y se me sitúa en la línea de todos aquellos que, "pretendiendo impedir que las masas se conviertan en protagonistas de la Historia", cortan sus contactos con ellas y se encierran en el ghetto de la Academia —del *formalismo* y el *culturalismo.* Pero estos juicios, que se formulan en nombre del rigor materialista, son poco rigurosos porque son indiscriminados. ¿Quién niega que la Academia pueda convertirse en un ghetto? Lo que nadie puede, si quiere ser riguroso, es dejarse arrastrar por la fuerza de una metáfora, útil en muchos contextos, aplicándola indiscriminadamente a todos, o a algunos que caen fuera de su campo. Por otra parte, desde los supuestos de la Revista en cuestión, es evidente que ningún *académico,* y yo menos que nadie, puede impedir que las masas se conviertan en protagonistas de la Historia. Y si no se teme, ¿para qué dar imprudentes palos de ciego, para qué perder el tiempo destruyendo *academicistas* y *culturalistas* que están ya sentenciados a muerte? ¿No es esto ejercitar

un pasatiempo idealista mucho más agudo que el que se combate? Me parece que estamos ante un caso claro de eclipse de la sindéresis, porque no sólo se padece notable confusión sobre las funciones específicas de la Academia, sino que también se subestiman los riesgos incesantes a los cuales un académico está expuesto.

Este libro es un libro de *filosofía académica* —más rigurosamente: es un *Ensayo* hacia una filosofía académica materialista. Por consiguiente, aquí no va a encontrar el lector fórmulas para un plan quinquenal, ni juicios sobre la *traición* de Brandler o sobre la guerra del Vietnam. Las referencias no serán aquí nombradas —se presuponen en el lector; en general, no es la Filosofía la que tiene que *construir* las referencias individuales, porque éstas son dadas por la práctica política, social, científica, en cuyo suelo se implanta la conciencia filosófica. Pero esto no significa que no estemos hablando de lo mismo, aunque según una tradición peculiar, que es tan real, por lo menos, como cualquier otra —es decir, que está presente en los discursos más concretos, aunque de un modo oscuro, inconsciente. Los análisis filosóficos abstractos instauran, es cierto, al distanciarse de estas referencias concretas, otro género de oscuridad e inconsciencia, pero no por ello son menos necesarios.

La inspiración de estos *Ensayos* no es otra sino la de colaborar a la constitución de una Filosofía académica materialista. Esta filosofía no existe todavía, salvo en estado embrionario. La Filosofía académica no es, en general, materialista, y el materialismo vive, sobre todo, en forma no académica. El *Diamat* es, ciertamente, el esfuerzo más señalado en la dirección de una doctrina académica (escolástica) materialista, pero las condiciones en las cuales se desenvolvió —y que han marcado profundamente su estado actual— determinaron su aspecto dogmático y simplista, colindante muchas veces con el monismo metafísico (concepción de la realidad como un proceso de desarrollo dialéctico "ascendente" que culmina en la aparición del Hombre), aunque en él se encuentran valiosísimos elementos[1]. Las nuevas orientaciones

[1] Este monismo metafísico puede constatarse, tanto en la corriente a la que pertenecen quienes (como V. P. Tugarinov) entienden la Materia como *Sustancia*, cuanto en la corriente de quienes (como

no "dogmáticas", tipo Havemann, tienen el mayor interés, pero acaso están desarrolladas desde categorías más bien científicas que filosóficas[2].

El método al que quisieran acogerse estos *Ensayos* es el método "geométrico", el método de construcción de Ideas —pero de unas Ideas que no brotan solamente de otras Ideas, sino que se obtienen del análisis *regresivo* de la conciencia científica, política, "mundana", del presente, tal como nos es accesible:

a) *Análisis regresivo.* Es decir, análisis a partir de la práctica misma de los políticos, de los físicos, de los médicos, etc., en cuanto realidad dada como un *factum* histórico.

I. D. Andreev) entienden la Materia como *Devenir* —pero un devenir en el que se subraya la "concatenación universal de las partes" y la "causalidad recíproca". La oposición entre estas dos corrientes de la filosofía soviética, sin perjuicio de su importancia, me parece que debe subsumirse en el marco común de lo que, en este libro, se llama "mundanismo". Extraída de este marco, la oposición se desfigura —como la desfigura G. Planty-Bonjour, en su artículo "Ontologie et Dialectique dans la Philosophie soviétique" (*Revue Internationale de Philosophie,* núm. 91, 1970. Págs. 80 sgts.). No obstante, es necesario constatar que estas tendencias "monistas" están fuertemente compensadas por la tenaz presencia de la tesis de Lenin sobre la "inagotabilidad de la materia en profundidad". Esta tesis suele tomar la forma casi literal de la "Antítesis" de la segunda antinomia kantiana, en cuanto se presenta por oposición a la doctrina del carácter último de las partículas elementales. "Las partículas elementales no lo son, en modo alguno, en el sentido absoluto de la palabra, sino que poseen una estructura compleja que está aún por descubrirse." (*Vid.,* por ejemplo, A. V. Shugailin: *Cuestiones filosóficas de la Física moderna,* Academia de Ciencias de la R. S. S. de Ucrania, Instituto de Filosofía; trad. esp., Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1962. Págs. 286 y sgts.)

[2] Havemann concibe la Materia como la "realidad objetiva" independiente de la conciencia (*Dialéctica sin dogma,* Cuarta lección) en unos términos en los que también el Dios de Aristóteles podría considerarse nombrado por ella. También el Dios de Aristóteles es ingénito e imperecedero; también es Motor del mundo sensible. Que Havemann ofrezca incidentalmente su opinión "desfavorable" acerca de Dios (por ejemplo, en la pág. 227 de la trad. esp. por M. Sacristán, Ariel, 1966) es motivo para agradecer al autor su locuaz sinceridad, pero poco significa desde un punto de vista filosófico: todo continuaría igual aunque la opinión manifestada hubiera sido "favorable". Por otra parte, apoyándonos en "la experiencia", difícilmente podríamos determinar si esa Realidad (Materia) es finita o infinita, aunque presuponemos que es infinita *(ibidem).* Sin embargo, se la trata como a un *Todo,* aunque nada puede saberse acerca de él: "La Filosofía tiene como objeto a todos los objetos, pero sólo por la mediación de las diversas ciencias que estudian cada objeto" (Lección 11, pág. 192). La perspectiva de Havemann —podría decirse—

Es el análisis del método transcendental. No afrontamos el análisis de la "Materia" en *abstracto,* sino de la efectividad de la Idea de Materia —considerada como Idea objetiva—, que se realiza en las diferentes formas de la conciencia del presente. Pero no para extraer conclusiones, un "común denominador", o una tipología, como compete a un libro de "divulgación", sino para "regresar", a partir de esa efectividad, a sus componentes transcendentales, que nos ponen muchas veces en presencia de las Ideas de la tradición clásica filosófica. Estos *Ensayos* constituyen una reivindicación de la Ontología tradicional, como contenido principal de la Filosofía materialista. Después de tantos años en los cuales muchos han podido pensar que la Ontología había sido liquidada para siempre por la nueva Filosofía —reducida a la Lógica formal o a la Epistemología—, nos encontramos hoy con que la práctica misma de la ciencia (en nombre de la cual aquella "nueva filosofía" pretendía hablar) recae una y otra vez en la Ontología hasta el punto de que los temas de la "nueva filosofía" van siendo relegados a especialistas de esos mismos temas y pierden el contacto con la materia misma que pretendían fundar. Los cibernéticos usan el concepto de "causalidad circular" (de retroalimentación), que no pertenece a la Lógica Formal ni a la Epistemología, sino a la Ontología; los biólogos hablan de "estructuras holísticas", que tampoco constituyen tema de ningún programa de Lógica Formal o de Epistemología; los físicos utilizan el concepto de "homeomería" (cada partícula elemental contiene virtualmente todas las demás), que sólo a la teoría ontológica de los Todos y de las Partes le corresponde tratar adecuadamente. Podría sostenerse que estos análisis filosóficos —sobre las Ideas de causalidad circular, de estructura holística o de homeomería— son, sencillamente, análisis lingüísticos, análisis del lenguaje, "Gramática de la ciencia". Sin duda; pero también es Gramática de las ciencias naturales el análisis del "significado geométrico" de los poliedros regulares, como componente de la Cristalografía. Este tipo de "análisis del lenguaje" cristalográfico es la Geometría —un

es al marxismo lo que la perspectiva de Spencer (con su doctrina del Incognoscible) fue al comtismo. O, para utilizar la fórmula inestable que Merleau-Ponty aplicó a casos similares: una mezcla de hegelianismo y cientismo.

tipo muy especial, por cierto, de "Gramática". Así también, el "análisis del lenguaje" que la filosofía practica es, sobre todo, la Ontología. Y si reivindicamos la Ontología, como contenido de este análisis, es precisamente en virtud de un permanente argumento *ad hominem,* dirigido a aquellos mismos que creen, en nombre de la "ciencia", que está fuera de lugar, por anacrónica, esta reivindicación.

b) *Construcción* ("geométrica") de las Ideas obtenidas por el análisis regresivo. Partimos de la hipótesis según la cual las Ideas forman un "sistema" más o menos riguroso —es decir, no son todas composibles con todas de cualquier manera, mantienen conexiones "por encima de la voluntad" de quienes las usan. Esta hipótesis es, en realidad, el postulado mismo de la posibilidad de una filosofía académica. En estos *Ensayos,* la hipótesis de la sistematicidad de las Ideas, por débil que sea, es mantenida hasta el fondo, de la única manera que puede intentarse: mostrando el sistematismo en concreto. En este servicio, utilizaremos aquí algunos formalismos lógicos, si bien reducidos al mínimum. Es ridículo sobreentender que sólo hay razonamiento cuando hay formalización —como si la misma formalización no fuera fruto de un pensamiento racional no formal. Sin embargo, en nuestros días es frecuente un tipo de personas divididas en dos, del siguiente modo: en cuanto *académicas,* se identifican hasta tal punto con los procedimientos del rigor formal, que todo aquello que no puede ser reducido, por ejemplo, a expresiones de la lógica de predicados, o deducido conforme a las "figuras" de Gentzen, carece para ellos de interés; pero en cuanto *ciudadanos,* dan cabida a las más espontáneas e intuitivas fuentes de la opinión. El tipo de "formalista-nueva izquierda" —o incluso "formalista-hippy"— se repite mucho en nuestros días. Pero estas dicotomías nos sitúan en las antípodas del punto de vista filosófico, de la disciplina filosófica. En el formalismo más puro hay, por lo menos, tanta sinrazón como razón hay en el comportamiento mundano. El "rigor formal" es sólo, para la filosofía, un caso particular del "rigor material" —y por ello es tan improcedente divinizarlo como ignorarlo.

Por ello, creo conveniente advertir aquí —en esta Introducción— al crítico sobre un probable espejismo. Al hojear estas páginas es fácil que reciba la impresión de que el *Mate-*

rialismo está siendo fundamentado a partir del análisis de los *significados* de las palabras, más que a partir de los *hechos* de la última física o de la última política. En efecto, aquí aparecen, sobre todo, nombrados los "conceptos" de la tradición filosófica: Platón, Kant, Hegel, etc. Sin embargo, si estos *conceptos* son invocados, lo son, principalmente, en la medida en que se requieren a partir precisamente de los "hechos", de la realidad práctica "mundana" [3]. Porque aquí suponemos que tales *significados,* cuyo análisis y reconstrucción ensayamos, no están dados de una vez para siempre, sino que están haciéndose en la propia práctica social —científica, política, tecnológica—, que es la *referencia* no nombrada, por obvia, de la Filosofía. A la Filosofía no le corresponde *informar* sobre el presente —aunque algunos profesores de Filosofía piensan que ésta es la única tarea sustantiva que puede reclamar la Filosofía; esta tarea, por importante que sea, es desempeñada por la Enciclopedia [4]. La Filosofía debe suponer esa información ya dada, en una medida nunca colmada, para proceder al aná-

[3] La "estrategia" de estos *Ensayos* se reduce, en gran medida, a presentar las cuestiones en torno al materialismo de forma tal que los "sistemas monistas", "espiritualistas", "teológicos" —sistemas tan "extravagantes" como los de Leibniz o Berkeley—, dejen de figurar como simples fósiles, de interés meramente histórico o arqueológico (en el sentido de Foucault), para comenzar a ser percibidos como los ejes coordenados del espacio de toda ontología materialista, en tanto que sólo dialécticamente —por referencia a estos ejes— puede ser construida. Desde este punto de vista es ingenua toda pretensión de edificar una "concepción materialista del mundo" sobre los *resultados de las ciencias naturales.* La concepción materialista del mundo sólo puede avanzar en la polémica con las diversas concepciones metafísicas, por la crítica de estas concepciones, que de este modo alcanzan un permanente interés filosófico y no meramente mitológico. Uno de los objetivos de estos *Ensayos* es preparar el terreno para el establecimiento de una línea divisoria que discrimine la mera Mitología (por ejemplo, el *animismo,* tal como lo entiende, por ejemplo, Monod) de la verdadera Filosofía (por ejemplo, la Monadología), aunque no sea filosofía verdadera. Precisamente tomaremos como criterio —entre otros— para establecer esta línea divisoria la capacidad de las Ideas filosóficas para incorporar los conceptos científico-categoriales (por ejemplo, la capacidad de la Monadología para reexponer conceptos cibernéticos o económico-políticos).

[4] I. B. Novik distingue acertadamente entre la "función sintética" de los resultados científicos y el "análisis filosófico de las tendencias científicas". ("Some aspects of the interrelation of Philosophy and Natural Science", en *Voprosy filosofii,* 1969, núm. 9. Trad. en *Soviet Studies in Philosophy,* vol. VIII, núm. 3, Invierno, 1966-70, página 306.)

lisis de la misma. Es en este análisis donde encontramos sistemas de Ideas objetivas que, en parte, estuvieron ya presentes en los tiempos de Demócrito o de Platón. Es únicamente sobre el supuesto de la efectividad, históricamente dada, de estas Ideas objetivas (es decir, no subjetivas, simples "pensamientos", o "contenidos mentales"), Ideas objetivas dadas en el material mismo constitutivo de la realidad, como puede ser entendida la posibilidad de una filosofía académica, en cuanto disciplina dotada de rigor *sui generis,* forjado en una tradición milenaria. No es preciso, para nuestro propósito, decidir si estas Ideas —Causalidad, Estructura, Espacio, Identidad, Posibilidad, etc.— son buenas o malas, verdaderas o falsas, odiosas o agradables. Basta constatar que están dadas, que nos envuelven y que no podemos considerarnos liberados de ellas (quien ordena científicamente huesos jurásicos, trabaja *dentro* de la Idea de Tiempo y puede tener una representación de esta Idea completamente mitológica, sin perjuicio del rigor científico de su tarea de ordenación). Desde esta perspectiva, los más fuertes ataques al oficio filosófico —a la filosofía académica— se nos aparecen como dirigidos contra un fantasma. Tomemos como referencia el libro de J. Piaget, *Sagesse et illusions de la Philosophie* (París, P.U.F., 1968). Aquí nos relata Piaget su proceso de "desconversión" de una supuesta vocación filosófica, definida como la pretensión de construir una "ciencia objetiva universal", un conocimiento sobre "el Todo" de naturaleza científica. Pero si definiésemos de este modo la Filosofía académica, ciertamente habría que concluir que esta actividad no es viable: precisamente esta definición se aproxima más a lo que entendemos por Metafísica. La "actividad totalizadora" que, sin duda, obra siempre en toda empresa filosófica, solamente tiene realidad cuando procede con el conjunto de las Ideas —del cual la de "Totalidad" forma parte. Podríamos afirmar que la "desconversión" de que habla Piaget es una desconversión de una "vocación metafísica", que le ha hecho querer volver a la ciencia —v. gr., a la Epistemología genética— como lugar *neutral* respecto de las diferentes "teorías" filosóficas. Pero esta neutralidad está entendida por Piaget de un modo que no es satisfactorio. Por ejemplo, en el Prefacio a su *Introduction à l'Epistémologie Génétique,* ofrece un cuadro de seis teorías filosóficas posibles (llamémoslas *A, B, C, D, E, F*). Por reacción a ellas, la *ciencia* epistemológico-genética

se mantendría neutral, independiente. Ahora bien: supuesto que las seis teorías de Piaget sean exhaustivas, habría que decir, más bien, que la "ciencia" es independiente de alguna de ellas, pero no de su conjunto alternativo ($A \vee B \vee C \vee D \vee E \vee F$). El "cierre categorial" que conduce a la ciencia epistemológico-genética no equivaldrá tanto a un "corte epistemológico" con toda Idea (las "teorías"), cuanto a un desarrollo interno de la categoría, que se mantiene envuelto en alguna de las opciones.

Colaborar a que la Filosofía no sea sólo *amor* a la sabiduría, sino *sabiduría* académica —aunque su contenido sea prácticamente el de una docta ignorancia—: éste es el ideal hegeliano que, contra el espíritu de Hegel —para quien la filosofía era la sabiduría *simpliciter*—, alienta en estos *Ensayos*. Saber que el hombre es mortal (es decir, que no es inmortal), saber que no podemos construir el móvil perpetuo, es saber algo negativo —aunque esta negación implica muchos saberes positivos—, pero no es la negación del saber[5]. La negación del saber se produce cuando se cree que se sabe algo positivo, no sabiendo, en realidad, nada, o cuando se cree que no se puede saber ni siquiera algo negativo. La negación del saber es el *dogmatismo* o el *escepticismo*. Estos *Ensayos* quieren cultivar un género de Filosofía que no sea dogmática, pero tampoco escéptica.

En cualquier caso, en estos *Ensayos* la Filosofía se concibe como un género de discursos que van orientados internamente no ya a la construcción de nuevas teorías (o sistemas de Ideas), que se ofrecen a la *curiosidad* de un público más o

[5] La teoría de la Relatividad debe reexponerse (dialécticamente) como una doctrina consistente en una serie de negaciones —y no, por ejemplo, en una doctrina basada en un hecho positivo, la constancia de la velocidad de la luz. Si este "hecho" —que puede ser elaborado de otras maneras (ver, por ejemplo, Harald Nordenson: *Relativity Time and Reality*, London, George Allen, 1969, Conclusión)— es central, lo es en la medida en que se combina con la negación de un Eter absoluto; por tanto, del Espacio y Tiempo absolutos, en tanto son algo más que mitos —dado que constituyen la racionalidad de la física clásica, al margen de la cual carece de sentido la argumentación relativista. Un espacio absoluto euclidiano es un contenido de lo que llamaremos M_3 —sin embargo, sólo desde él tiene sentido hablar de "deformación del espacio" asociada a un campo gravitatorio (M_1). Las rectas *aparentes* que describe un móvil cuando se desplaza inercialmente son la referencia (M_3), sin la cual la geodésica *real* (M_1) no puede ser pensada.

menos extenso, sino a la acción, a la "edificación". Pero no porque la acción o la edificación sea el tema que estos discursos asumen por modo de intimación, de exhortación o de planeamiento, y que después debiera ser ejecutada en una fase "postfilosófica". Si la Filosofía es acción, es la acción que dimana de la eficacia de los propios discursos —en las condiciones adecuadas—; es la acción que, por la palabra, se dirige a las conciencias, a la "reforma del entendimiento".

ENSAYO I

Materialismo filosófico

INTRODUCCION

La tesis que voy a defender en este ensayo es la siguiente: la conciencia filosófica —considerada como una peculiar determinación histórica de la conciencia crítica— es solidaria del materialismo. El materialismo filosófico lo entendemos aquí como el ejercicio mismo de la razón crítica filosófica, en tanto que, al desarrollarse como Ontología —general y especial—, se mantiene en un curso ininterrumpido de pensamientos que ni recaen en la *metafísica* —que aquí hacemos equivalente, prácticamente, al "monismo cósmico", a la tesis del "desarrollo progresivo de la realidad, con el hombre como su fruto último"—, ni tampoco en el *nihilismo* —cuyas formas más frecuentes identificamos hoy como indeterminismo, acausalismo, creencia de que las "supernovas" proceden del no-ser, concepción, en suma, de que la Nada es el principio y fin de la realidad o del pensamiento. Los límites del pensamiento filosófico son, por tanto, el Cosmos (el Mundo) y la Nada: son los límites a los cuales el pensamiento filosófico debe constantemente llegar, como metafísica y como nihilismo (escepticismo), para, en su reflujo, encontrarse en su propio curso el materialismo.

Mi tesis implica también que el materialismo constitutivo de la conciencia filosófica —en cuanto contradistinta de la conciencia religiosa— es la misma crítica filosófica, y no debe ser considerado como característica de la conciencia científica, si entendemos "ciencia" en el sentido riguroso de las ciencias especiales (Física, Biología, Matemática). Bachelard,

por medio de su concepto de "materialismo racional"[6], colabora, en rigor, a la introducción de la tesis de la identificación entre el "materialismo ilustrado" (no mitológico, no infantil) y el "espíritu científico". La estrategia de Bachelard es bien clara, y puede considerarse dividida en dos maniobras tácticas: 1.ª) contraponer un "materialismo vulgar", imaginativo (que se apoya en representaciones demasiado generales y groseras de la materia), a un materialismo "refinado", a un materialismo "racional"; 2.ª) establecer la correspondencia (a veces explícitamente, a veces con insidiosas insinuaciones) entre el materialismo filosófico y el materialismo vulgar, por un lado, y entre el materialismo científico y el materialismo racional, por otro. La primera táctica de Bachelard es ya excesivamente grosera: se apoya en una dicotomía, un "corte de cirujano" —el famoso "corte epistemológico"— ("Materialismo vulgar/racional"), que es más imaginario que efectivo. Sin embargo, es evidente que aquí se le abren grandes posibilidades de acumular ejemplos. Pero la segunda maniobra táctica opera en el vacío: la correspondencia es enteramente ideológica, y, en parte, inspirada por un terrorismo "galeato" contra la Filosofía, muy parecido, por su ambigüedad, al de Piaget, por cuanto ninguno de los dos llega a proscribir resueltamente la palabra "filosofía" —incluso la adoptan de cuando en cuando. Evidentemente, no trato de discutir a Bachelard que un materialismo que se reduce a una representación general de la materia como "lo real amorfo, homogéneo", etc., es un materialismo grosero, y que, con frecuencia, muchos filósofos profesionales, no sólo espiritualistas, sino incluso materialistas, se mueven en ese nivel. Tampoco trato de discutir a Bachelard la necesidad que todo materialismo tiene de penetrar en las "peculiaridades de la materia", en comprender que la molécula de hidrógeno no es un simple detalle del materialismo, un objeto de investigación como los otros[7]. De lo que se trata es de establecer claramente que el materialismo inherente al trato científico con la molécula de hidrógeno es, por sí mismo, desde la perspectiva filosófica materialista (pero sólo desde

[6] *Le Matérialisme rationnel,* París, P.U.F., 1953.

[7] "La molécule d'hydrogène, depuis le mémoire de Heitler et London, est un motif d'instruction, une raison d'une réforme radicale du savoir, un nouveau point de départ de la philosophie chimique" (*op. cit.,* pág. 211).

ella), un materialismo *ejercido,* pero no menos ejercido materialismo que aquel que la propia filosofía materialista puede y debe reivindicar en la conducta de un brujo, de un político o de un reformador religioso. Sólo desde la Idea de un materialismo filosófico puede decirse que la ciencia es materialista. Y con esto, naturalmente, no quiero afirmar que no lo sea por sí misma: sólo quiero decir que las proposiciones que establecen que las ciencias naturales son materialistas no son proposiciones científicas, sino metacientíficas, aunque no por ello irracionales: son filosóficas. La práctica científica es materialista, sin duda; pero afirmar esto es ya materialismo filosófico. Esta filosofía, sin duda, dará razones más precisas del proceder científico que una filosofía espiritualista, que también ofrece abundantes razones del proceder "neutral" o espiritualista de las ciencias (¿acaso Berkeley no habló largamente sobre las propiedades del alquitrán?). Pero lo esencial es advertir que estas discusiones se mueven en un terreno filosófico, y que el materialismo filosófico, aunque necesariamente tiene que desarrollarse incorporando cuanto pueda de la práctica científica, no brota solamente de la reflexión sobre esta práctica, sino que brota también de otras fuentes. Y, por ello, no todo lo que Bachelard pone del lado del "materialismo vulgar" —por no ser científico— deja de ser racional y filosófico. Las propias discusiones sobre la Materia en general no son, por sí mismas, "vulgares". Lo que es, en cambio, prefilosófico —precrítico— es defender la necesidad que el materialismo tiene de sumergirse en las estructuras concretas del hidrógeno o de los enlaces covalentes, argumentando con la idea de que la Materia no se da en su unidad, sino en la multiplicidad y diversidad inagotable de sus determinaciones. Y esta argumentación es precrítica porque, de hecho, utiliza el esquema monista de una *materia* (ὕλη) que se manifiesta en una abrumadura superabundancia de *formas* o *materias* concretas. Pero es el caso que esa "materia" general no existe como tal substancia. Si Bachelard cree que no se debe hablar filosóficamente de la materia en general es porque, de hecho, la sigue pensando como la substancia única, que se comporta en sus metamorfosis como la φύσις de los presocráticos.

No se trata de defender en este Ensayo al materialismo como una filosofía que reivindica democráticamente el derecho

a que le sea reconocida, por lo menos, su capacidad para figurar como uno más entre los restantes sistemas filosóficos —la reivindicación tomaría su justificación a partir del veredicto de quienes, apoyándose en una tradición milenaria, declaran incompatible el materialismo con la filosofía. La tesis de este ensayo es mucho más radical: el materialismo no es una doctrina filosófica más o menos respetable y defendible entre otras. El materialismo estaría tan característicamente vinculado a la conciencia filosófica que toda filosofía verdadera ha de ser entendida como materialista, incluyendo, por tanto, aquellas construcciones filosóficas que pueden ser consideradas como no materialistas, y que habrán de aparecérsenos como necesitadas de una enérgica, aunque rigurosa y probada, reinterpretación.

El materialismo, por tanto, no es, hablando estrictamente, una posición "científica" —con la cientificidad propia de las ciencias particulares— porque las ciencias particulares, en su actividad racional *categorial,* se mantienen "más acá" del lugar donde el materialismo se configura como concepción general crítica. De hecho, las ciencias particulares —categoriales— son compatibles con formas de conciencia idealista, o religiosa, o incluso mística. Son los científicos quienes, en muchas ocasiones, suelen acoplar a su ciencia la concepción materialista, pero también es muy frecuente, en los países occidentales, el que, sin menoscabo del rigor (es decir, sin que pueda reprochárseles nada en cuanto a la precisión y probidad de su trabajo científico y tecnológico), los "hombres de ciencia" sean, al propio tiempo, mahometanos, cuáqueros, espiritistas o católicos. Y ello no sólo referido a las ciencias "neutrales", como las Matemáticas, o menos neutrales, como la Astronomía (Lemaître) o la Biología (Teilhard), sino también referido a las "ciencias comprometidas", como la Historia, la Sociología, o la "Ciencia comparada de las religiones" (Schmidt, Koenig). El "hombre de ciencia" no necesita tener la conciencia "dividida", "enajenada", cuando en el laboratorio analiza una muestra, pongamos por caso, de la "piedra negra" de la Kaaba, y cuando la venera. El equilibrio de su ánimo puede ser perfecto, e incluso los sentimientos de veneración pueden funcionar como eficaces motores de su curiosidad científica *(credo ut intelligam).* Los desequilibrios, los conflictos intelectuales,

principian, en todo caso, en el momento en el cual el hombre de ciencia comienza a filosofar. Es entonces cuando el materialismo reclama imperiosamente sus derechos. Este es precisamente el materialismo que denomino "materialismo filosófico".

Ahora bien, la tesis de la implicación del materialismo por la conciencia filosófica no reclama, en modo alguno, su recíproca. La conciencia filosófica es una conciencia materialista —ésta es la tesis del Ensayo. Pero el materialismo no implica, por sí mismo, la conciencia filosófica. Hay un materialismo afilosófico, un materialismo prefilosófico, incluso mitológico, que muy poco tiene que ver con el materialismo filosófico. Formas más o menos explícitas de este materialismo mitológico pueden ser registradas en sociedades primitivas, anteriores a la constitución de la propia conciencia filosófica (citaríamos, p. ej., a los *Dogon* de quien nos habla Griaule), y, desde luego, en las sociedades civilizadas: cuando Agrippa de Nettesheim, en el delirio del desarrollo de su teoría de los cuatro elementos, ofrece una conclusión abiertamente materialista: la substitución del esquema teológico de la Trinidad por un esquema tetrádico ("los elementos se encuentran en el Autor del Mundo"; y no sólo Dios, sino también las substancias espirituales, tendrían que ver con los elementos materiales: los Querubines con la Tierra, los Tronos y Arcángeles con el Agua, las Dominaciones y Principados con el Aire, y los Serafines y Potestades con el Fuego). Incluso impregnando el pensamiento de quienes reclaman mantener la concepción del materialismo científico o del materialismo dialéctico. Es habitual en todos los tratados de materialismo dialéctico referirse a una forma de materialismo designada como "materialismo vulgar" —bajo esta rúbrica se sobreentiende, sobre todo, el materialismo mecánico característico de la Ilustración francesa del siglo XVIII. Pero el mecanicismo no es, en modo alguno, la única forma de este materialismo vulgar, que muchas veces se presenta en formas no mecanicistas, incluso lindando con el organicismo, de claro cuño místico (teoría del *flogisto*, del "fluido magnético", etc.). El materialismo vulgar, en cualquier caso, no es un producto de la conciencia filosófica. Es, ante todo, un método mental ejercido en concreto, como cuando los físicos operan con el concepto de "calórico",

entendiéndolo como un fluido imponderable (y hay que reconocer que esta representación del calor en términos corpóreos rindió buenos resultados hasta tanto no se enfrentó con experiencias tan prácticas como las de B. Thomson, que, perforando cañones, observó que la cantidad de calor que por el roce se producía no era proporcional a la cantidad de virutas desprendidas, sino al trabajo aplicado). Es también el materialismo vulgar un episodio polémico de la lucha ideológica de la burguesía ilustrada contra el Antiguo Régimen, y su núcleo central es el corporeísmo: la reducción de todo tipo de realidad a la forma de un cuerpo, de un bulto.

La concepción no-filosófica del materialismo como "corporeísmo" controla, sin embargo, por caminos a veces muy directos, importantes formulaciones que gozan de gran prestigio en el terreno de la ciencia natural, pero que habría que considerar metafísicas, o cuando menos, completamente inadecuadas. Por ejemplo, la famosa hipótesis de la "creación de la materia", de Bondi, Gold, Hoyle y otros [8]. Como es sabido, la mayor parte de los astrónomos teóricos (astrofísicos, cosmólogos) están de acuerdo, partiendo de la teoría del "efecto Doppler", en interpretar la ley de Hubble (desplazamiento hacia el rojo del espectro de las galaxias en relación directa con su distancia: $v=H\cdot d$, siendo v la velocidad de recesión de las nebulosas trasgalácticas, d la distancia y H la constante de Hubble) como la prueba principal de la expansión del Universo, construida en el primer tercio de este siglo con ayuda de las ecuaciones relativistas (De Sitter, Friedmann, Lemaître y Eddington). Ahora bien, la hipótesis del universo en expansión se encuentra con una alternativa bien clara: aceptar el postulado de estabilidad (en particular, el postulado de la permanencia de la densidad media del universo material), o aceptar el postulado del cambio, que supondría, sobre todo, la admisión de una variación o evolución de la densidad media del universo material. El postulado de estabilidad —que no debe confundirse con la ley de persistencia cartesiana (invariabilidad de la cantidad de movimiento)— tiene fundamentos eminentemente metodológicos —la "sencillez y economía" del

[8] Incluso, a partir de 1958, los cosmólogos soviéticos (Ambarzoumian). Una exposición general en J. Merleau Ponty: *Cosmologie du XXe siècle*, París, Gallimard, 1965, cap. VI y IX.

pensamiento cosmológico; la conveniencia, para la investigación científica, de la presunción de que las condiciones del universo sean siempre las mismas. Pero cuando se opta por él, la hipótesis del "universo en expansión" compromete a este postulado en su propio fondo, porque la expansión del universo, para una cantidad constante de materia, implica necesariamente la progresiva disminución de la densidad media y, por consiguiente, la transgresión del postulado de estabilidad. Es, sobre todo, el deseo de mantener el postulado el que impulsa a defender la tesis de la "creación de la materia", como expediente capaz de compensar la disminución de densidad prevista por la teoría de la expansión. Ahora bien, la fórmula "creación de materia" (o "creación continua de materia"), si se entiende como creación *ex nihilo,* resulta ser filosóficamente metafísica (¿cómo entender la creación *ex nihilo* sin apelar a una causa eficiente infinita?). En el fondo, es la presión consciente o inconsciente, o bien de la Teología (en los astrónomos teístas, que saludan alborozadamente en nuestro siglo la ley de Hubble, como en el siglo pasado saludaron el principio de Carnot), o bien, paradójicamente, del materialismo "corporeísta". Examinemos este último, que es aquí el que nos concierne. Si presuponemos que "materia" equivale a "substancia corpórea", "masa" (en un campo gravitatorio variable con la velocidad), entonces el surgimiento de la substancia corpórea a partir de cualquier otro principio que no sea substancia corpórea tendrá la forma de un surgimiento *ex nihilo,* de una creación (así, la teoría de las "supernovas", de Pascual Jordan). En cualquier caso, el llamado "principio de conservación" de la materia del mundo (materia cósmica) no es sino un postulado de *cierre,* cuya cancelación no compromete en absoluto al materialismo filosófico, ontológico-general, aunque sí es de una gran significación para la Ontología especial (¿el Mundo está clausurado, o no?). El postulado de conservación de la materia cósmica regula muy bien las reacciones químicas y los procesos físicos ordinarios, pero no ha sido controlado para el caso de la *efluencia* de veinte átomos de hidrógeno por metro cúbico, cada millón de años —que es la cantidad exigida por la hipótesis de la expansión del universo.

El materialismo corporeísta ha sido defendido por pensa-

dores incluso teístas, como es el caso de los epicúreos y del propio Hobbes, o Gassendi. Hobbes defendió de un modo clásico la existencia de Dios, con la condición de que Dios fuese corpóreo. Recíprocamente, y no sin cierta paradoja, me atrevería a afirmar que los más ardientes defensores del espiritualismo suelen ser corporeístas, es decir, materialistas groseros. Su enfrentamiento con el corporeísmo habitual no es vacío, ciertamente: su espiritualismo significa algo así como la defensa de la esperanza o de la fe en otros cuerpos de distinta naturaleza de los sólidos o los líquidos —es decir, una preferencia por el estado gaseoso de los cuerpos—, empezando por el mismo concepto del "pneuma", que es "aire" o "aliento", y terminando por algunas de las versiones espiritistas del "cuerpo astral". Así, en líneas generales, podría ensayarse la tesis de que el espiritualismo "mundano" no es otra cosa sino una variedad del materialismo grosero, a saber: aquel materialismo corporeísta que adorna con atributos morales y estéticos al estado gaseoso de las substancias materiales.

Sin embargo, la conexión entre el espiritualismo y la preferencia por el estado gaseoso no es meramente mitológica, sino que forma seguramente parte de la dialéctica misma que conduce al materialismo filosófico, en tanto que, partiendo, desde luego, del estado sólido o líquido, es decir, del estado condensado de la materia —que es el sentido fuerte del concepto *mundano* de "substancia corpórea"—, se ve obligado a reconocer la realidad de entidades no-corpóreas, aun cuando siempre a partir de la escala corpórea. El estado sólido es, sin duda, el estado en el cual la conciencia corpórea —con todas las categorías de la racionalidad práctico-crítica— se ha constituido. Los conceptos de "caza", "lucha", "afecto", "marcha", "ataque y defensa", que configuran el universo práctico arcaico, digamos neolítico, son todos ellos conceptos solidarios del estado sólido o líquido de los cuerpos. Ordinariamente se lucha con cuerpos: las "luchas con fantasmas" rituales forman ya parte de la dialéctica a que me vengo refiriendo. Ahora bien, si esto es así, es evidente que, en el estado gaseoso, nuestras categorías racionales comienzan a disolverse, comienzan a hacerse también "gaseosas", es decir, caóticas, si nos atenemos al sentido originario que van Helmont dio a su neologismo ("gas", de χάος). Nuestra razón procede de la corporeidad só-

lida, y debe volver a la corporeidad. Pero solamente cuando no se utiliza el método dialéctico cabe concluir, o bien que toda realidad es corpórea (la conclusión del materialismo corporeísta), o bien que, al menos, lo es toda realidad inteligible, de suerte que la realidad no-corpórea deba quedar relegada a la fe o a la intuición —que es la conclusión que extrajo Bergson, impresionado por los vínculos entre el entendimiento y el estado sólido[9]. En algún sentido, podríamos definir a la razón dialéctica como aquel proceso que, partiendo, desde luego, de categorías corpóreas arcaicas, y necesitando también regresar incesantemente a ellas (porque nuestras reglas, aparatos de medida, libros, etc., siguen siendo sólidos para ser *manipulables*), sin embargo, pasa necesariamente por "estaciones", puestas como reales, que no son sólidas. Y este desarrollo interno —empujado por las propias relaciones intercorpóreas— de la conducta racional equivale a un rompimiento de la "armadura sólida", mediante la cual la razón dialéctica inicia un "bucle" *(loop)* que se resuelve otra vez, es cierto, en la corporeidad. Semejante rompimiento es un proceso que tiene ya lugar en épocas muy lejanas, anteriores a la constitución de la conciencia moderna, que no hace sino reforzar y ampliar prodigiosamente ese "bucle", y se mueve por dos pistas esencialmente diversas (que, en su momento, identificaremos como "Primer Género" —M_1— y "Tercer Género" —M_3— de Materialidad):

A) Ante todo, el rompimiento de la armadura sólida tiene lugar en el proceso mismo de interacción de los cuerpos a nivel corpóreo. Los dos niveles en los que este proceso se ha producido han sido precisamente los siguientes: el nivel termodinámico y el nivel físico-químico.

El nivel termodinámico ha sido, cronológicamente, el primero: a él pertenece, propiamente, el descubrimiento del estado gaseoso, como estado estrictamente material (los gases tienen "masa", y esto ya lo sabían los filósofos presocráticos), pero que, de algún modo, es incorpóreo (invisible, p. ej.). Todo este proceso de ampliación del ámbito de la materia física más allá del estado sólido ha sido el argumento del desarrollo

[9] "Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé": *L'Évolution créatrice*, París, Alcan, 17.ª ed., 1914, Cap. II, págs. 166-67.

de la ciencia natural, desde sus comienzos hasta, prácticamente, el principio de nuestro siglo. Porque todavía a finales del siglo pasado —días antes del descubrimiento de la radiación, del descubrimiento del electrón o del protón— podía sostenerse una especie de corporeísmo metafísico, es decir, una suerte de concepción general basada en el privilegio del estado sólido, solamente que relegado a unos "corpúsculos" ya intrínsecamente invisibles, pero corpóreos al fin y al cabo, que eran los átomos.

Ahora bien: la significación filosófica que cabe atribuir, en esta perspectiva, al prodigioso desarrollo de la física nuclear sería la siguiente: la física nuclear reitera, respecto de este corporeísmo (corpuscularismo) refinado, el mismo proceso de rompimiento dialéctico que la ciencia natural clásica ejerció respecto del corporeísmo vulgar, neolítico. Es cierto que, así como el primer rompimiento representó una vía al espiritualismo (que no era, como se ha dicho, sino la "preferencia por el estado gaseoso"), porque esa realidad incorpórea parecía, cada vez más, intercalada como una fase necesaria en las transformaciones de unos cuerpos en otros cuerpos, también el "segundo rompimiento" fue saludado por muchos como el anuncio de un nuevo espiritualismo, y llegó a hablarse de la "libertad" de los electrones para saltar de una órbita a otra de un átomo de Bohr, dado que la frecuencia ν de la radiación, que depende de la energía de "E_1" y "E_2", está determinada por la aceleración del electrón en el instante en que abandona la órbita: "$E_1 - E_2 = h \cdot \nu$". Sin embargo, lo que llamamos "segundo rompimiento" en modo alguno nos pone en presencia de alguna realidad inmaterial. El campo gravitatorio o electromagnético es enteramente material —es una magnitud que varía por gradientes impensables en una realidad no material—, y como el mismo Einstein decía, lo que impresiona a nuestros sentidos como materia corpórea es una gran concentración de energía en un espacio relativamente limitado: materia corpórea y energía son determinaciones del campo físico, sin que esta tesis favorezca en absoluto el energetismo, puesto que tan "real" es el estado corpóreo como el estado de energía incorpórea. Si el "primer rompimiento" desembocó en el estado gaseoso, es decir, en las moléculas, el "segundo rompimiento" nos puso solamente en presencia del "estado de plasma", en

donde los núcleos y electrones están libres. Los físicos nucleares, en suma, nos ponen en presencia de un mundo material cada vez más sutil, pero cuyos habitantes están sometidos a las leyes de la Física, porque solamente pueden ser determinados como fases de un proceso que, partiendo de estados corpóreos sólidos (mineral de uranio, acelerador de partículas, etc.), vuelven otra vez, tras un ciclo de transformación, a veces catastrófico, a determinarse en estados corpóreos (desde Hiroshima hasta los rastros que una "partícula extraña" —un hiperón, un mesón *K*— deja, cuando choca con un protón o con un electrón, sobre una emulsión fotográfica). Ahora bien, a pesar de su nombre —"partículas fundamentales"—, que conserva la marca de las categorías corpuscularistas, alcanzadas en el "primer rompimiento" (los átomos), parece imposible atenerse hoy a una representación corpuscularista de las partículas fundamentales, como si fuesen elementos imperecederos, aunque subatómicos, del mundo físico. El carácter de "fundamentales" no les viene a las partículas de su naturaleza de substancias inmóviles: un pión desaparece, transformándose en dos fotones, en $1/10^{-15}$ de segundo. Ni siquiera un electrón mantiene la condición de "substancia estable" que al principio se le confirió: cuando un positrón choca con el electrón, se esfuman ambos en radiaciones gamma. La imagen que parece ofrecernos la Física de las partículas no se parece en nada a un universo constituido por entidades fijas, por mínimas que sean, sino más bien la de una pluralidad en incesante agitación, donde ni la misma singularidad corpórea tiene ya sentido (estadística de Bose-Einstein: el principio de los indiscernibles de Leibniz aparece ahora como principio de Pauli), y en donde las partículas son fundamentales, no ya por ser los "fundamentos" sobre los que la realidad física se apoya —esas partículas ni siquiera *están,* ya que se producen en un medio heterogéneo de energía interactiva—, sino por constituir los "nudos" que se hacen y se deshacen, en la intersección de entidades en perpetuo proceso, pero que forman entre sí una red, un sistema, cuyos elementos son más bien entidades del tipo "homeomerías" ("todo está en todo"; cada partícula elemental contiene, virtualmente, a todas las demás) que de tipo "átomos". Se diría que estas entidades de la Física nuclear constituyen más bien totalidades metafinitas,

que finitas o infinitas [10]. Ciertamente, si definimos la materia por la noción "partes extra partes", una estructura metafinita viene a representar la negación de esa exterioridad (homeomería). De hecho, multitud de conceptos espiritualistas están construidos por medio de conceptos metafinitos. Pero, evidentemente, las estructuras metafinitas, si bien rectifican dialécticamente la exterioridad corpórea de las partes, la suponen, y nos remiten a pluralidades más abstractas (una estructura metafinita pura es absurda porque conduciría a la unidad de simplicidad, es decir, al concepto académico de "espíritu"). Las homeomerías rectifican dialécticamente, por tanto, la idea de Materia, como totalidad compuesta de "partes extra partes" corpóreas, pero nos introducen precisamente en otro tipo de pluralidades —por tanto, de materialidades— incorpóreas. La imagen de la materia que nos ofrece la física nuclear se aproxima, por tanto, a la de un conjunto de pluralidades matricialmente entretejidas, y controlables desde el plano finito corpóreo (macroscópico). Las mismas distribuciones estadísticas de Bose-Einstein se dan, tan sólo, en conceptos que rectifican las distribuciones de Maxwell, pero suponiéndolas. Lo que se mantiene es el sistema, y aún podría añadirse que la decisión de mantener el sistema —por ejemplo, las leyes de conservación de la carga eléctrica o del *spin*— es la condición para que sean determinados aquellos nudos (el neutrino fue postulado con el objeto de mantener el postulado de conservación del *spin* en la transformación de un neutrón en un protón y un electrón). De la misma manera que, para mantener el postulado de conservación de la densidad media del megacosmos, se introdujo la tesis de la "creación de la materia" [11].

B) La otra "pista" a lo largo de la cual se mueve la razón dialéctica, que remonta la corporeidad, partiendo de ella, es de naturaleza bien distinta. Diríamos que en lugar de ser física o química, es *geométrica* (M_3), y por ello ha podido ser ampliamente transitada desde los tiempos de Platón. Dado un universo sembrado de cuerpos (astros, células, moléculas), es

[10] G. Bueno: "Estructuras metafinitas", Madrid, *Revista de Filosofía* del C.S.I.C., números 53-54.

[11] H. Bondi: *Cosmology,* Cambridge, 1960 (2.ª ed.), pág. 143.

necesario también reconocer las relaciones de distancia entre ellos. Pero las *distancias* entre los cuerpos no son corpóreas —la distancia entre los astros no es un rosario de astros; la distancia entre las células no es una cadena de células; la distancia entre las moléculas no es una molécula—, sin que por ello pueda en ningún momento afirmarse que sean "inmateriales". Esas distancias (que fueron llamadas "vacío" por los atomistas antiguos), cuya realidad es tan efectiva, por lo menos, como la que puede serle atribuida a los propios cuerpos (es decir: no es posible defender la opinión de la *idealidad* de esas distancias si, al mismo tiempo, no se defiende la "idealidad" de los cuerpos distanciados), son plenamente materiales, aunque sean incorpóreas [12].

En resolución, el materialismo filosófico del que se habla en este ensayo no puede reducirse a la condición de un concepto científico, aunque no por ello es menos racional: reclama, precisamente, la racionalidad filosófica. La circunstancia de que, con la rúbrica de "materialismo", sean defendidas hoy

[12] Este argumento sólo cobra sentido en el contexto del análisis ontológico del "vacío". "Vacío" es, sin duda, un concepto categorial —pero tal que la propia categoría queda aquí atravesada, mediada por Ideas ontológicas tales como Realidad / Apariencia, Ser / No-Ser. A) Desde la perspectiva del continuismo (*res extensa* de Descartes, *éter* de Thomson, con los átomos-vórtices, etc.), el vacío debe ser explicado recurriendo a la Idea de *apariencia.* Pero es en la "apariencia" donde se configuran las distancias y otras muchas cosas. "La *materia* es el lugar donde la concentración de energía es muy grande y el *campo* en donde la concentración de energía es pequeña" (Einstein-Infeld: *La Física, aventura del pensamiento,* trad. esp., Ed. Losada, 1945, pág. 291). B) Desde la perspectiva del discontinuismo, el vacío es un concepto que incluye la Idea ontológica del No-Ser de la corporeidad ($\rho=0$, de De Sitter). *a*) O bien en cuanto un no-ser (μὴ ὄν) independiente de los corpúsculos "anterior" a ellos —o, por lo menos, a sus movimientos (Demócrito). Es preciso tener en cuenta el hecho de que este espacio vacío que ahora es el no-ser llegará a transformarse en la manifestación misma del Ser divino, en la virtualidad misma (infinita, indestructible, inmóvil) de Dios creador, como sostuvo Clarke (A. Koyré: *Du Monde clos à l'Univers infini,* París, P.U.F., 1967, 1962. Sobre todo, cap. XI). *b*) O bien en cuanto es un no-ser "posterior" a la materia corpórea, el punto (agujero cósmico) en el cual ésta se aniquila o "desmaterializa" al neutralizarse los valores de las magnitudes de procesos opuestos asociados al Eter (O. Lodge: *The Ether of Space,* New-York, Harper, 1909, pág. 143), a la manera como se anula el campo gravitatorio de un anillo (o de una esfera) en el punto central. *c*) O bien un no-ser "simultáneo" al ser material-positivo, la nada, como idéntica a la unidad del ser material (Hegel, *Ciencia de la Lógica,* Libro I, cap. 3, B, *b*).

día muchas concepciones que se reducen al más pobre y grosero materialismo mitológico —que viene a ser, de hecho, el único contenido metacientífico de quienes se autodenominan incluso "materialistas dialécticos"— es la que confiere, me parece, urgencia, a la presentación de un concepto más crítico de materialismo, a la presentación de la Idea de un materialismo filosófico.

CAPITULO I

MATERIALISMO "MUNDANO" Y MATERIALISMO "ACADEMICO"

1. La oposición "mundano/académico"

"Mundano" se opone a "académico". Kant distinguió una filosofía "mundana" y una "académica". La exposición de Kant se mueve, precisamente, en la atmósfera de la Ilustración, y de esa atmósfera extrae su vigor siempre actual. La oposición medieval entre la sabiduría del pueblo —la "fe popular", la "voz de Dios"— y la sabiduría de los sacerdotes (la ciencia teológica) ha recuperado ahora su sentido secular. Kant desarrolla su distinción en términos muy abstractos, y, naturalmente, inconsciente de su significación respecto a las coordenadas del materialismo histórico. Sin embargo, la potencia de la distinción kantiana es tal que contiene virtualmente estas coordenadas. Porque Kant concibe al filósofo mundano como el "legislador de la razón" (por oposición al filósofo académico, que sería el "artista de la razón", de la misma manera que el teólogo era el "artista de la fe").

Pero ¿quién legisla a la razón? Su desarrollo humano histórico, la Humanidad misma —dirá la Ilustración, y Kant con ella. El pueblo, el *Volksgeist,* las masas, la clase social, el "hombre de la calle", la "gente", precisarán, en los siglos siguientes, diferentes doctrinas idealistas o materialistas. Pero lo esencial al concepto de "filosofía mundana" no es ya sólo

la discusión del lugar dónde se encuentra el poder legislativo de la razón, cuanto la idea de que *existe* ese poder legislativo. Por tanto, que la "razón" —y en particular la razón filosófica— no funciona en un vacío intemporal, sino que brota del propio *material* social, "mundano", históricamente dado. Esta es la tesis central, en realidad, del materialismo histórico: "la conciencia humana está determinada por el ser social del hombre". Y esta tesis es la que está virtualmente contenida en el concepto kantiano de "filosofía mundana" [13].

¿Qué es, entonces, la Academia? Desde el supuesto de la realidad de una filosofía mundana, como soporte del poder legislativo de la razón, es evidente que la Filosofía y, en general, la sabiduría académica, en modo alguno puede reclamar el monopolio del saber, el privilegio característico de un colegio sacerdotal, autojustificado precisamente como el canal único a través del cual la Revelación se produce, o al menos se administra. La Idea de una "filosofía mundana" tiene como efecto principal corregir las tendencias de la Academia a acogerse a esa autoconcepción que podríamos llamar "cátara" o

[13] Kant, sin perjuicio de su doctrina del Noúmeno, es el clásico que ha ofrecido un concepto racionalista de "filosofía mundana", el concepto de la Ilustración, sin la menor concesión a las "fuentes irracionales" del conocimiento, aunque estableciendo "desde dentro" el tema de los límites del racionalismo dogmático —precisamente, entre otros recursos, por medio del concepto de "filosofía mundana", en conexión con el concepto baconiano de los *idola theatri*. La esencia del concepto kantiano de "filosofía mundana" es la regresión, a partir del concepto explícito de "Filosofía académica", a otros estratos, no ya de la realidad metafísica, sino de la realidad antropológica, que confiere un "espesor" a lo que, de otro modo, quedaría reducido a la condición de "representación" de la realidad metafísica. Las Ideas académicas son así referidas a la realidad práctica de la conciencia política, tecnológica, artística, etc., entendidas como el ejercicio histórico mismo de la razón. El concepto kantiano de "filosofía mundana" nos preserva de los componentes irracionalistas de otros conceptos destinados a servicios análogos, como puedan serlo el concepto de *Vida* de Dilthey ("las concepciones del mundo brotan de capas que yacen más profundas que la razón"), el concepto de "mentalidad prelógica" o el concepto husserliano de la *Lebenswelt* ("Die Welt als Horizont aller möglicher Urteilssubstrate", *Erfahrung und Urteil*, § 99), el mundo de la vida profunda, que se aproxima al concepto de Inconsciente de Schopenhauer. La "filosofía mundana" de Kant está más cerca del concepto de "ser social" como determinante de la conciencia, de Marx, o de la "lógica objetiva de la evolución económica" de Lenin (*Materialismo* y *Empiriocriticismo*, VI, 2), que de la "vida biológica" de Piaget, en cuanto genera la razón "coordinando acciones".

maniquea[14]. Pero, entonces, ¿qué papel asignar a la Academia? Es también puro romanticismo —tan vivo, por lo demás, en nuestros días— reducir la misión de la Academia a la administración y preservación de la "cultura popular" (la idea de la "Universidad popular" se construye, muchas veces, sobre estos componentes románticos, transformados, otras veces, en la idea de la "cultura proletaria" frente a la "cultura burguesa": es el núcleo del *Proletkult*). La Academia no se reduce a ser una mera institución administradora de un patrimonio cultural heredado: cuando se reduce a esta misión, se degrada y se anula. La Academia representa, ante todo, el mecanismo de emancipación de esas determinaciones mundanas, empíricas, mediante la disciplina crítica[15]. Y ¿cómo es posible —desde el supuesto de una sabiduría mundana como fuente universal de toda sabiduría— atribuir semejante misión a la Academia, si a la vez nos negamos a asignarle "fuentes de Revelación" sobrenatural, supramundana? Sólo de un modo podemos entender sociológicamente cómo una institución —la Academia—, que hunde necesariamente sus raíces en la sabiduría mundana de un pueblo o de una clase social, puede, a

[14] Sin embargo, mientras en el maniqueísmo clásico los *elegidos*, aunque totalmente separados de los *débiles*, tienen como misión esencial la enseñanza entusiástica de la doctrina, su propagación ecuménica (la solemnidad del Bema tendría como contenido principal la exaltación de la "cátedra" del Apóstol —de Mani), los *cátaros* medievales habrían de terminar *(endura)* en el quietismo, tras la renunciación a un mundo que está irremisiblemente dominado por las tinieblas. (Henri Charles Puech: *Maniqueísmo,* trad. esp., Madrid, I.E.P., 1957, pág. 67.) Son dos versiones arquetípicas del gnosticismo, cuya persistencia formal podemos constatar en las situaciones más diversas. Diríamos, por ejemplo, que los "Viejos hegelianos" se aproximan más al "gnosticismo cátaro", mientras que los "Jóvenes hegelianos", y sobre todo los "Maestros" positivistas de Comte (*Oeuvres,* tomo X, "Avenir humain", cap. IV, pág. 253), que son "sacerdotes de la Humanidad" ("Funcionarios de la Humanidad", dirá Husserl: *Die Krisis,* etc., edición de W. Biemel, pág. 15), recuerdan más de cerca al gnosticismo maniqueo. Comp. el libro de D. McLellan: *The Young hegelians and Karl Marx,* Macmillan, 1969, pág. 22: "The Young Hegelians and Politics". También, Mario Rossi: *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana,* trad. esp., Madrid, Comunicación, 1971, pág. 35 y sgts.

[15] La "emancipación" de ciertas determinaciones mundanas no significa que la acción académica no esté sometida a otras determinaciones, incluyendo su propia determinación como grupo o institución, su propia sustantividad, como partícula del "poder espiritual" de una Sociedad.

la vez, erigirse en un órgano crítico: cuando en esa institución entran también corrientes de experiencia procedentes de otras sociedades, de otros pueblos o de otras clases sociales. Tal es la única manera posible de entender la misión revolucionaria y crítica de la Academia por respecto de la sociedad en la cual se soporta. La presencia de estas sociedades diferentes —esencialmente diferentes, puesto que son, sobre todo, sociedades fenecidas— es lo que constituye la sabiduría crítica específica de la Academia [16]. Y esta presencia tiene la forma, en general, de una disciplina científica y racional, en nuestras sociedades avanzadas.

La distinción entre "sabiduría mundana" y "sabiduría académica" resulta ser complejísima, pero muy profunda. Sabiduría "mundana" es mucho más que saber "precientífico", saber "vulgar" —un poco lo que en los escolásticos podía ser el saber "rústico". La sabiduría mundana *no* se define sólo como un saber que *todavía* no ha alcanzado su estatuto científico riguroso. Ante todo, porque una gran porción de los contenidos del saber mundano proceden de la ciencia académica (en nuestros días, las ideas de "átomo" o de "complejo" pertenecen a la "cultura general"), y, sobre todo, porque es en esta sabiduría mundana donde se elaboran (se "legislan")

[16] Si la "filosofía clásica alemana" —una filosofía genuinamente académica— no es meramente el reflejo superestructural de la burguesía alemana "aplastada en Westfalia", es debido, entre otras razones, a que esta filosofía no solamente está implantada en una clase social, sino en una tradición histórica (Wolf, Leibniz, Suárez, ... Platón). Sólo por ello podría ya decirse que la Filosofía clásica alemana no está *confinada* a una época o a una clase social —sin que por ello podamos ignorar los abundantes componentes ideológicos, como, pongamos por caso, la deducción hegeliana del Príncipe a partir del concepto de Razón Universal. Por no estar confinados a una época o clase social, los grandes sistemas filosóficos respiran en una atmósfera transhistórica, hasta el punto de que en ellos podemos ver prefiguradas, muchas veces, formaciones sociales que, en cierto modo, son *reflejo* suyo, y no recíprocamente. (La Monadología de Leibniz anticipa la estructura económica codificada por Adam Smith.) Esta perspectiva puede ser aplicada a otras regiones de la "superestructura": el *Lazarillo,* más que un reflejo de la sociedad española de 1550, sería una "especie de presentimiento angustiado" de una próxima revolución social (Charles Aubrun en el colectivo *Literatura y Sociedad,* ed. Martínez Roca, 1969, pág. 148). No se trata, en cualquier caso, de "justificar" los grandes sistemas filosóficos por su capacidad "futurológica", en el sentido de Kahn o Vasiliev. No son esenciales estos sistemas —diríamos— porque prefiguran el futuro, sino que lo prefiguran porque se mueven en lo esencial.

las grandes ideas objetivas que nutrirán la vida de la propia Academia. Sabiduría "mundana" es, esencialmente, un cierto nivel de la conciencia, que selecciona y ordena los contenidos en contextos característicos, según criterios objetivos, inconscientes o conscientes, dictados por las presiones inmediatas del "comercio" entre los hombres. La sabiduría "mundana" no es caótica, en modo alguno, no es un simple *bricolage,* más que desde la *apariencia* de la Academia. Lo esencial de la Academia es que organiza el saber según unos criterios de disciplina abstracta, que debe precisamente perderse cuando sus diferentes contenidos entran en contexto práctico, unos con otros, en la vida "mundana". El piloto de pruebas no suele ser ninguno de los ingenieros que diseña el avión. Para apretar el acelerador del coche y conducir bien no es necesario conocer las leyes de la termodinámica. El famoso concepto tecnológico de la *black box* funciona, precisamente, en este contexto. Porque no se trata de *lamentar* sólo que la mayoría de los aparatos que manipulamos en nuestra sociedad tecnológica sean "cajas negras", sino de aceptar que puedan serlo, e incluso, en ocasiones, que necesitan serlo, si se quiere que funcionen. Es muy posible que quien pretendiese adquirir la técnica de la programación comenzando por la lógica, la fisiología, la electrónica..., no tuviese tiempo de aprender el manejo del "Fortran". Es característica de la organización mundana de la conciencia la constante propensión a perder por estructura la disciplina abstracta especializada (a "salir" de los "cierres categoriales"), a alejarse del rigor científico, alcanzando con ello, por lo menos, nuevas conexiones y exigencias, recuperando contenidos acientíficos, e incluso mitológicos, dado que las propias conexiones interdisciplinarias no están siempre académicamente controladas. En cierto modo, podría decirse, reinterpretando la distinción clásica entre el "mundo sensible" y el "mundo inteligible", que el saber "mundano" tiende siempre a moverse dentro del conocimiento "sensible" —una "sensibilidad" que no se reduce a los órganos de los sentidos puros (concepto académico), sino en su ejercicio social, mundano—, mientras que el saber "académico" se mantendría en el plano de los "inteligibles" (incluyendo aquí las sensaciones puras, abstractas, de las proposiciones protocolarias). Por ello, el plano sensible toma otra vez contacto con los mitos. Pero, aun acep-

tando esto, me parece una tesis ideológica —la del racionalismo progresista pequeño burgués— pasar a primer plano los componentes mitológicos del saber mundano y reducir la distinción "mundano/académico" a la distinción entre el "plano vulgar" y el "plano ilustrado". Esta distinción es central en el pensamiento de Bachelard, y es fundamento de su teoría del "corte epistemológico", que Althusser ha utilizado tan ampliamente en los problemas del marxismo. La distinción de Bachelard entre el materialismo "imaginativo", o *naïf,* y el materialismo "racional" se parece asombrosamente a la distinción "averroísta" —"cátara", "joven-hegeliana"— entre la fe *vulgar* (fe del carbonero) y la fe *teológica.* "Averroísta", porque Bachelard establece un corte entre ambas (pág. 207 de su libro), y se inclina decididamente en favor de los *teólogos.* Correspondientemente, la posición que aquí defiendo es más bien "tomista" que "averroísta": hay distinción, pero no hay corte. Hay enfrentamiento, conexión dialéctica, pero también hay comunidad entre los contenidos mundanos y académicos. No se puede decir que el saber mundano sea "nocturno", y el "académico", "diurno", porque a veces ocurre lo contrario.

La sabiduría mundana tiene, en todo caso, un aspecto positivo —"legisladora de la razón"—, pero también un aspecto negativo —"oscurecimiento o eclipse" de conexiones objetivas, "caja negra", proceso de alejamiento (una forma de alienación) de los mismos contenidos que le dieron origen. Y la sabiduría académica tiene también un aspecto positivo —rigor científico, disciplina crítica— y un aspecto negativo —p. ej., especialización, alejamiento de la realidad, riesgo efectivo de extravío en cuestiones inútiles o insignificantes (en ninguna parte está establecido que todas las ciencias colaboren teleológicamente al conocimiento de la Verdad). El complejo entretejimiento de todos estos aspectos, su neutralización, su reforzamiento, es lo que confiere a la distinción entre el saber mundano y el académico esa importancia, que crece a medida que va espesando el caudal de nuestra sabiduría mundana y el caudal de nuestra sabiduría académica.

¿Es posible establecer un criterio funcional de separación entre la sabiduría mundana y la académica, o bien la distinción debe ser relativizada a las diferentes épocas, sociedades (lo que es académico en unos grupos sociales pasa a ser mun-

dano en otros, o viceversa...)? Ensayaremos aquí, como criterio objetivo de delimitación, el siguiente: la sabiduría mundana tendría como núcleo originario aquellas categorías que reducen los conocimientos a la escala de los "cuerpos operables", a la escala en que lo real se manifiesta como "sólido o líquido" principalmente, en tanto que estos cuerpos son directamente controlables por otros cuerpos, los cuerpos humanos, en cuanto, a su vez, se interrelacionan en la práctica social. Acaso no sea otro el contenido del concepto de "humanismo". El ámbito de la sabiduría mundana sería, según esto, lo inteligible operatoriamente, a escala de los cuerpos humanos (por ejemplo, el razonamiento jurídico, el derecho procesal, con las pruebas de identificación del autor de un homicidio: que comportan los postulados de unilocación, la fiabilidad en los testigos, etc.). Se trata de un campo cerrado, no innato, puesto que debe ser aprendido, pero dentro de esa escala. Las leyes de la palanca se aprenden anteriormente a la microfísica y a la fisiología: cuando a un homínida del Paleolítico se le abría una herida, saber que debía ser taponada para contener la hemorragia era una exigencia anterior a la Bioquímica. El saber académico, en cambio, rompe por su parte estas configuraciones a la "escala corpórea humana", para ofrecer planos abstractos, a través de los cuales el propio control de los cuerpos puede ser infinitamente más eficaz. En líneas generales, podríamos afirmar que las configuraciones mundanas son, respecto de las académicas, "apariencias": un mundo de apariencias *reales,* con la realidad característica de los "rostros" que se forman al enfrentarse unos hombres con otros, y que ocultan los músculos, las venas, los procesos bioquímicos, cubiertos por la piel (tan *real,* o más, es la descripción de los hombres, contemplados como conjuntos de células que se organizan en torno los árboles de sus aortas, como la descripción de unos hombres, ofrecida por una novela). Si aplicamos *grosso modo* este criterio a la tecnología, diríamos que es "mundana" toda la tecnología de palancas, ataduras, anteriores al descubrimiento de la energía eléctrica; la tecnología derivada de tal descubrimiento, por arraigada que esté en nuestro mundo, constituye el desbordamiento interno de la propia escala "mundana", y es un ejemplo típico de sabiduría que debe ser recibida en la Academia.

2. Si la distinción entre Sabiduría Mundana-Sabiduría Académica se extiende a la ciencia, al arte, a la religión, tanto como a la filosofía, también es verdad que es en relación con la sabiduría filosófica cuando la distinción alcanza su significación crítica más intensa. Si la sabiduría filosófica quiere ser esa sabiduría global, crítica, en la cual las diferentes categorías inscriben su articulación, ¿cómo puede ser académica? ¿No es precisamente al nivel de la conciencia mundana práctica donde esta unidad puede alcanzarse? La sabiduría filosófica será, según esto, la misma sabiduría popular, el mismo sentido común del pueblo, o, en su caso, la sabiduría del proletariado [17]. En particular, el materialismo filosófico tan sólo podría realizarse en el contexto de una conciencia mundana práctica, política, porque —así se sobreentenderá el lema marxista— los filósofos (académicos) tan sólo han querido definir el mundo, pero de lo que se trata es de cambiarlo. Pero, por otro lado, si la sabiduría mundana comprende los aspectos negativos que le hemos atribuido, ¿cómo podría alimentar en su seno un materialismo verdaderamente filosófico y crítico?

La distinción entre un materialismo mundano y un materialismo académico parece, por tanto, que no puede tener un sentido filosófico —a lo sumo, un sentido puramente sociológico. Porque el materialismo filosófico no puede tolerar "cajas negras" —como parece obligado a toda sabiduría mundana, según ha sido analizada.

Sin embargo, también a la conciencia filosófica mundana alcanzan los efectos de la oposición entre el plano académico y el plano mundano de la conciencia, y es así como se cumple la más profunda ruptura dialéctica consustancial a la filosofía. Filosofía mundana y académica no son dos planos independientes, sino dialécticamente articulados, y el episodio académico de la filosofía es, siempre, una experiencia necesaria que aparece transcurriendo *in medias res* en el curso de la misma experiencia mundana.

El materialismo mundano no es, por tanto, en modo alguno, sinónimo de materialismo vulgar o pre-científico. Pueden entrar en su composición importantes trozos del materialismo

[17] Z. M. Protasenko: "Partisanship ('Partinost') in Philosophy and political Parties", en *Vestnik Leningradskogo universiteta,* 1969, número 11. Trad. en *Soviet Studies in Philosophy,* vol. IX, núm. 2, Otoño, 1970, especialmente pág. 135.

académico. Pero la silueta del materialismo mundano, en una sociedad determinada, se configura por la efectiva conjunción de los mil estímulos que convergen en la vida real, y que corrigen un aspecto, reducen otro y distorsionan un tercero. Precisamente en estas selecciones, aclaraciones o esclarecimientos, a través de las cuales cobran un significado, muchas veces inesperado, los contenidos, consiste el proceso de la conciencia social. El Materialismo como doctrina oficial del Estado soviético, por ejemplo, no es, meramente, una interpretación, más o menos ortodoxa, de un sistema, sino una *mundanización* de un conjunto muy fértil de ideas abstractas en el contexto político, económico e ideológico de la Unión Soviética.

Si el materialismo mundano es, esencialmente, un materialismo ejercido, en el que las ideas van limándose mutuamente por encima de las voluntades individuales, es evidente que la tarea abierta por nuestras hipótesis es, ante todo, una tarea científico-positiva, a saber: la auscultación sociológica, la administración y análisis de encuestas propio de la sociología positiva del conocimiento, orientadas a establecer la estructura de la conciencia mundana materialista de una sociedad determinada. Los resultados de estos análisis serán, en todo momento, material indispensable para la ulterior consideración filosófico-académica del materialismo. Pero, en modo alguno, esto significa que la perspectiva filosófica pueda considerarse sustituida por el análisis sociológico, en el sentido del "sociologismo". Sin duda, estos análisis empíricos tienen también un interés práctico análogo al de la meteorología —sobre sus resultados pueden fundarse predicciones estadísticas, de utilidad para los gobernantes, para los ministros del culto, y hasta para los editores y otros fabricantes de símbolos. Un interés que, formalmente, no es filosófico. Pero aquí no se trata tanto de encarecer la necesidad que la sociología tiene de reflexión filosófica cuanto de subrayar la necesidad que la reflexión filosófica tiene de un material empírico, filosóficamente elaborado.

Los numerosos sondeos de opiniones acerca de temas religiosos, espirituales, filosóficos, arrojan abundantes indicaciones indirectas sobre el materialismo "mundano" de una clase social, o de un grupo social determinado. Sería necesario instituir análisis directamente orientados a obtener informaciones sobre la conciencia materialista —de acuerdo con lo que se

ha dicho antes, p. ej., sobre la oposición "sólidos/gases" (para el sociólogo, estos análisis, por lo demás, aunque sean filosóficos por su tema e inspiración, son tan *positivos* y *neutros* como los rutinarios sondeos sobre las preferencias electorales, o sobre los colores del cuarto de baño). Interesa filosóficamente determinar los diferentes sistemas materialistas, coexistentes o en lucha en una sociedad dada. La tabla de rúbricas a analizar habrá de ser suministrada por la filosofía académica: no se trata, por ejemplo, simplemente de registrar lo que hay, sino también lo que no hay. Constatemos el estado del "mercado de valores" de la ideología materialista explícita: qué porcentaje declaran al materialismo "de mal gusto" ("materia" es "pus", en castellano), o lo asocian al egoísmo, o lo proscriben legalmente; qué composición social tienen esos porcentajes; qué porcentajes exhiben su materialismo con orgullo racionalista, asociándolo a un proceso de liberación de las supersticiones; qué porcentajes mantienen una actitud neutra, incluso entre quienes se declaran marxistas, bien sea porque consideran al materialismo como un componente metafísico del marxismo —según Mondolfo o Fromm, el marxismo ni siquiera es materialista—, o bien lo declaran puramente accidental o metodológico.

El materialismo académico está constituido, esencialmente, sobre la posibilidad de desconexión de la Idea de Materia de los contextos mundanos a los cuales, sin embargo, va asociada, así como la posibilidad de conexiones ideales con otros contextos que acaso carecen de interés mundano inmediato. Acaso la desconexión *principal* que el materialismo académico realiza, al constituirse en una forma típica de racionalidad, es la desconexión del concepto de conciencia o Ego (*E*) de la misma realidad psicológica individual, para pensarla como Idea universal. Esta desconexión equivale a la transformación del símbolo "*E*" de constante en variable: una variable muy peculiar, puesto que sólo es tal desde cada *mención* como constante. La desconexión o, si se prefiere, la transformación del *Cogito* en una variable —esta transformación está determinada, en gran parte, por las condiciones sociales de la propia Academia— nos depara el peculiar *distanciamiento* desde el cual podemos afirmar, p. ej., que los diferentes Egos se relacionan entre sí por la mediación de la Materia.

CAPITULO II

DISTINCION ENTRE "MATERIALISMO" EN SENTIDO ONTOLOGICO-GENERAL Y "MATERIALISMO" EN SENTIDO ONTOLOGICO-ESPECIAL

1. Mi principal "descubrimiento" —si se me permite hablar así— en este Ensayo es la distinción de los dos planos, esencialmente diferentes —aunque con un entretejimiento muy preciso y complejo—, en los cuales se configuran "por encima de nuestra voluntad" las ideas de "materialismo" y sus opuestas, a saber: el plano de la Ontología general y el plano de la Ontología especial (véase el Ensayo II).

El esquema de mi construcción es el siguiente: "materialismo", en Ontología general, es, ante todo, el resultado de una metodología crítica: *la crítica a la tesis de la unicidad del ser* ("unicidad", no ya tanto en el sentido sustancial —unicidad de la sustancia—, sino, sobre todo, unidad del Ser, unidad del orden, de la armonía constitutiva del Cosmos). Esta unidad de la concatenación universal constituye la Idea del Cosmos, del Mundo —y, dentro de ella, es un caso particular la tesis de la unidad de la sustancia. La polémica de los teólogos cristianos, p. ej., contra el monismo naturalista de la substancia, será aquí considerada como una polémica sostenida en el ámbito mismo del monismo: el monismo del orden, de la unidad de la Providencia, frente al monismo reduccionista de la substancia física. La Idea ontológico-general de Materia la entenderemos, sobre todo, como la Idea de la pluralidad

indeterminada, infinita, en la que "no todo está vinculado con todo". Pero esto es tanto como la negación de un orden o armonía universal. "Materialismo", en el sentido ontológico-general, es, por tanto, una posición solidaria de la Idea crítica de *symploké.* Por consiguiente, como posición genuina, disyuntiva del materialismo ontológico-general, consideramos el monismo en el sentido amplio señalado. Con esta terminología, por lo demás, no hago sino seguir una tradición muy antigua, arraigada profundamente en España, desde la Escuela de los Traductores de Toledo: "unitas enim est quae unit omnia, et retinet omnia, diffusa in omnibus, quae sunt". "Materia enim contraria est unitati, eo quod materia per se diffluit, et de natura sua habet multiplicari, dividi et spargi; unitas vero retinet, unit et colligit" (Domingo Gundisalvo: *De unitate et uno,* 28-33 de la ed. del P. Alonso).

Desde la perspectiva de un concepto de materialismo como el que se esboza en la anterior definición, resultan ser variedades del monismo filosófico no sólo, por supuesto, el monismo de la substancia, sino también el trialismo de las substancias de Aristóteles —en tanto las tres se ordenan en la unidad del cosmos, en el cual el Acto Puro es causa eficiente y causa final, o el dualismo de la ontoteología cristiana, en tanto la Providencia anuda a los entes finitos en una unidad, o el pluralismo infinito leibniziano, por su tesis de la armonía preestablecida, o el inmanentismo espiritualista de Hegel.

Si el monismo filosófico es el resultado de la más grande hipostatización de la Idea de unidad —*sic omnia unitatem appetunt,* dice Gundisalvo— y llamamos "metafísico" a todo pensamiento que hipostatiza cualquier idea, el monismo filosófico podrá ser considerado como el contenido por antonomasia del concepto de "metafísica"[18]. Como trataré de demos-

[18] Bradley puede servirnos de autoridad: "We may agree, perhaps, to understand by metaphysics an attempt to know reality as against mere appearance, or the study of first principles or ultimate truths, or again the effort to comprehend the universe, not simply piecemal or by fragmentes, but somehow as a whole" (*Appearance and Reality,* 1893, Ninth Impression, Oxford, University Press, 1969, pág. 1). La fórmula de Bradley podría interpretarse, en una perspectiva dialéctica, como designando el término *a quo* de un proceso cuyo término *ad quem* fuese la negación del universo como totalidad. Por ello, el término "Metafísica" lo reservaremos principalmente para designar al monismo (en el que se produce la "sustancialización" del "Todo", y muy especialmente para designar a la "Ontoteología" (ver nota si-

trar, el monismo metafísico se edifica siempre sobre el prototipo de la unidad ontológica real del mundo, y, en consecuencia, debe siempre —incluso en las versiones antiespiritualistas, materialistas (que lo serán en el plano ontológico-especial)— considerarse impulsado por un espiritualismo implícito, en la medida en que la unidad del Mundo es solidaria de la conciencia, núcleo siempre de la noción de "espíritu". En este sentido, puede también afirmarse que la disyuntiva implícita en el materialismo general es, no sólo el monismo, ni, más precisamente, el "mundanismo", sino el propio espiritualismo. Sin duda, cabe imaginar sistemas espiritualistas no monistas, sino pluralistas. Cabe representarse un universo constituido íntegramente por substancias espirituales solitarias, en número infinito, independientes unas de otras. Semejante sistema —de gran interés como caso límite, en el que podrían explorarse importantes relaciones, y que podría alcanzar una gran fuerza plástica, si un escritor de la raza de Borges se interesase por él— no podría ser considerado como filosófico, porque es contra sentido. ¿Qué podría significar un enjambre infinito de espíritus, cuyos respectivos seres consistieran en pensar eternamente en su propia existencia? Para un aristotélico, la contradicción es clara, porque el Acto Puro im-

guiente). La definición escolástica de "Metafísica" como "ciencia del ser en cuanto ser" es puramente intencional, y no efectiva, no ya en un sentido epistemológico (para quienes recusan una "ciencia del ser"), sino en un sentido gnoseológico-filológico: los Tratados de Metafísica, desde Aristóteles a Strawson, sólo dedican al "Ser" algunos capítulos. En rigor, son colecciones de monografías sobre Ideas —y la unidad de estas monografías es problemática, en principio puramente negativa, como lo fue el propio nombre atribuido a Andrónico de Rodas (Suárez, Disp. I, secc. III, 2). Sin embargo, para evitar connotaciones críticas ligadas a la palabra "Metafísica" preferimos utilizar el término "Ontología" como término denominativo, por de pronto, de estas colecciones de monografías que se contienen en la *Ontología* de Wolff sobre los Todos y las Partes, o el Infinito (reimpresión por Olms, 1962), en la *Ontología* de Hartmann (trad. esp. en el F.C.E.), pero también en la *Metaphysik als strenge Wissenschaft* de Scholz (reimpresión, Darmstadt, 1965), en tanto contiene análisis de la Idea de Identidad, o los análisis de Strawson (*Individuals. An Essay in descriptive Metaphysics,* London, reprint, 1969). En este libro utilizamos el siguiente criterio (con respecto a la cuestión de la *unidad* de estos "análisis monográficos"): *Ontología* reúne a todos aquellos tratados sobre Ideas que tiene como referencia el *Mundo,* en cuanto constituido por la *symploké* de los tres géneros de materialidad (M_1, M_3, M_2) —*symploké* que nos remite a la Materia, en general (M), como espacio de la Ontología general.

plica la unicidad: un universo constituido por infinitos Actos Puros es algo así como una circunferencia con infinitos centros. Para quien no es aristotélico, es contra sentido, porque "espíritu" es "conciencia", y "conciencia" es relación originariamente no-reflexiva, presencia ante las demás y, por tanto, negación del estado solitario; con lo cual, nuestro universo de infinitos espíritus independientes aparecería inmediatamente transformado en un *pleroma* en el que cada componente se definiría por su referencia a los demás —por tanto, en una realidad monística, en el reino místico de las almas. Es en este sentido en el que sostengo la tesis de la íntima conexión entre el espiritualismo y el monismo. Lo que, en Ontología especial, es espiritualismo, resuena en Ontología general como monismo del orden, o de la sustancia[19].

Pero el materialismo es también una doctrina ontológico-especial: la doctrina de los Tres Géneros de Materialidad, como dimensiones de la entidad tridimensional del Mundo. En

[19] El núcleo de la "Ontoteología" —que envuelve la "Cosmoteología"— es la identificación del *Ser* con el *Pensar* (el *Ipsum esse* es el *Ipsum intelligere*), es decir, en términos hegelianos, de la *Sustancia* con el *Sujeto*. Este ser es Dios, y, por tanto, Dios (de la Ontoteología) pasa a ser no un contenido de la Ontología especial, sino de la Ontología general ("Ser" se predica de los entes por analogía de atribución, y el Primer Analogado es Dios). Dios no es un "ente entre los entes", sino el "ser por esencia", o el lugar en donde el Ser se constituye (el *Da-sein* de la Ontología fundamental de Heidegger, el "enser", como algunos traducen). Lo que, desde un punto de vista materialista, es verdaderamente significativo no es tanto que el *Da-sein* se sitúe en los cielos (tradición cristiana, Santo Tomás, Suárez) o en la tierra (tradición hegeliana, Heidegger), sino el que se postule un *Dasein*, un centro ontológico. Pero hay una tradición ontológica más antigua, en la que Dios pertenece al campo de la Ontología especial, de suerte que el Ser de la ontología general no es divino (ni es un centro). Es la tradición platónica (el *Demiurgo* no es el Ser) —según K. Reinhardt, es la tradición eleática, en la medida en que el ente de Parménides no es un Sujeto *(Parmenide und die Geschichte der griechischen Philosophie)*. A esta tradición me parece que debe vincularse toda concepción verdaderamente materialista, a pesar de la "izquierda aristotélica" de Bloch. Este Ser que no es Dios, esta Sustancia que no es Sujeto, se mantiene tenazmente en la tradición neoplatónica, y alcanza acaso su primera exposición sistemática en la doctrina de la Sustancia de Spinoza, en donde la Ontoteología está ya definitivamente triturada. No cabe hablar —salvo nominalmente— de *panteísmo* en la doctrina de Spinoza, ni siquiera de *panteísmo dialéctico*, como quiere J. Preposiet (*Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallimard, 1967). En la filosofía de Spinoza hay que ver la fuente de la genuina ontología materialista moderna.

este plano, el materialismo ya no se opone al monismo, sino al formalismo, de cualquier género que sea.

Los problemas verdaderamente difíciles se plantean al considerar el entretejimiento del materialismo ontológico-general y el materialismo ontológico-especial. Porque los dos planos se dan siempre intersectados en la práctica del pensamiento concreto. Su distinción es abstracta, pero irrecusable, si no se quiere ser víctima de la más completa confusión de conceptos. Cuando no aplicamos cuidadosamente esta distinción, resulta imposible, p. ej., formular rigurosamente las oposiciones entre el "idealismo objetivo" de Hegel y el "materialismo histórico", en tanto que estas oposiciones se mueven en la intersección de ambos planos. Asimismo, cuando abandonamos esta distinción, quedamos enteramente desorientados en el intento de evaluar, pongamos por caso, el alcance de los indudables componentes materialistas de Hegel, y de los no menos evidentes componentes espiritualistas —en el sentido más riguroso— de Engels, como probaré más adelante. Por el contrario, cuando utilizamos nuestra distinción, entendemos por qué puede y debe afirmarse que, al nivel en el cual Berkeley es espiritualista, Platón es, rigurosamente también, materialista, o por qué el inmanentismo de Hegel está más próximo de la trascendencia platónica que de la trascendencia de Plotino o del neoplatonismo. No se trata de insistir, una vez más, en la consideración de Platón como un "precursor del materialismo" —como tampoco en la de Engels como un depósito de residuos espiritualistas. Los componentes materialistas de Platón, o los espiritualistas de Engels, no son meras "incoherencias" —residuos confusos, expectativas oscuras— de un sistema simple, sino que son componentes efectivos, que pueden ser estimados como plenamente coherentes desde el punto de vista lógico, sin perjuicio de los valores opuestos que en cada uno de estos sistemas apreciamos.

2. "Materialismo" —como espiritualismo— se dibuja esencialmente en dos planos distintos: tal es la tesis de este Ensayo. ¿Cómo formular la naturaleza de estos dos planos *ontológicos* —es decir, no matemáticos, o físicos, o lógicos—? Me acogeré a la distinción clásica sobre la que se soporta la oposición de Wolff entre la Ontología como Metafísica general y

la Metafísica especial. Me referiré, por tanto, a los dos planos ontológicos designados, respectivamente, como "ontológico-general" y "ontológico-especial" (véase el Ensayo II).

La Ontología general y la especial se refieren, ciertamente, a lo mismo: al Ser, a *lo que hay* en general, a lo que existe o puede existir. En este Ensayo, por tanto, supuesto que "lo que hay" es lo material, la Materia, se pretende recuperar el sentido de las clásicas instituciones doctrinales, designadas como Ontología general y especial, reinterpretando las propias divisiones formales, a la luz de la reinterpretación de los nuevos contenidos. La Ontología general de Wolff se refiere al Ser; la Ontología general materialista se referirá a la Materia, en el sentido ontológico-general. La Ontología especial se constituye por la exposición de los tres tipos de Ser (Mundo, Alma, Dios). La Ontología especial del materialismo filosófico no está vacía: se constituye principalmente como exposición de la doctrina de las Tres Materialidades.

La Ontología general, como análisis filosófico de la Materia en general, no puede entenderse, ciertamente, a la manera como Wolff entendía la Ontología general: como estudio del "Ser en general" [20]. La Ontología general es esencialmente crítica porque la Materia, en general, no puede ser reducida a la condición de una suerte de concepto genérico abstracto, a una suerte de representación meramente universal y abstracta, "que no está dotada, por tanto, de existencia sensible, sino que es pura creación del pensamiento, una abstracción" (Engels). La Idea de Materia de la Ontología general no es simplemente un resumen de las cosas dotadas de existencia corpórea —incluso ampliando estas "cosas" a M_1, M_2, M_3—, "en las que prescindimos de las diferencias cualitativas, como cuando, en lugar de hablar de cerezas, peras y manzanas, hablamos de fruta" [21]. No trato de negar que la Idea de Materia, en general, no pueda ejercer estas funciones de compendio; lo que afirmo es que no puede reducirse su concepto a este ejercicio, salvo mutilar sus virtualidades críticas. Pero esto tampoco

[20] "*Ontologia* seu *Philosophia prima* est scientia entis in genere, seu quatenus ens est." *Philosophia Prima sive Ontologia,* edición de J. Ecole. Reimpresión en Georg Olms, 1962, Prolegomena, 1.

[21] *Dialectica de la Naturaleza,* pág. 519 (Tomo 20 de la edición Dietz). En la nota núm. 349 de esta edición se pone en conexión este texto de Engels con el párrafo 13 de la *Enciclopedia de las Ciencias*

autoriza a asimilar la "Materia" de la Ontología general (por respecto a los Géneros de Materialidad) con una suerte de "natura naturans" con la "materia prima sive Deus" de David de Dinant, aunque sí acaso con la sustancia de Spinoza respecto de los atributos (que corresponderían a los Géneros). La Idea de Materia, ciertamente, no procede de una representación sensible. Pero esto no equivale a conceder que proceda de una llamada "abstracción total" o "formal". Es el *resultado* de un proceso dialéctico que resumimos aquí como una confrontación, precisamente, de las Tres Materialidades ontológico-especiales, en las que se revela su *inconmensurabilidad mutua.* La Idea de Materia, en el sentido de la Ontología general, resulta ser prácticamente solidaria del proceso regresivo, a partir del Mundo, en cuanto opuesto a la conciencia crítica.

Lo que corresponde al Ser en la Ontología clásica, corresponde a la Materia en la Ontología materialista. Por consiguiente, la Idea de Materia se predicará trascendentalmente de los Géneros de Materialidad, y, por tanto, incluirá formalmente la conciencia predicativa. Designemos a esta conciencia por la letra "*E*". Es esencial constatar que "*E*" —que podemos asimilar al "Ego trascendental" de la *Crítica de la razón pura*— es una realidad, una actividad que, como tal, sólo puede darse en la intersección de los Tres Géneros de Materialidad especial. Por consiguiente, si la Idea de Materia se predica trascendentalmente, se predica de la conciencia predicativa, y, a través de ésta, de los diferentes géneros de Materialidad que "*E*" subtiende.

El materialismo, en el sentido ontológico-general, como veremos, contiene cuatro tipos de proposiciones complejas, todas ellas *valores* de una misma Idea "funcional" de Materialismo, que designaremos por "*A*", "*B*", "*C*" y "*D*". El materialismo especial se edifica sobre la doctrina de las Tres Materialidades. La función general del materialismo puede también ser pensada distributivamente, en cada uno de las Tres Materialidades: designemos a los tipos de materialismo especial así

filosóficas de Hegel: "Lo universal, tomado formalmente y puesto junto a lo particular, se convierte el mismo así en algo particular. Dicha posición de los objetos de la vida ordinaria se muestra a sí misma extraña e impropia, como si, por ejemplo, una persona pidiese fruta y rechazase las cerezas, peras, uvas, etc., porque son cerezas, peras, uvas, pero no fruta."

obtenidos por "*a*", "*b*", "*c*". Si quisiéramos distinguir la significación de los tipos generales (*A, B, C, D*) del materialismo, respecto de los tipos especiales (*a, b, c*), acaso podríamos ensayar la equiparación de los primeros al papel de valores de una función, asignando a los segundos el papel de parámetros. Objetivamente, sin embargo, las relaciones son más bien de índole matricial. Cada tipo *A, B, C* o *D* debe pensarse determinándose en *a, b* o *c*, así como cada tipo especial *a, b* o *c* debe pensarse como analizado en *A, B, C* o *D*. Estas precisiones, sobre las conexiones entre el materialismo general y el especial, no están solamente destinadas a justificar el estado de mi propia exposición (ver más adelante), sino también a dar cuenta del hecho histórico —de la historia de las ideas— de que la exposición del materialismo general hace referencia a sistemas tales como los de Fichte, Berkeley, Leibniz o Hegel, mientras que la exposición del materialismo especial hace referencia a pensamientos del nivel, p. ej., de Wiener, Piaget o Monod, y, desde luego, de Marx, que —se concederá— se mueve en un plano distinto del de aquellos filósofos clásicos.

3. La oposición académica entre el plano de la ontología general y el plano de la ontología especial la hacemos corresponder, sin embargo, a una de las oposiciones más profundas de la sabiduría crítica mundana, en una de las fases de su desarrollo: la oposición entre el mundo como universo práctico en el que nos movemos (y que no es, en modo alguno, para esta sabiduría, un universo mecánico: en el mundo están los hombres, incluso en algunas sociedades, las ánimas y los dioses) y "todo lo demás", que debe existir envolviendo al mundo, es decir, la *materia,* en la medida en que se presupone que el Ser o Materia no se agota en su condición de nombre denotativo de las partes del mundo, como la fruta se agotaba, según Engels, en ser el nombre denotativo de las cerezas, peras y manzanas [22]. Quien se empeña en atenerse al mundo para conocer las claves de la materia se parecerá siempre, de algún modo, a Nasredim, cuando buscaba un objeto que se le había

[22] Las cristalizaciones "mundanas" de la Idea de Materia ontológico-general habría que buscarlas también en los mitos metafísicos (Tao, Caos, Physis...). Estos mitos mundanos, en las sociedades industriales, aparecerán asociados a la Idea de *éter* (Thomson, Born, etc.).

perdido, debajo de un farol, porque allí se veía mejor. La característica esencial del concepto de Ser o de Materia ontológico-general estriba, precisamente, en su aspecto regresivo: no solamente designa las realidades mundanas, sino también las transmundanas, incluso las anteriores al tiempo, anteriores al sistema solar, a la constitución de los átomos. Si aquí introducimos el concepto de Materia ontológico-general como un concepto crítico regresivo es, precisamente, para evitar la recaída en la metafísica. Porque, en cierto modo, lo que hemos llamado antes "metafísica", y lo que tradicionalmente se llama "metafísica" puede, en gran parte, redefinirse como *la transposición de las propiedades y categorías del mundo, entendido como unidad, a la materia;* como la invasión de la ontología general por la ontología especial. Este traspaso de los contenidos mundanos (de cualquier contenido mundano positivo) al reino general del Ser —que hace de la metafísica una "metacósmica"— aparece claramente en la Teoría de las Ideas de Platón, no ya por cuanto constituyen un orden transcendente o separado del mundo (el χωρισμός), sino en la medida en que este orden transcendente se conciba como homónimo al mundo, como duplicación del mundo, tal como señaló Aristóteles[23]. El propio "acto puro" aristotélico, en cambio, al ser representado como "pensamiento del pensamiento", resulta ser, en parte, un concepto intramundano, por cuanto la conciencia o el pensamiento son puramente mundanos; un concepto de la ontología especial, que reclama, sin embargo, ser identificado con el Ser ontológico-general, definido como el *Ser por esencia.* Sin embargo, es lo cierto que, en toda la especulación teológica, podemos percibir la soldadura, en el concepto de "Dios", entre los componentes ontológico-generales (acto puro, *ipsum esse*) y los ontológico-especiales *(Noésis noéseos, ipsum intelligere subsistens).* Pero al establecer como tesis central de la teología la unidad entre el *ipsum esse* y el *ipsum intelligere subsistens* se vuelve a perder el concepto crítico de Ser (o de Materia) en beneficio de una concepción metafísica mundana que, en cuanto al contenido, reduce la realidad a la realidad mundana, aun cuando la transporte más allá del mundo —más allá del horizonte de las focas—. Es muy importante constatar, en este contexto, la exacta posición de la filosofía hegeliana:

[23] *Metafísica,* 991 *a,* 998 *a,* 1039 *b,* etc.

Hegel, cierto, ha negado la trascendencia de Dios respecto del mundo y, en este sentido, la filosofía hegeliana parece hallarse en la vía del materialismo. Pero esta fórmula es por completo ambigua, porque no distingue el plano ontológico-general del plano ontológico-especial. La filosofía hegeliana ha negado la trascendencia de Dios. Utilizando la distinción de Frege, diríamos que, aun conservando el *sentido* de la Idea de Dios, ha cambiado su *referencia*. Pero las referencias del sistema hegeliano son, todas ellas, mundanas, y es, precisamente merced a la distinción entre los dos niveles ontológicos (general y especial), como podemos entender que la característica del hegelianismo es su negación del *Ser* (de la Materia ontológico-general) como realidad diferente del Mundo, porque Dios se realiza en el Mundo, y, por ello, la Ontología general sólo puede manifestarse como Lógica, en cuanto contradistinta de la Ontología especial[24]. En este contexto se sitúa la oposición de Hegel a Spinoza, cuya teoría de la sustancia es, claramente, de índole ontológico-general (Hegel critica a Spinoza el no haber dado personalidad a la sustancia[25]), y también la oposición de Hegel al noúmeno de Kant[26]. Ahora bien, desde el

[24] En el sistema metafísico de Leibniz —metafísico porque su pluralismo monádico no excluye, sino que incluye, la unidad absoluta, en todos sus detalles, del Mundo (Friedman llega a decir, con razón: "La philosophie de Leibniz est, dans le fond, un monisme de l'esprit..." *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, pág. 242) —la aproximación entre la Ontología general y la Lógica cobra la forma de una *Mathesis Universalis* (Couturat, *La logique de Leibniz*, págs. 176, 317, etc.). Bajo su patrocinio se acoge el proyecto de Scholz (*Metaphysik als strenge Wissenschaft*, pág. 142). La *Mathesis Universalis* leibniziana tiene como referencia la propia realidad ontológico-especial: el reino de la Naturaleza (M_1), que es un reino de apariencias o *phaenomena bene fundata*; el reino del Espíritu, que es el reino de las Mónadas (entendidas como *entelequias* o *almas*: *Monadología*, 63, 66), y que corresponde a M_2, y Dios, como fundamento de la armonía, espacio de los posibles (M_3) —*Monadología*, 87, 88 de la ed. de Erdmann.

[25] "Spinoza va descendiendo, pues el modo es la fase más baja de todas; el defecto de este filósofo estriba en que concibe lo tercero solamente como modo, como la individualidad mala. La verdadera individualidad, la subjetividad, no es solamente un alejamiento de lo general, lo determinado puro y simple, sino que es, al mismo tiempo, como algo determinado pura y simplemente, lo que es para sí, lo que se determina solamente a sí mismo" (*Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, tomo III, pág. 287 de la trad. esp. de W. Roces). También, *Ciencia de la Lógica*, Libro Segundo, III sección, 1, C (Nota).

[26] En la *Ciencia de la Lógica* (Libro II, secc. 2.ª, cap. I, A, *b*), Nota), Hegel se opone a la *cosa en sí* desde supuestos claramente

punto de vista de la Ontología general, tal como la entendemos, resulta que la filosofía hegeliana, en tanto define la sabiduría como sabiduría mundana, cuya esencia es la negación de todo tipo de realidad transmundana, coincide puntualmente con la filosofía platónica de la *homonimia* —pero no con la sabiduría neoplatónica, como suele afirmarse— o con la teoría del Acto Puro trascendente de Aristóteles (en uno de sus aspectos), por cuanto la divergencia en la tesis del χωρισμός queda neutralizada por la coincidencia en la tesis de la ὁμοίωμα. La oposición entre la trascendencia platónico-aristotélica y la inmanencia hegeliana es, según esto, secundaria, por cuanto aquella trascendencia, al ser homónima del mundo, coincide con el hegelianismo, en la negación de una realidad efectivamente distinta de la realidad "mundana". La concepción de Platón, como la de Hegel, es, según esto, la de una filosofía rigurosamente "doméstica" (Hegel se comporta aquí como el Nasredim del cuento). Por ello, el concepto de Ser, o "Materia" de la Ontología general, está más cerca de la tradición neoplatónica (del Uno como ἀνώνυμος, ὑπερόν, de Plotino), e incluso del noúmeno kantiano, cuando eliminamos las recaídas mundanizadoras del propio Kant, en la *Crítica de la razón práctica.* Sin embargo, la "cosa en sí" de Kant, el noúmeno, mantiene siempre una estrecha correspondencia con el concepto de "Materia general" (*M*), y no sólo con el concepto de Dios, cuyos principales componentes son esencialmente mundanos. Por ello, en lo esencial, me parece que lo que se discutía en la polémica sobre la "cosa en sí" no era el problema de Dios, sino el problema de la Materia ontológico-general [27]. La crítica a la "cosa en sí" kantiana, que comienza en la nueva teoría de Reinhold, y que, a través de la labor de Salomón

"mundanistas" (metafísicos, según nuestra terminología), que ayudan a interpretar el alcance de su atribución de *acosmismo* (una negación del mundanismo) a Spinoza (*Lecciones de Historia de la Filosofía, loc. cit.,* págs. 303-304). La tesis fundamental de Hegel: "El Ser es la Nada", podría interpretarse, literalmente, en este sentido: "El Ser, al margen del Ente (mundano), no es nada." Desde esta perspectiva, ¿cabe algo más concreto que todo el capítulo primero de la *Ciencia de la Lógica,* que pasa por ser el colmo de la abstracción?

[27] *Vid.* G. Shaw: *Das Problem des Dinges an sich in der englischen Kantiterpretation,* Bonn, H. Bouvier, 1969.—Graham Bird: *Kant's Theorie of Knowledge,* London, Routledge-Kegan, 1965, cap. 2: "Noumena and Noumenalism".—H. J. de Vleeschauwer: *La evolución del pensamiento kantiano,* trad. esp., México, 1962, pág. 187, etc.

Maimon y de Jacobo Beck, acaba en los grandes sistemas del idealismo absoluto de Fichte y de Hegel, podría ser interpretada globalmente como inspirada por un vigoroso sentimiento "mundanista" y monista de "fidelidad a la Tierra", por un enérgico impulso de reducción de "*M*" a alguno de los géneros de Materialidad, o a su conjunto. El proyecto de la "teoría de la ciencia" de Fichte es el proyecto de restablecer la unidad entre la conciencia y la naturaleza; la crítica de Hegel al finitismo kantiano del sujeto está concebida desde la tesis (expresada en nuestras coordenadas) de que "*M*" se realiza íntegramente en "M_2", a través de "M_1". El idealismo alemán, según esto, desde el punto de vista ontológico-general considerado, y salvo Schopenhauer, en parte, equivale a la mundanización de la Materia ontológico-general (*M*), y en modo alguno a la eliminación de Dios, que permanece plenamente en la filosofía hegeliana, como perfectamente vio Marx[28]. Ahora bien, nuestro sistema de conceptos nos permite comprender la importancia que el idealismo alemán puede tener para una filosofía materialista. Su importancia no reside sólo en motivos genéticos, en su condición de "precursor del materialismo" —que es preciso venerar, como se venera un antepasado fallecido—, sino también, y muy especialmente, en motivos positivos (a saber, en la Ontología especial del idealismo). El idealismo alemán —el de Fichte y, sobre todo, el de Hegel— es el primer intento global de entendimiento dialéctico de la *symploké* entre los Géneros de la Materialidad especial. En tanto que estas materialidades son también el ámbito del materialismo, se comprende que la presencia del idealismo alemán en el materialismo sea continuada —y las tesis de Althusser en este punto delatan *ignorantia elenchi.* Cuando se plantea el problema ya clásico: "¿cómo la dialéctica se constituyó en el idealismo, y cómo pudo ser luego el nervio del materialismo?", "¿es que la dialéctica es una forma que puede desprenderse del contenido?". No, sin duda, Pero, ¿entonces...?

[28] "Das erste [conciencia/verdad] wird auch bei Hegel gefasst als Gottvater, das zweite [lo verdadero/objeto] als Christus...", etc. (*Deutsche Ideologie,* pág. 138 del tomo 3 de la ed. Dietz). La idea central de Marx al respecto quizá está expresada en el famoso quiasmo de la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (que es, toda ella, una acumulación de quiasmos): "(Lutero) convirtió a los clérigos en laicos porque convirtió a los laicos en clérigos" (pág. 386 del Tomo I de la ed. Dietz).

Mi respuesta puede ser muy expeditiva: la dialéctica del idealismo alemán aparece, esencialmente, en el terreno de la Ontología especial y, por ello, no cambia de contenido al desarrollarse en una perspectiva materialista. Se reorganiza, se trasponen las relaciones entre los géneros de materialidad —y todo ello por la mediación de la materia general, que equivale, por de pronto, a la prohibición crítica de sustantivizar cualquier género como el primero. En este sentido, en las obras de Hegel o de Fichte puede, aun hoy, buscar un materialista inspiración abundante para las tareas de la comprensión de las conexiones dialécticas entre las diferentes entidades que componen el mundo.

CAPITULO III

MATERIALISMO EN EL PLANO ONTOLOGICO GENERAL

> HILAS.—"Sin embargo, para evitar más preguntas, permíteme que te diga que no entiendo ahora por materia ni sustancia ni accidente, ni ser extenso ni pensante, ni causa ni instrumento, ni ocasión, sino algo enteramente desconocido, distinto de todo eso."
>
> (Berkeley, "Segundo diálogo entre Hilas y Filonús".)

§ 1

LOS CONTEXTOS DE LA IDEA DE MATERIA

1. La Idea de Materia desempeña en la Ontología general materialista, como hemos dicho, las funciones que corresponden a la Idea del Ser en la metafísica clásica no materialista.

Pero la Idea de Materia sólo puede entenderse como término de un proceso crítico regresivo. En el instante en que la materia sea pensada como una entidad o conjunto de entidades que puedan ser consideradas en sí mismas, recaeríamos en la metafísica.

¿No equivale esta afirmación a negar la posibilidad de una ontología general materialista, consagrada al análisis de la materia? Porque si nada podemos decir de la materia al margen de los géneros o especies de materialidad, tan sólo cabría hablar de ontologías especiales o regionales materialistas. A lo sumo, la ontología general materialista se reduciría a la exposición de los "rasgos generales" obtenidos inductivamente a

partir de las materialidades especiales, a la manera como el concepto de fruta se reduce, en el símil de Engels, al conjunto de los rasgos abstractos comunes a las manzanas, ciruelas y cerezas.

Pero la idea de materia no se reduce meramente al concepto abstracto que recoge los rasgos comunes a las diferentes materialidades especiales. Se constituye como una idea dialéctica: lejos de ser un simple espectro de lo particular, un compendio referido íntegramente a esas particularidades, se nos muestra como una destrucción de los propios límites de lo particular, y se mueve, por tanto, en el sentido de la misma regresión hacia materialidades que ni siquiera están dadas en el mundo, aun cuando el conocimiento que de esas materialidades pueda alcanzarse sea estrictamente negativo.

En el instante en que la severa disciplina del materialismo crítico se relaja en un solo punto, caeríamos en la metafísica. Pero sería un grave error identificar las determinaciones negativas de la Idea de Materia ontológico-general con la negación de toda determinación de la Idea de Materia: sería desconocer la esencia de la dialéctica el identificar la negatividad absoluta de la Idea de Materia ontológico-general con la negación de la Materia como Idea ontológico-general. Es un conocimiento negativo el que nos ofrece el teorema de la infinitud de los números primos ("no es posible pensar un número primo tal que por encima de él no haya otro"), pero este conocimiento negativo no es, en modo alguno, la negación de un conocimiento.

2. Sin embargo, tampoco debe pensarse, según esto, que a la Ontología general materialista sólo le queda un camino análogo al que la Teología más crítica asignaba a su ciencia: el camino de la Teología negativa, la *via remotionis*. La negación dialéctica no puede ser entendida en un sentido tan empobrecedor, que nos conduce, a lo sumo, a la idea de "materia prima" de Aristóteles. Como negación dialéctica, sólo puede alimentarse de afirmaciones, de positividades dadas —la materia cósmica, mundana, "lo que hay". Pero la negación dialéctica no brota de la negación global de lo que hay, del Mundo —lo que equivale a la utópica pretensión de comparar la Materia, el Ser, con la Nada. Esta negación metafísica es

un camino cerrado, como ya se nos dijo en el "Poema" de Parménides. La negación dialéctica brota, si es que efectivamente esa negación es ella misma una vía de conocimiento, en la relación de la Materia cósmica consigo misma, cuando esa suerte de relación reflexiva tenga ella misma la forma de una negación dialéctica.

3. Es ya un error pensar que la comparación de una totalidad consigo misma, es decir, el análisis autocontextual, no puede arrojar sino tautologías —como si el conocimiento no tautológico sólo pudiera conducirse por el camino de las comparaciones o relaciones de cada realidad con un contexto heterogéneo exterior. Es cierto que cuando los conocimientos se mantienen en el ámbito de una reflexividad, por respecto a un campo de referencia, y siendo ellos mismos positivos, parecen, no solamente tautológicos, sino peticiones de principio. Pero, aun pidiendo el principio —es decir, postulando los mismos límites en que nos movemos—, podemos alcanzar determinaciones esenciales no tautológicas. Cuando los biofísicos determinan —a partir de una ley de difusión de gases por tubos, según la cual el tiempo varía, no en función de la longitud del tubo, sino de su cuadrado— los límites máximos que puede alcanzar el cuerpo de los insectos (en los cuales el aire se introduce directamente en su interior por unos tubos diminutos, por los cuales también sale el anhídrido carbónico), dado que la eficacia del sistema de ventilación disminuye rápidamente con el aumento del tamaño del animal, se mueven dentro de la estructura del insecto ya dada (células que necesitan respirar, disposición comparada con un sistema o modelo tubular) y, en consecuencia, las conclusiones sobre el tamaño máximo de los insectos son, en un cierto sentido, una petición de principio, una conclusión negativa (concluimos que "no pueden ser mayores") más que positiva (porque lo que se dice es que los insectos son así "porque son así").

Cuando los astrofísicos concluyen *(salva veritate),* a partir de una ley de Fermi ("la presión de un gas electrónico aumenta con su densidad, y es inversamente proporcional a la potencia 5/3 del volumen ocupado"), que Júpiter es un planeta cuyas dimensiones no pueden ser superadas por ningún cuerpo en estado sólido, evidentemente no parten de prin-

cipios ajenos a la estructura de la misma materia física de la que el planeta Júpiter está constituido: átomos, moléculas, gas electrónico. El "arco" descrito por nuestros conocimientos podría quizá analizarse de este modo: si Júpiter alcanzó el tamaño máximo que puede alcanzar un sólido es debido a que está constituido por las partes de un sólido tales que, supuesto un tamaño mayor, y, por tanto, una alta presión en el interior, por encima del punto crítico, estas partes *reventarían.* Evidentemente, las leyes de las partes han sido establecidas al considerar estas partes ya dadas en el todo; por lo cual, las leyes de las totalidades no son, desde este punto de vista —tanto se trate de los insectos como de los planetas— sino una reexposición de las condiciones en las que se daban las partes, una petición de principio. Pero saber que Júpiter tiene el tamaño máximo imaginable (si los cálculos están bien hechos) es un saber real sorprendentemente nuevo, un saber fundamental. Otro tanto podríamos decir de la conclusión relativista, según la cual es imposible aceptar velocidades superiores a la luz; o, por último, la conclusión negativa de que, en el "cero absoluto", la energía térmica debe desaparecer.

4. Ante la Idea de Materia de la Ontología general sólo cabe un análisis autocontextual, si es verdad que la vía del no-ser está cerrada. Porque, en una filosofía materialista, fuera de la Materia no hay nada. Ahora bien: cuando en este contexto reflexivo las relaciones sean ellas mismas negativas, en el sentido dialéctico, entonces podríamos afirmar que el propio universo que estamos analizando, y cuyas partes son entre sí inconmensurables, "se nos abre bajo nuestros propios pies", y que, en cierto modo, es preciso convenir en que el análisis autocontextual más riguroso de un universo del discurso nos remite *(regressus)* más allá del propio universo. Estos esquemas dialécticos, por lo demás, no sólo deben ser referidos a procedimientos filosóficos, sin duda esenciales, pero ajenos al conocimiento científico: son también válidos para muchos procedimientos considerados como estrictamente científicos, al menos por el método según el cual han sido establecidos. Cuando se nos dice, a partir de la ley de Hubble ($v=H\cdot d$), que la sustancia material del universo físico no puede ser concebida como una cantidad fija, sino que debe reco-

nocerse la efluencia continua de materia, a un ritmo de veinte átomos de hidrógeno por metro cúbico, cada veinte millones de años, nos encontramos como si del análisis interno de las relaciones de nuestro propio mundo físico estuviésemos obligados a proceder al rompimiento de esa interioridad —la clausura del mundo físico, en la que nos movemos científicamente (cierre categorial)—, para pensarlo como sumergido en un medio más vasto. Otro tanto podría decirse de los resultados obtenidos a partir de la observación científica de la evolución de las estrellas, y de las sustancias químicas que las componen. Sabiendo que el período de vida de los elementos radioactivos, tales como el uranio o el torio, es de 4,5 y 16 miles de millones de años, respectivamente, y dada la abundancia que todavía hoy existe de estos elementos, concluimos que su origen no puede estar más lejos de un par de miles de millones de años, fecha de la aparición de nuestro universo material. Dicho en nuestros términos: el análisis interno de las propias relaciones autocontextuales de nuestro mundo físico nos remite a la consideración de un estado en el que el mundo no existió, y de otro estado en el que no existirá, salvo que sea realimentado por medio material envolvente —es decir, a su vez, fuera del propio contexto del que habíamos partido.

5. Me parece, por tanto, puro fariseísmo crítico —el fariseísmo de tantos filósofos críticos, hijo del temor y de la ignorancia— acusar de "metafísica" a una filosofía que (precisamente como consecuencia de una "crítica de esa crítica") se propone instituir sistemáticamente el análisis de la Materia a partir de la materia mundana dada, como análisis ontológico general, es decir, como análisis capaz de regresar sobre los límites del propio mundo (p. ej., el espacio y el tiempo) dado como contexto (autocontexto) único.

Lo que sí es necesario, para que esta regresión dialéctica tenga significación filosófica ontológico-general, es acertar con los autocontextos capaces de instalar reflexividades de naturaleza negativa, y suficientemente fértiles para poder sistematizar la totalidad del campo de reflexividad, que es la *omnitudo realitatis*. Por lo demás, puede sostenerse la tesis de que toda reflexivización contiene ya, por sí misma, un principio

de negación, de destrucción de la propia relación y de la identidad del término sobre el cual se aplica, por cuanto este término debe ser, por así decir, "desdoblado" (xRx).

6. La Ontología general la entendemos como el análisis de la Idea general de Materia (M). Suponemos, desde luego, que esta materia no podría ser pensada en sí misma, fuera del contexto de la propia realidad material que nos es dada en el Mundo —la materia cósmica, que se distribuye en los Tres Géneros M_1, M_2 y M_3 (ver Ensayo II). Por consiguiente, la Idea "M" de Materia ontológico-general solamente puede entenderse en el contexto del Mundo ($M_i = \{M_1, M_2, M_3\}$) y entenderla como una Idea que ha sido dialécticamente construida (históricamente) a partir del *regressus* de ese mismo universo. Esta afirmación equivale a postular que la Idea de Materia general (M), como idea crítica, es indisociable de su propia génesis como idea, es decir, que no podemos asumirla como una cierta "representación noemática" que nos pusiese en presencia de una cierta realidad, como si fuese posible entregarnos a ella en sí misma, en lo que se nos da. Es necesario, en todo momento, restablecer el circuito entre el "contenido noemático" de la Idea filosófica de Materia, y su constitución "noética", histórica. En esto consiste precisamente la crítica y, eminentemente, la crítica filosófica. La constitución histórico-dialéctica de una Idea no puede ser considerada, por tanto, como un aspecto interesante, pero externo a la Idea misma: esa constitución no es tema de erudición histórica, sino que pertenece a la estructura interna de la Idea. Ello ya es muy cierto en el reino de muchos conceptos categoriales. Un químico, tan absorbido en la representación del "mundo verdadero", que le entrega su ciencia, y que hubiese olvidado las "apariencias" de los sentidos, hasta tal punto que sólo viese el agua como "óxido de hidrógeno", no poseería un concepto crítico de "agua". Ciertamente, podría decirse que, en algún sentido, los demás conocimientos sobre el agua (su aspecto, la impresión que produce en nuestra piel, etc.) ya no son químicos, sino, p. ej., biológicos o psicológicos, y que, por tanto, no conciernen al químico *qua tale.* Pero si esto es verdadero en la línea del *progressus,* es erróneo en la línea del *regressus.* No es como biólogo como el químico debe identificar el "óxi-

do de hidrógeno" con el "líquido elemento" de los poetas o del hombre de la calle (con el "agua", en sentido "mundano"); es como químico, en cuanto su concepto de "óxido de hidrógeno" debe llevar acoplado el esquema epistemológico de construcción a partir, precisamente, de las sensaciones mundanas. Así, pues, el concepto científico del agua, entendido como un proceso operatorio dialéctico, no se agota en el semicírculo de una trayectoria que nos pusiera en presencia de una "realidad objetiva" tal como "óxido de hidrógeno" —y que instaura, por cierto, un orden cerrado de conocimientos abstractos, en el que se constituye la ciencia escolástica—, sino que se continúa por el semicírculo siguiente, el que pasa precisamente por las sensaciones de la experiencia activa del propio químico. Diríamos que el cierre objetivo de la propia química está "abierto", agujereado, en su tramo regresivo.

Así también, y en un sentido reduplicativo (porque aquí el "cierre categorial" sería por sí mismo vacío), la Idea de Materia procedente del Mundo (M_i) debe ir acompañada, en cuanto idea crítica, del esquema epistemológico de su construcción, de la actividad misma constructora: esta actividad pertenece al propio contexto de la Idea de Materia, y la designamos aquí por "*E*" —inicial de "Ego" o "Conciencia filosófica", no tanto "Ego psicológico" cuanto también "Ego trascendental". El "Ego", por lo demás, tampoco puede ser entendido aquí —si no queremos caer en una hipóstasis metafísica— como una entidad distinta de las materialidades dadas en el Mundo. El Ego trascendental no es un "sujeto", que recibe los estímulos del Mundo objetivo; ese sujeto no existe como sustancia, fuera del mundo; porque el "Ego trascendental" es la misma práctica o ejercicio (de índole histórico-social) en la cual el Mundo se constituye como objeto. Si utilizamos la coordinación, que más adelante discutiremos, entre los Géneros de Materia, M_1, M_2 y M_3, y la noción de "clase" (en el sentido de la lógica de clases), podríamos expresar lo anterior diciendo que el Ego trascendental, en extensión, no es una entidad distinta de la *reunión* de esos mismos tres Géneros de Materialidad, aunque no sea por otro motivo sino porque el Ego lógico mismo es quien pone esa reunión. En ningún caso, pues, el Ego como parte del mundo puede entenderse a la manera como decimos que un árbol es parte de un

bosque. Introducimos, como postulado primero de nuestra Ontología materialista, el siguiente:

$$E=(M_1 \cup M_2 \cup M_3) \qquad \text{[P. I]}$$

Este postulado, por lo demás, podría ser reivindicado como una de las evidencias centrales de la propia filosofía como "concepción del mundo", como tradición cultural. Si esto suena excesivo a algún lector, acaso convendría transformar la expresión de nuestro postulado en esta otra expresión, formalmente equivalente:

$$[E \subset (M_1 \cup M_2 \cup M_3)] \wedge [(M_1 \cup M_2 \cup M_3) \subset E] \qquad \text{[P. I']}$$

para reconocer, bajo esas proposiciones, una aceptable formulación, en el plano de la Ontología general, de pensamientos tales como aquel que se contiene en el pensamiento 265 de Pascal: "en cuanto cuerpo, el espacio me absorbe como a un punto; en cuanto pensamiento, el espacio íntegro se absorbe en mi conciencia"[29]. Esta fórmula contiene, como caso particular, la siguiente:

$$(M_1 \subset M_2) \wedge (M_2 \subset M_1)$$

que utilizaremos en Ontología especial (ver Ensayo II).

No cabe confundir $(M_1 \cup M_2 \cup M_3)$ con $\{M_1, M_2, M_3\}=M_i$ porque la primera expresión representa al mundo de la Ontología especial como una clase de clases —una reunión de clases—, mientras que la segunda se refiere al Mundo (M_i) como una variable. Pero, teniendo en cuenta que la reunión de clases —compatible con la reducción de unas clases a otras (por ejemplo, para $M_1 \subset M_3$, y dado que entonces $M_1 \cup M_3=M_3$, tendríamos $(M_1 \cup M_2 \cup M_3)=(M_2 \cup M_3)$— es una operación que muchas veces —ella o la alternativa que le va asociada— se

[29] "Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends" (Ed. Chevalier, Gallimard, página 1157).—Compárese con la siguiente reflexión de Goethe: "Todo lo que está en el sujeto está en el objeto, pero éste es algo más. Todo lo que está en el objeto está en el sujeto, que también es algo más" ("Alles was im Subjekt ist, ist im Objekt und noch etwas mehr. Alles, was im Objetk ist, ist im Subjekt und noch etwas mehr"). *Máximas y Reflexiones,* núm. 1.372.

considera implícita entre los valores de un campo de variabilidad, de forma que, supuesto $x_i = \{x_1, x_2, x_3 \dots x_n\}$, entonces

$$(\exists x)\varphi x = \sum_{i=1}^{i=n} \varphi x_i = \varphi x_1 \vee \varphi x_2 \vee \dots \varphi x_n$$

podemos concluir que $(M_1 \cup M_2 \cup M_3)$ define a "M" como Mundo (o Materia ontológico-especial), por lo cual la expresión [P. I] se transformaría en esta otra:

$$(E = M) \qquad \text{[P. I''']}$$

fórmula en la que se establece la identidad entre el Ego trascendental y el Mundo, tal como aparece en el concepto de apercepción trascendental de la *Crítica de la razón pura.*

En resolución, el Postulado primero es, en su núcleo, un postulado crítico, por cuanto establece siempre que la Idea de Materia ontológico-general (M) sólo puede comprenderse regresivamente a partir de sus contenidos (M_1, M_2, M_3), pero en tanto que este *regressus* pasa precisamente por la mediación de un Ego (E), definido precisamente como el proceso o ejercicio mismo de la regresión (ejercicio que comporta la práctica social misma de la abstracción de las "cosas del mundo", las guerras y la muerte) de este conjunto de Géneros de Materialidad hacia la Idea de Materia ontológico-general.

La Materia, en cuanto dada en algún Género cósmico, es decir, en cuanto "M_i", como variable cuyo campo de valores no es otro sino $\{M_1, M_2, M_3\}$, resulta así contextualizada por la propia Idea de Materia regresivamente obtenida; o, si se prefiere, esta idea está contextualizada por la Materia cósmica (M_i), en cuanto procede regresivamente de ella. Por ello, si continuamos sirviéndonos de los functores de la lógica de clases (no ya tanto referidos a las materialidades mismas cuanto a sus Ideas, por cuanto, como Ideas, estas materialidades se comportan en gran medida como clases), estableceremos nuestro segundo postulado ontológico-crítico en estos términos:

$$(M_i \subset M) \qquad \text{[P. II]}$$

que hacemos equivalente, por definición (en rigor, por simple desarrollo algebraico), a la siguiente expresión:

$$(M_1 \subset M) \vee (M_2 \subset M) \vee (M_3 \subset M) \qquad \text{[P. II']}$$

Adviértase que la expresión "$M_i \subset M$" contiene, precisamente, la intención regresiva de la Idea "M", respecto de los Géneros de Materialidad "M_i" —por tanto, no puede confundirse con su recíproca ($M \subset M_i$), de la que hablaremos largamente más tarde. Asimismo, tampoco cabe confundir [P. II'] con [P. I'], puesto que [P. II'] se limita a incluir, al menos, un Género de Materialidad en la Idea de Materia, mientras que [P. I'] incluye, no a cada uno de los Géneros, sino a su suma lógica, en "E", y recíprocamente. Lo indiscutible es que, ejercitativamente, [P. II'] supone [P. I'], y recíprocamente, pero cuando se supone la actividad "E", en el sentido dicho —no así formalmente, "representativamente", algebraicamente.

7. Hemos determinado de este modo dos contextos de la Idea de Materia ontológica-general (M), que se nos aparecen indisociablemente vinculados a M_i, sea progresivamente (puesto que "M" se refiere a "M_i" necesariamente —la versión metafísica de esta necesidad sería la tendencia secular a construir cosmogonías, en las cuales, a partir de un "ápeiron" primordial —M—, se intenta obtener un mundo efectivo M_i), sea regresivamente (puesto que "E" es la propia constitución de la Idea general de Materia, a partir de M_i). Llamemos $\mathfrak{M}$ al primer contexto, y $\mathfrak{N}$ al segundo. Representaremos abreviadamente cuanto hemos dicho, de este modo:

$$\mathfrak{M} = [M, E]$$
$$\mathfrak{N} = [M, M_i]$$

Estos contextos son, como hemos visto, interdependientes, pero no son conceptualmente idénticos. En el contexto $\mathfrak{N}$ la Idea de Materia M se nos presenta con un sentido más bien objetivo, óntico, podría quizá decirse, en el cual E no está tanto representado como ejercido (como cuando "óxido de hidrógeno" significaba progresivamente una de las disposiciones de los elementos). En el contexto $\mathfrak{M}$ la idea de materia

adquiere un significado más bien crítico, en tanto que incluye la mediación de E (a la manera como cuando el concepto "óxido de hidrógeno" nos remitía regresivamente a ciertas experiencias del químico), y en donde los M_i están ejercidos más que representados. Sin embargo, el contexto $\mathfrak{M}$ supone el $\mathfrak{N}$ a través de E (definido por $M_1 \cup M_2 \cup M_3$), y el contexto $\mathfrak{N}$ supone $\mathfrak{M}$ a través de M, que supone E. Por lo demás, hay situaciones en las cuales la interpretación de M en el sentido de símbolo del mundo, o símbolo de la materia ontológico-general, produce fórmulas compatibles con el materialismo. La expresión $M \subset E$, p. ej., exige interpretar M en un sentido ontológico especial (M_i) si no se quiere expresar la reducción de toda materia a la materia mundana. Esta expresión, o es una expresión de la ontología especial, o es incompatible con el materialismo ontológico general (ver más adelante). Pero en $E \subset M$ tanto podemos interpretar M como mundo o como materia ontológico-general, en tanto que ambas interpretaciones serían aceptables desde el punto de vista del materialismo filosófico.

8. Además de los contextos $\mathfrak{M}$ y $\mathfrak{N}$, introduciremos otro contexto, que designamos por $\mathfrak{M}'$. Ciertamente, si $\mathfrak{M}$ y $\mathfrak{N}$ fueron propuestos como los contextos (autocontextos) esenciales, $\mathfrak{M}'$ no podría ser un contexto nuevo esencial.

$\mathfrak{M}'$ es el mismo contexto $\mathfrak{M}$, pero con importantes diferencias, que afectarán a su forma lógica —a su sentido, ya que, como hemos dicho, no podrían modificar las referencias ontológicas. Pero una forma lógica diferente ya es de suyo lo suficientemente relevante como para poder fundar con ella nuevas estructuras conceptuales. En lo esencial, $\mathfrak{M}'$ se diferencia de $\mathfrak{M}$ en lo siguiente: los términos de $\mathfrak{M}$ figuran como clases, y están vinculados por functores de la Lógica de Clases; los términos de $\mathfrak{M}'$ figuran como relaciones, y están ligados por functores de la Lógica de Relaciones. Acaso esta diferencia en la forma lógica explique por qué el contexto $\mathfrak{M}'$ adquiere un aspecto más próximo a los procedimientos categoriales (científicos, no filosóficos) al eliminar explícitamente (aunque no implícitamente) E, mientras que $\mathfrak{M}$ conserva el sabor de los planteamientos transcendentales clásicos. Precisamente por ello parece interesante explorar el giro que experimentan todos los

conceptos controlados por $\mathfrak{M}$ en este nuevo contexto: ello servirá de contraste y contraprueba y dará lugar a abundantes determinaciones [30].

Lo importante, en ese momento, es tener en cuenta que los contextos $\mathfrak{M}$, $\mathfrak{N}$ y $\mathfrak{M}'$ son presentados aquí por su capacidad para generar un rico sistema de conceptos que permite, con un mínimo rigor —me parece—, explorar un campo tan gratuito como el de la ontología general. El diagrama que figura en el capítulo VI da una idea de las relaciones "geométricas" que se establecen entre los conceptos ontológicos desarrollados según el sistema aquí propuesto. En este sentido, no debe tomarse este diagrama como un mero esfuerzo didáctico —pues quizá con el esquema se complique aún más la cuestión—, sino como una representación de relaciones objetivas entre ideas.

§ 2

El contexto $\mathfrak{N}$ y la oposición Monismo-Materialismo

1. El contexto $\mathfrak{N}$, según hemos expuesto en el párrafo anterior, nos presenta la idea "M" de Materia ontológico-general en función de los géneros de materialidad ontológico-especial (M_1, M_2 y M_3). Es lo que expresábamos mediante la fórmula: $\mathfrak{N}=[M, M_i]$.

Ahora bien, tal como ha sido construido el concepto "M", hay que admitir que los géneros M_i están incluidos en M, en cuanto Idea término de un *regressus*. Es lo que expresábamos con el postulado II: $M_i \subset M$.

Pero, evidentemente, este postulado no implica formalmente su recíproco $M \subset M_i$. Desde el punto de vista del postulado II —prácticamente desde el contexto $\mathfrak{N}$— son posibles dos opciones, y sólo dos, en lo que se refiere a la relación recíproca, a saber: $M \subset M_i$ y $M \not\subset M_i$. Es decir, o bien supo-

[30] En el contexto $\mathfrak{M}$, las relaciones están *ejercitadas (acto exercito)*: "$X \subset Y$", aunque es fórmula de Lógica de clases, contiene una relación, y por ello, $X \subset Y$ debe ser coordinable con un valor booleano (R. Fraïssé: *Cours de Logique mathématique,* Tome I, pág. 37. Paris, Gauthier-Villars, 1967). En $\mathfrak{M}'$, las relaciones aparecen *representadas (actu signato).*

nemos que al *regressus* intencional ($M_i \subset M$) no le corresponde una efectiva regresión ontológica, en virtud de la cual pudiera decirse que la Idea de Materia desborda, efectivamente, el ámbito mundano M_i, por cuanto se afirma que esta Idea permanece *quoad rem* incluida en M_i —lo que se expresa rigurosamente por la fórmula $M \subset M_i$—, o bien suponemos que al *regressus* ($M_i \subset M$) le corresponde *quoad rem* una Idea de Materia (M) tal que no se deja reducir al ámbito mundano: lo que queda recogido perfectamente en la fórmula $M \not\subset M_i$.

2. Es esencial constatar que —supuesto el postulado II— las fórmulas anteriores [$(M \subset M_i)$, $(M \not\subset M_i)$] forman, en rigor, parte de dos proposiciones compuestas que están entre sí en una relación de oposición contradictoria (símbolo w): no pueden ser verdaderas a la vez ni falsas a la vez. Si suponemos una de ellas verdadera, la otra debe ser falsa, y viceversa. Las proposiciones en cuestión son las siguientes:

$$(1) \quad (M_i \subset M) \wedge (M \subset M_i) \qquad (2) \quad (M_i \subset M) \wedge (M \not\subset M_i)$$

Además, la proposición (2) puede considerarse como la negación de la proposición (1). En efecto: a partir de (1) obtenemos, de acuerdo con las relaciones de De Morgan, como negación: $(\bar{1}) = (M_i \not\subset M) \vee (M \not\subset M_i)$. Ahora bien: Dada la relación del Postulado II entre los términos M y M_i sobre los cuales se edifican estas proposiciones, sabemos que en $(\bar{1})$ la primera alternativa ($M_i \not\subset M$) debe ser evaluada como falsa. De aquí se sigue inmediatamente: ($M_i \subset M$) es verdadero (Postulado II) y que siempre que $(\bar{1})$ se considere verdadero, ($M \not\subset M_i$) debe ser verdadera. (La función alternativa $\vee$ exige, si es verdadera, que al menos uno de *sus* miembros sea verdadero.) Por tanto, para el caso en que (1) sea verdadero, debe darse $(M_i \subset M) \wedge (M \not\subset M_i)$, que es la proposición (2).

Teniendo en cuenta la antisimetría de la relación $\subset$, podemos equiparar las proposiciones (1) y (2) a las siguientes:

$$(1)' \quad [M = M_i] \qquad (2)' \quad [M \neq M_i]$$

En resolución: el contexto $\mathfrak{N}$ nos permite extraer la siguiente expresión, que contiene dos fórmulas ligadas entre sí

por una relación de contravalencia (o disyunción fuerte w):

$$\mathfrak{N} = [(M_i \subset M) \wedge (M \subset M_i)] \text{ w } [(M_i \subset M) \wedge (M \not\subset M_i)]$$

3. Es suficiente leer ahora estas fórmulas, conforme al significado original de sus términos, para descubrir inmediatamente que en ellas se representan dos concepciones ontológicamente disyuntas: la primera corresponde claramente a una concepción que podríamos llamar inicialmente (en primer grado) *mundanista,* por cuanto, si nos atenemos a su sentido, lo que en ella se afirma es que los géneros mundanos están incluidos en la Idea de Materia ($M_i \subset M$), pero, a su vez, que la Idea de Materia no rebasa ese ámbito mundano, sino que se le pliega, "como el guante a la mano" o como el concepto de fruta a las cerezas y peras ($M \subset M_i$). La segunda fórmula corresponde a todo tipo de concepciones que partiendo, desde luego, de la inmersión de los materiales mundanos en la Materia ontológico-general ($M_i \subset M$), defienden la regresión real de la Idea de materia y, por tanto, la tesis de que la Materia ontológico-general no puede considerarse como reducida a las materialidades cósmicas ($M \not\subset M_i$). Llamaremos *materialismo,* en el sentido ontológico general, a este tipo de concepción (o, si se prefiere: ésta es la definición que, en el contexto $\mathfrak{N}$, construimos como correspondiente al concepto de materialismo ontológico general).

Si queremos atenernos a definiciones "metalingüísticas", gramaticales en nuestro caso, del materialismo ontológico general y de la concepción que le es opuesta (que ha sido clasificada como mundanismo, en primer grado, pero que debe identificarse con el concepto de Monismo, como luego mostraré), diríamos simplemente y más "neutramente", acercándonos al gusto de los filósofos analíticos: Materialismo designa en este Ensayo a todo tipo de práctica lingüística que estipula que el símbolo M no es un símbolo variable. Monismo designa a todo tipo de práctica lingüística que estipula la consideración de M como un símbolo variable cuyo campo de variabilidad esté constituido por $\{M_1, M_2, M_3\}$.

4. ¿Por qué consideramos el mundanismo como monismo? La conexión entre monismo y mundanismo no es inme-

diata, en "primer grado". Es una conexión interpretativa; por tanto, crítica —inmanente— desde supuestos filosóficos materialistas. En efecto: es evidente que pueden señalarse ejemplos históricos de concepciones que han defendido el mundanismo (es decir, la tesis de que "Materia" significa solamente "materia cósmica"), imprimiéndole un sentido intensamente pluralista (no monista): es el caso, sobre todo, del atomismo de Demócrito-Leucipo. El sentido de mi tesis interpretativo-crítica es el siguiente: el atomismo (mundanista), o no es pluralista (sino monista), o no es, en el fondo, mundanista, sino materialista. En efecto: si suponemos que es "mundanista" es porque suponemos que opera, ciertamente, con el concepto de "Mundo" (Cosmos), en cuyo caso opera con su unidad (la unidad del espacio y de las relaciones entre los átomos), en cuyo caso el pluralismo que se subraya se mantiene dentro de un plano ontológico-especial que no anula el monismo ontológico-general. Y si suponemos que no es monista es porque, en rigor, la Idea de "Mundo" se ha volatilizado, porque no es en rigor mundano, sino incluso acosmista. En el caso del atomismo griego podría defenderse el acosmismo, como constitutivo suyo, por tres motivos principales:

1.º) La infinitud del mundo equivale, precisamente, a la negación del Mundo como unidad, y, por tanto, a la negación del monismo. Implica la tesis de la "pluralidad de los mundos", y la negación del concepto "mundo de mundos", como concepto sin sentido. El ser del monismo es el ser finito; no cabe señalar ninguna incoherencia a Parménides cuando, después de reconocerle como expositor de un monismo de la sustancia, se constata su tesis de la finitud del Ser. Cuando Meliso hizo infinito al Ser de Parménides, no se limitó, podríamos decir, a "rectificar una incoherencia" del maestro, sino —supuesto el monismo de Parménides— a destruir el concepto mismo del Ser eleático, y dar paso a una concepción materialista pluralista. Aristóteles habría conocido con evidencia la conexión entre el concepto del Mundo y su finitud, en su análisis del continuo infinito [31]. El desarrollo del pensamiento

[31] Aristóteles recogió la doctrina de la finitud del Mundo esencial al monismo eleático. Parménides, dice, tuvo razón, contra Meliso (*Física,* 207 *a*); el infinito se reduce mejor al concepto de *parte* que al concepto de *todo* (*Física,* 207 *a*). Si las partes del mundo físico están alejadas a distancias infinitas, no cabe contacto entre ellas (es

cristiano constituye uno de los tramos más ricos e interesantes de la historia del materialismo —y no sólo por la consideración del materialismo heterodoxo (David de Dinant y otros importantes pensadores, que ya han sido subrayados desde Lange), sino por la consideración del desarrollo de la propia dogmática ortodoxa. Esto se debe, quizá, a que el dogma del Dios-Creador es una tesis de Ontología general que, sin perjuicio de su inspiración global monista, contiene una crítica al "Mundo" (el monismo cósmico es siempre el fundamento de todo monismo) que desarrolla al límite la trascendencia del Acto Puro aristotélico, simultáneamente al desarrollo de la tesis de su proximidad al mundo corpóreo (dogma de la Providencia y dogma del Verbo encarnado). Los dos componentes coexisten en una composición difícil de mantener: por un lado, el Mundo es creado por Dios, es casi una nada, y no es, de ningún modo, el único mundo que Dios pudo crear. Aquí, el cristianismo se opone a las tesis del aristotelismo sobre la unicidad (monista) del Mundo: entre las 219 proposiciones condenadas en 1267 por el obispo de París, Esteban

el argumento Aquiles, trasladado al "megacosmos"). En el universo newtoniano verificaríamos este teorema a propósito de la fuerza de atracción gravitatoria: dos masas, m_1, m_2, entre las cuales medie una distancia d infinita no se atraen porque para $d=\infty$, $F=0$, o indeterminado, en $F=G\cdot(m_1\cdot m_2/d^2)$. En el universo finito einsteniano, la unidad del mundo puede volver a ser defendida. Sin embargo, este universo finito (aunque ilimitado) no puede superponerse al concepto de materia corpórea general. Sería una "Isla", la "gota de agua" de 570 millones de kilómetros de radio, de Eddington, que no podría tener ninguna conexión física con alguna otra "gota de agua" similar (*Espace, Temps, Gravitation,* pág. 184. Trad. francesa, Paris, Hermann, 1921). Otro modo de manifestarse la incompatibilidad entre un mundo infinito y un mundo unitario (según la ley de gravitación) la constatamos a propósito del concepto de absorción de la energía gravitatoria que se propaga a través del medio, y que obliga a agregar a la ecuación de Newton un factor exponencial correspondiente a tal absorción, convirtiéndola en esta expresión: $F=(k/4\pi)\cdot(m_1\cdot m_2/r^2)\cdot e^{-\alpha r}$, siendo α el coeficiente de absorción del medio. "Con su auxilio puede evidenciarse la incompatibilidad manifiesta entre la teoría de la gravitación que se funda en esta ley y la idea, arraigada en nuestro espíritu, de un mundo extendido hasta el infinito" (Blas Cabrera: *Principio de Relatividad,* Madrid, 1923, pág. 170).—Todo lo anterior no obsta para que se pueda tomar, como un límite, la distancia infinita, por ejemplo, para deducir la fórmula teórica de la energía potencial gravitatoria de un cuerpo, que se estima precisamente en cero cuando este cuerpo se supone alejado infinitamente de los demás cuerpos. De esta hipótesis obtenemos la conocida fórmula $EP_r = -G\cdot(m_1m_2/d)$. En cualquier caso, lo que sí me parece que puede

Tempier, figura la del mundo único y eterno. El Cristianismo debería defender, en principio, la tesis de la pluralidad de los mundos. Pero, por otro lado, la tesis de la economía divina —en tanto que se apoya en la fe, en la realidad individual del Verbo encarnado— sugiere que, de hecho, sólo nuestro mundo existe. Esta era la tesis de Santo Tomás: los mundos pueden ser infinitos, pero, de hecho, sólo existe el nuestro; y éste podía ser *ab aeterno,* pero, de hecho, ha sido creado en el tiempo [32]. La misma dialéctica, por lo demás, entre el monismo y la finitud del Mundo podría observarse todavía en la filosofía moderna, a propósito, sobre todo, del spinozismo: si la sustancia de Spinoza se declara infinita, ¿no es tanto como liquidar la Idea de sustancia y, por tanto, el monismo? Aristóteles ha construido la categoría de sustancia sobre el modelo del Ser inmóvil, del Ser que permanece en los cambios; por tanto, que los presupone: por ello, los modelos de sustancias que sostienen el sistema aristotélico son los astros inmóviles, incorruptibles [33]. Por ello también, la "nueva astronomía", que, siguiendo la tradición jonia, reconoce la corruptibilidad de los astros, derrumba el fundamento, no ya de la Física, sino de la Metafísica aristotélica de la sustancia.

2º) El reconocimiento del vacío como entidad que no es corpórea, pero que existe al lado de los átomos [34].

3.º) El carácter invisible de los átomos, que los sitúa de hecho en un reino "trasmundano" (el mundo real cotidiano es, para el atomismo, tan aparente como lo era para Platón: los astros, los hombres, el *mundus adspectabilis,* son conglomerados efímeros de átomos, seres "de segundo orden"), lo

afirmarse es que ha sido esta función "disgregadora" que el Infinito juega en toda concepción unitaria del universo físico —un universo no vacío, sino "lleno" de campos gravitatorios— la que ha desencadenado prácticamente toda la especulación cosmológica de nuestro siglo, desde la adjunción de factores exponenciales a la ecuación de Poisson (Seeliger, Neumann) y el "universo cilíndrico" del primer Einstein, hasta los modelos de universo de Sitter, Hoyle, Whitrow, etc. Es ésta una de las cuestiones centrales abiertas a la Ontología especial del futuro (Exposiciones de conjunto, en las obras de J. D. North, *The Measure of the Universe,* Oxford, Clarendon Press, 1965, y J. Merleau-Ponty, *Cosmologie du XX siècle,* Paris, Gallimard, 1965).

[32] *Summa Theologica,* I, 45, 2; I, 46, 2: "sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile".

[33] Aristóteles, *Metafísica,* 1073 *a,* 1074 *b.*

[34] Véase la nota núm. 12.

que daría un cierto sentido a la atribución de "acosmismo" que hemos sugerido (Marx, en su tesis doctoral, insistió ya en este punto: "el concepto de átomo de Demócrito y la intuición sensible se enfrentan hostilmente").

Me he referido al atomismo en general; deliberadamente no he querido distinguir entre Demócrito y Epicuro, en el sentido de la distinción famosa de Marx en su tesis doctoral. Me limito aquí a sugerir, simplemente, si en el fondo de la oposición que Marx percibió entre aquellos dos filósofos antiguos no actúa también la oposición entre el monismo y el materialismo; es decir, si el materialismo de Epicuro, tal como Marx lo expuso, no habría que buscarlo en un lugar bien distinto del que muchos lo encuentran (a saber: en el corpuscularismo como definición de la Materia). Porque, mientras Demócrito parece haber concebido los átomos como invisibles, cierto, pero con formas mundanas (esféricas, poliédricas, etc.). Epicuro habría tomado estos átomos un poco a beneficio de inventario, como hipótesis alternativa a las hipótesis teológicas generadoras del terror moral [35].

Mi intento es, en todo caso, insistir en la conexión objetiva entre el mundanismo y el monismo —conexión que se mantiene "por encima de la voluntad" de los filósofos. Una filosofía genuinamente "mundana" deberá ser monista, sencillamente porque el concepto de "Mundo" funciona, él mismo (cuando no está criticado por la Ontología general), como un esquema de unidad cósmica y, por consiguiente, siempre que la unidad de este Mundo se ponga en cuestión —por ejemplo, cuando queda comprometida por la tesis de su infinitud— habría que ver el indicio de una metodología materialista, no mundanista, en el sentido de nuestro concepto. Como ya se dijo, es relativamente irrelevante que el monismo adopte la forma de un "monismo de la sustancia", o, simplemente, se presente como un monismo del Ser, que es compatible con el pluralismo de sustancias. Porque este pluralismo sustancial puede estar enérgicamente neutralizado, o compensado, con un monismo de la causalidad, p. ej., como se ve con absoluta claridad en los sistemas de "filosofía cristiana", particularmente en el sistema de Malebranche. En este sistema se distinguen

[35] Véase la Introducción del Ensayo II.

terminantemente, como sustancias distintas, a Dios, a los espíritus y a los cuerpos; pero, por encima de este pluralismo de la sustancia, se impone la unidad del Ser, representada en la unicidad de la Causa divina[36].

5. El monismo del Ser es, tal como lo estamos exponiendo, la negación misma del materialismo, de acuerdo con el propio sentido clásico de concepto de Materia, que incluye la pluralidad "partes extra partes" (la expresión "monismo materialista" es, en nuestro concepto, una composición tan absurda como el "círculo cuadrado" o el "decaedro regular"). En las exposiciones del *Diamat,* es cierto, aparece a veces la palabra *monismo* en una acepción que, en apariencia, es diametralmente opuesta al sentido que aquí se quiere atribuir a los sistemas monistas. "Monismo", en el *Diamat,* no se hace incompatible con el materialismo; y si bien se reconocen formas de monismo no materialistas (espiritualistas, panteístas), o incluso formas de monismo energetista que se oponen a la inspiración "corporeísta" del *Diamat* (ya en Lenin[37]), lo cierto es que se supone que el materialismo dialéctico es, desde luego, monista —"dialéctico" alude, muchas veces, a la "concatenación universal de la Naturaleza". Sin embargo, se trata de un monismo muy particular: Engels, pese a sus rasgos claramente monistas, protestaba de la identificación entre el monismo y el mecanicismo (en Haeckel) subrayando las diferencias, con carácter *discreto,* de los estratos del Mundo[38]. En todo caso, me parece que la defensa de un cierto monismo por parte del *Diamat* se desarrolla en un plano diferente en el que aquí se le ataca. Se diría que el monismo del *Diamat* es eminentemente ontológico-especial: "monismo" es la concepción del Mundo como unidad inmanente cósmica —frente a los dualismos de trascendencia, tales como el del Cristianismo (criaturas/Dios). Evidentemente, este monismo ontológico-espe-

[36] Véase la nota núm. 24.
[37] *Materialismo y Empiriocriticismo,* cap. V, 3.
[38] Engels, *Dialéctica de la Naturaleza* ("Sobre la concepción 'mecanicista' de la Naturaleza", págs. 516 y sgts. de la edición Dietz). El movimiento no se reduce a movimiento mecánico. Hay dominios o estratos que se encuentran por encima de la mecánica *(übermechanischen Gebieten),* y en ellos el movimiento aparece como cambio de cualidad.

cial es esencial al materialismo (doctrina de la *symploké*), pero, en este sentido inmanentista, Hegel es también monista. Ahora bien, "monismo", en su sentido ontológico-general, es una expresión que engloba críticamente, tanto a los filósofos de la inmanencia (Hegel), como a los de la trascendencia (San Agustín), en tanto que la oposición "inmanencia/trascendencia" no es relevante cuando utilizamos la Idea de una Materia distinta, en su contenido, de las materias "mundanas". Diríamos que, desde la Idea crítica de Materia, tan monista es el sistema de Hegel como el de San Agustín, por cuanto ambos entienden al Ser como un "proceso universal". En este sentido, p. ej., todas las clasificaciones, del estilo de las que hace Thomas J. Blakeley en su libro sobre teoría soviética del conocimiento [39] —idealismo subjetivo metafísico, idealismo objetivo dialéctico, etcétera— carecen de valor ontológico-general, y son rigurosamente acríticas.

6. Sin duda, hay sistemas de pensamiento que han defendido el "monismo materialista", pero también existe la Teoría de Hesíodo. Aquí deben ser juzgados como construcciones poéticas, extrafilosóficas, que se orienta a la representación y no al concepto. Me atrevería a decir que el monismo materialista no puede ser entendido como una variedad del materialismo filosófico, sino como una construcción del materialismo mundano mitológico.

En cambio, el monismo sí que debe ser considerado como una opción *filosófica,* aunque sea falsa —puesto que explora coherentemente las posibilidades de desarrollo de las Ideas ontológicas esenciales. El monismo del Ser, tal como aquí lo entendemos, es (cuando no es meramente místico, la defensa de un Ser único "ultramundano", el monismo acosmista) el contenido mismo de la filosofía metafísica. Porque considerar al Mundo como el único ser real, erigiéndolo en una Sustancia, o considerándolo como expresión de otra Sustancia, a su vez descrita con rasgos mundanos (antropomorfos: teísmo), es un camino que sólo por una metodología filosófica, no crítica, sino dogmática (metafísica), puede ser recorrido. Según esto —y paradójicamente—, tanto más metafísico será un sistema

[39] *La teoría soviética del conocimiento,* trad. esp., Madrid, 1969, pág. 133.

filosófico cuanto más intenso sea su "mundanismo". De aquí podemos extraer un criterio seguro para formar un juicio histórico que no dejará de sonar a muchos como una extravagancia: Hegel es más metafísico, en Ontología general, que Spinoza, que precisamente fue acusado por Hegel de "acosmista". Ello no obsta para que esta radicalización metafísica sea el camino dialéctico más recto para que la propia concepción monista pueda llegar a saltar hecha pedazos.

La razón fundamental por la cual creo que debe ser interpretado como metafísico todo monismo "mundanista" (inmanente o trascendente) es ésta: que semejante sistema sólo puede entenderse como resultado de esquemas metafísicos (sustancialistas) del pensamiento, y no como una conclusión que brota del análisis de la propia realidad mundana. Por consiguiente, el monismo mundanista es fruto de una metodología dogmática y precrítica, por muy gruesas que sean las frases materialistas (o corporeístas) que se utilicen para "hablar a la imaginación", como suele hablar el *Diamat*. ¿En qué principios objetivos puede fundarse, en efecto, una concepción monista "mundanista"? Principalmente, me parece, que en la representación "visual" (p. ej., mitológica, neolítica) de la "unidad de la cúpula celeste", o cosas similares, y en la magnificación de estas unidades perceptuales por medio de Ideas ontológicas como sustancia y causa. Porque el análisis crítico-dialéctico de la propia realidad mundana nos arroja precisamente hacia el camino opuesto, el del pluralismo más radical: el Cosmos es sólo una idea mítica (es un gigantesco ejército bien ordenado); el Mundo no es nada "clausurado" —la propia sustancia corpórea aparece y desaparece— ni es nada "armónico" —las partes del Mundo son inconmensurables entre sí— ni es eterno —comenzó hace 10.000.000.000 de años (tesis ésta en la que tanto insisten los teístas, y que, acaso por ello, ven con excesivo recelo tantos materialistas, como si favoreciese un solo punto aquella concepción metafísica, cuando en realidad ocurre todo lo contrario, y, por ello, debe ser recuperada por el materialismo filosófico —ver cap. VI).

Materialismo y monismo se oponen disyuntivamente, como se oponen el pensamiento metafísico y el pensamiento dialéctico: son dos disciplinas diferentes, dos maneras del discurso filosófico. Cuando Lenin agrupó a todas las filosofías posibles

en dos rúbricas —materialismo/idealismo (espiritualismo)—, lo hizo, según esto, no sólo como profano, que desconoce la variedad de matices, sino como sabio que ha llegado a una evidencia esencial (¿acaso la infinita variedad de los números naturales no se deja reducir también a dos rúbricas: pares e impares, sin que esto signifique desconocer la "variedad de matices"?)[40].

Además, materialismo y monismo se exigen mutuamente —y nuestra formulación lógica recoge perfectamente este punto—, porque la verdad de uno es precisamente la *negación* (la crítica) del otro, y sólo puede darse como esa negación. Como los Dióscuros, deben convivir en tanto subsista la vida filosófica, aunque su convivencia tenga como argumento la mutua destrucción.

7. A partir del concepto de "inmaterialismo", interpretado como "mundanismo" o "monismo del ser", podemos obtener inmediatamente los valores extremos que el monismo —o la metafísica— puede tomar. En efecto, la fórmula "$(M_i \subset M) \wedge \wedge (M \subset M_i)$", interpretada como una fórmula abierta (dado que, en la perspectiva materialista, "M_i" es una variable), pue-

[40] Lenin, en su *Carlos Marx,* hace suya la tesis de Engels (en *Ludwig Feuerbach*) sobre la división de los filósofos en dos grandes campos (el del *idealismo,* que acoge a todos quienes afirman la anterioridad del espíritu frente a la naturaleza, y el del *materialismo,* aquellos para quienes la naturaleza es lo primero) y concluye: "Todo otro empleo de los conceptos de idealismo y materialismo (en sentido filosófico) no hace sino sembrar confusión." Esta división se corresponde puntualmente con la propuesta por Fichte (*Primera Introducción a la Teoría de la Ciencia,* 3, pág. 425 del Vol. I de sus *Sämmtliche Werke*) cuando pone a un lado el sistema del Idealismo *(Idealismus)* y al otro el del Dogmatismo *(Dogmatismus).* En la *experiencia* se dan unidas la *cosa (Das Ding)* y la Inteligencia *(Das Intelligenz).* El Dogmatismo separa la *cosa* y la erige en *cosa-en-sí (Ding an sich);* el Idealismo hace lo propio con la Inteligencia *(Intelligenz an sich).* No cabe un término medio —parece que Fichte está previendo las teorías de la "interacción" entre sujeto y objeto al estilo de Piaget. Fichte nos dice poco después (pág. 431) que el *dogmático* es fatalista y también, necesariamente, *materialista (Materialist).* Berkeley es considerado por Fichte —por oposición a como lo haría Lenin— como un dogmático (inconsecuente) a causa de su doctrina sobre un Dios transcendente (pág. 438). Para Fichte, en efecto, la cuestión no es hablar de una sustancia espiritual o material en-sí, sino en su conexión con el Yo práctico ("in dieser *unmittelbaren* Vereinigung des Seyns und des Sehens besteht die Natur der Intelligenz", pág. 435). Este es el "lado activo" *(die tätige Seite)* del Idealismo que Marx valoró desde el materialismo de las *Tesis sobre Feuerbach.*

de tomar diferentes valores. Los valores extremos se corresponden con tipos bien conocidos de sistemas filosóficos (metafísicos), que quedan, de este modo, redefinidos en nuestro espacio de coordenadas. Tres casos límites podemos prever, definidos por la reducción del valor de la función a un solo valor de la variable —o, si se prefiere, por la atribución de valores "0" a todas las funciones en las que figura más de un valor de la variable como variable independiente.

A) *Reducción de* "M_i" *a* "M_1" ($M_i = M_1$)

Este caso límite puede ser utilizado como una definición muy ajustada de lo que suele ordinariamente conocerse como "naturalismo filosófico". Es cierto que el naturalismo figura, habitualmente, como una variedad de la doctrina materialista. Esto se justifica (en nuestro sistema) por motivos ontológico-especiales, de los que hablaremos en capítulos posteriores. Pero, desde un plano ontológico-general, el naturalismo es una concepción genuinamente metafísica: aunque por su contenido representativo no quiera ir "más allá" de la física, de hecho va más allá por su método, y, en consecuencia, no es materialista en el sentido crítico ontológico-general.

B) *Reducción de* M_i *a* M_2 ($M_i = M_2$)

Esta es la opción que consideramos constitutiva del espiritualismo filosófico, y de una variedad suya, a saber: el idealismo. Es en este lugar en donde las oposiciones "materialismo/espiritualismo" y "materialismo/idealismo" encuentran, me parece, su puesto propio.

En cuanto al concepto de "espiritualismo", que tantas veces aparece como alternativa al materialismo ("materia/espíritu") y, algunas veces, va asociado al idealismo de un modo muy estrecho (Lenin veía en todo idealismo una forma embozada de espiritualismo; y, sociológicamente, el *Diamat* propende a ver, certeramente, en el idealismo una forma refinada de la religión), será suficiente decir aquí que puede ser definido por su relación a M_2. Así como el concepto de "Ego" o "Conciencia trascendental" dice filosóficamente relación a las

Tres Materialidades (M_1, M_2, M_3), "espíritu", evidentemente, es un concepto ontológico-especial que, cuando se usa filosóficamente (prefilosóficamente, "espíritu" pertenece al Género M_1: en la introducción a este ensayo esbozamos la conexión entre el concepto de espíritu y el estado gaseoso de la materia corpórea), designa a M_2, la "interioridad" de la conciencia, sustancializada. El espiritualismo, propiamente, es un concepto definido en el ámbito de la Ontología especial (M_2), hasta el punto de que, en principio, es compatible un espiritualismo ontológico-especial dentro de una concepción materialista ontológico-general, y, recíprocamente, cabe un materialismo ontológico-especial desarrollado en el contexto de una concepción espiritualista ontológico-general: tal sería el caso de Engels [41]. El espiritualismo, en resumen, lo entendemos aquí como la sustancialización de M_2, cuyo efecto principal es la atribución de la inmortalidad a esta sustancia (el Alma). El concepto académico más genuino y abstracto de "sustancia espiritual" es el concepto de *totalidad metafinita,* como sustancia compuesta de partes que dejan de ser "exteriores" unas a otras ("partes extra partes"), y cuyo límite es la sustancia simple, la sustancia sin partes integrantes, e incluso sin partes metafísicas (acto y potencia), es decir, Acto Puro. Este concepto es, claramente, un concepto-límite negativo (negación de partes), cuya génesis "operatoria" aparece muy claramente en el primer argumento de Sócrates, en el *Fedón,* para probar la inmortalidad del alma. La espiritualidad es un concepto cuya génesis se comprende muy bien a través de un interés por probar la inmortalidad del alma. Y aunque en el *ordo essendi* el alma es inmortal *porque* es "espiritual" (simple), en el *ordo cognoscendi* el alma se nos aparece regresivamente como simple (espiritual) ante el postulado de inmortalidad: este postulado es un contenido de M_2. El interés que aquí tiene, en todo caso, esta concepción es que nos revelaría, no ya sólo la génesis, sino la estructura misma del concepto académico de "espíritu", como concepto límite negativo de una sustancia material que, por tener partes, puede "disgregarse", "corromperse", es decir, morir. Las otras determinaciones del concepto de "sustancia espiritual" —extraídas de un cierto análisis de la expe-

[41] Ver nota núm. 56.

riencia introspectiva (la reflexión de la autoconciencia, analizada de suerte que parezca exigir una sustancia simple, capaz de estar presente a sí misma)— carecerían de interés ontológico, y serían meros agregados al concepto-límite de "sustancia espiritual" (o "sustancia simple"), aunque sea cierto que son estos agregados los que restituyen al concepto académico abstracto su significación mundana "interesada" (la "sustancia simple" es, precisamente, "mi conciencia" o, en general, una conciencia pura: el Acto puro es "pensamiento del pensamiento"). El inmenso prestigio mundano y el poder social que la doctrina socrática de la sustancia simple alcanzó, reforzada por la doctrina aristotélica del Acto Puro, explicaría la apariencia de doctrina "positiva" —así como, por el contrario, el tradicional diagnóstico del materialismo sustancialista como pura negación, como una doctrina maligna y disolvente de la evidencia "obvia y positiva" de que la sustancia, por ser simple, es, precisamente, la realidad más potente— frente a la impotencia inerte de la "Materia prima", pura potencia, como contrafigura del Acto Puro.

En cuanto al concepto de "idealismo", parece que puede afirmarse —comenzando por los motivos puramente filológicos— que las formas históricas más genuinas del pensamiento que se conocen como idealistas se caracterizan por la situación peculiar que ocupan por respecto al Género M_2, a saber: como si su distancia a M_2 fuese nula, o como si estuvieran polarizadas, en sus líneas arquitectónicas, por la estructura de la que llamamos "Materialidad del segundo Género", que ha pasado a desempeñar el servicio de eje director. Es cierto que el concepto de idealismo ha sido dilatado de tal suerte, que con él se designan muchas veces sistemas de pensamientos que no toman a M_2 como eje director. Particularmente, el concepto de "idealismo" se ha ampliado hasta englobar las concepciones que toman como eje director al Tercer Género de Materialidad (M_3). Pero estas concepciones, que aquí son designadas como "esencialistas", no pueden ser llamadas "idealistas", al menos en el mismo sentido que cobra el idealismo, polarizado en torno a M_2. La misma distinción que suele hacerse entre "idealismo subjetivo" o "idealismo objetivo" pasa, la mayor parte de las veces, por la distinción entre M_2 y M_3. Y como la oposición entre estos Géneros es tan profunda, cabe

considerar que el nombre común de "idealismo" atribuido a ambos, o es puramente negativo ("idealismo" es "lo que no es naturalismo o formalismo primario" —ver luego—, es decir: toda concepción que no se polariza en torno a M_1), o es equívoco, porque entre el "idealismo M_2" y el "idealismo M_3" hay, p. ej., la misma diferencia que entre las concepciones *personalistas* (espiritualistas) de Fichte y las concepciones *impersonalistas* de Platón, tan próximas, según nuestras coordenadas, a la filosofía materialista. Tan sólo quien comience por reducir el Tercer Género (M_3) al Segundo (M_2) —es decir, tan sólo aquel que practique ya un formalismo secundario, que es incompatible con el materialismo ontológico-especial— se verá obligado a confundir el idealismo objetivo con el idealismo subjetivo, como formas de idealismo —y recíprocamente, quien confunda estos conceptos, o considere poco relevante su distinción, es porque seguramente no percibe bien la diferencia entre el Tercer Género de Materialidad y el Segundo.

La distinción entre el idealismo subjetivo y el idealismo objetivo tiene que ver, sin duda, con la oposición "M_2/M_3", pero no en el sentido de una correspondencia punto a punto, sino en un sentido algo más complejo, aunque muy preciso. Ambas formas de idealismo se caracterizarían, en cuanto idealismo, por la polarización de M_2 (en Hegel esto es central: identificación de sustancia y sujeto). El idealismo subjetivo, que no se reduce, desde luego, al solipsismo, al Yo, sino que abarca la subjetividad de los otros (Fichte), se caracterizaría por su propensión a desinteresarse por M_3, identificándose más bien, dialécticamente, con M_1 (el No-Yo), como campo de acción del Yo (M_2): en el límite, alcanzamos aquí el empiriocriticismo. En cambio, el idealismo objetivo se caracterizará por su propensión a desinteresarse por M_1 (la "naturaleza" "carece de secretos", y de orden: Hegel afirma que es absurdo tratar de encontrar un "sistema de los elementos"), identificándose, más bien, con M_3: con ello, la subjetividad M_2 será entendida como una "individualidad universal". La distinción entre "idealismo subjetivo" y "objetivo" puede mantenerse, por tanto, siempre que no se olvide la central referencia de ambas formas a M_2. Cuando se olvida esta referencia, y se piensa el idealismo objetivo sólo por su referencia a M_3 —sin la mediación de M_2—, se confunde palmariamente el idealismo

objetivo con el esencialismo; es decir, a Hegel con Platón. Esta confusión es demasiado grosera, y por ello lo serán también los conceptos que no son capaces de discriminar esos términos.

En cualquier caso —una vez segregadas las concepciones esencialistas—, es evidente que las formas típicas del idealismo satisfacen la definición propuesta. El idealismo de Berkeley —el fundador de un sistema idealista explícito— consiste esencialmente en presentar la función primordial del sujeto percipiente (M_2) en el conjunto del *Mundo* y de Dios (como cognoscente, como persona, es decir: un Dios configurado con materiales tomados del Género M_2) en el conjunto del *Ser,* hasta el punto de negar toda la realidad ontológica independiente de M_2, a M, M_1 y M_3: precisamente a esto es a lo que Kant se refería cuando apellidaba el idealismo de Berkeley de "idealismo *material*" [42]. Su propio idealismo trascendental tiene de idealismo, justamente, lo que tiene de reducción —"giro copernicano"— de M_1 y M_3 a M_2 —es decir, lo que llamaremos "formalismo secundario"—, y que es compatible, por lo demás, con un desarrollo materialista en Ontología general. En la medida en que el sujeto cognoscente kantiano no es un "sujeto psicológico" (al menos, en la segunda edición de la *Crítica* lo es mucho menos que en la primera), sino un "Ego trascendental", ni siquiera Kant puede ser considerado como "formalista secundario".

"Idealismo" es, en resolución, toda concepción ontológica-especial que toma al Segundo Género de Materialidad como eje director de los planeamientos, métodos o respuestas filosóficas. Esto significa que el Segundo Género de Materialidad desempeña, de hecho, la función de eslabón entre la Ontología general y la Ontología especial. Hemos distinguido el materialismo y el monismo, precisamente como dos maneras de entender la relación entre el Ser (Materia) y el Mundo. Esquemáticamente, entendíamos como "materialista" a toda concepción que se orienta a la inmersión del Mundo en la Ma-

[42] El *idealismo material* —dice Kant— o es problemático (el de Descartes, que sólo reconoce inmediatamente una *assertio* "empírica": *Yo soy*) o es dogmático (el de Berkeley, que declara imposible el espacio y todos los objetos que contiene, reduciéndolos a *blosse Einbildungen*). *Crítica de la Razón Pura,* Analítica, 3.

teria, y como "monista", a toda concepción que sigue el camino opuesto. Pues bien, uno de estos caminos es postular la inmersión de todo tipo de Materia en el Género de Materialidad M_2. El idealismo, en el sentido filosófico ontológico-general, es así una forma de monismo, en tanto que se desarrolla en Ontología especial como "formalismo secundario". Este es el idealismo que implica el espiritualismo. En un sentido no estricto, por sinécdoque, "idealismo" es todo tipo de formalismo ontológico-especial que reduzca alguno de los Géneros, o los dos, al Segundo M_2: éste es el sentido en el que se habla del "idealismo" de Kant o de Schopenhauer. Pero este uso de la palabra "idealismo", aunque está muy extendido, debe distinguirse rigurosamente de idealismo, que se sitúa, precisamente, en el contexto de la Ontología general y la especial, entre otras cosas, porque la implicación entre el idealismo y el espiritualismo ahora se deshace. La conexión entre el espiritualismo y el idealismo queda, así, reconocida. Mientras que todo idealismo es, en algún sentido, "espiritualista", no todo espiritualismo es idealista: la reducción idealista a M_2 tiene lugar cuando M_2 mantiene su contextura inmanente ontológico-especial; pero cuando M_2 se proyecta en un cielo que trasciende "el horizonte de las focas", entonces nos encontramos con un tipo de espiritualismo que no puede ser llamado "idealista"[43]. Dios-espíritu es el ser realísimo, independiente de nuestra conciencia (M_2) —aunque sea representado por materiales M_2, o tratado (amor, temor, súplica) como las partes de M_2 tratan a otras partes de M_2. La filosofía hegeliana, al interpretar literalmente el dogma de la Encarnación, al recuperar la evidencia cristiana de Dios haciéndose hombre, al restituir el M_2 "trascendente" a la inmanencia M_2, lleva a su forma límite la conexión entre el espiritualismo y el idealismo.

[43] "Vom Christen wie vom Kommunisten wird die Welt als eine vom ihm *unabhängige* Welt gesehen. Beide (der materialistische Atheismus und das Christentum) lehren die Unabhängigkeit der Welt von uns" (Predrag Grujic: *Hegel und die Sowjetphilosophie der Gegenwart,* Francke, 1969, pág. 96). Poco después nos dice este autor que el materialismo permanece ligado al mundo, mientras que el cristianismo es "supramundano" *(überweltlich),* aunque ambos persigan dominar el mundo. Desde nuestro sistema de coordenadas, el cristianismo sigue siendo "mundano", aun en la versión del "cristianismo de transcendencia", en la medida en que el "supramundo" es *homonímico* con el "mundo".

C) *Reducción de* M_i *a* M_3 ($M_i = M_3$)

Esta opción corresponde, evidentemente, al esencialismo —al que algunos llaman "idealismo", y que habría que determinar, a lo sumo, como "idealismo terciario". También el esencialismo sería mundanista en la hipótesis de la homonimia de las esencias —aun cuando éstas fuesen situadas "más allá del horizonte de las focas", como parece haber sido el caso de Platón, en cuyo sistema habrá que buscar los correlatos monistas en la tesis de la κοινονία, o sociedad de las Ideas. Por otro lado, y dado el estilo problemático del platonismo, estos "diagnósticos" no excluyen la posibilidad de ver en Platón —teoría de la *symploké,* autocrítica a la homonimia— al precursor del materialismo filosófico.

8. Los tres valores de la función "monismo/materialismo" —a saber: naturalismo, idealismo, esencialismo, y sus opuestos— han sido presentados como opciones ontológico-generales del contexto $\mathfrak{N}$, determinados, por supuesto, por valores dados a la variable, en el campo ontológico-especial. Por ello, deberán coordinarse con los valores obtenidos a partir del contexto $\mathfrak{M}$ (y, por supuesto, del $\mathfrak{M}'$) y con los propios valores procedentes estrictamente de la Ontología especial. Estas diferentes perspectivas, tan complejas en apariencia y tan sencillas en el fondo, nos explican el que los mismos sistemas —o núcleos de sistemas— aparezcan unas veces como "inmaterialistas", otras veces como "formalistas", otras veces como "materialistas ontológico-especiales". En el diagrama del capítulo VI pueden verse representadas estas conexiones esenciales, cuya complicación, lejos de ser un argumento negativo en contra de nuestras hipótesis, habla en su favor, en la medida en que pueden recoger la efectiva *complicación* de los pensamientos filosóficos.

§ 3

I. *La función general Materialismo/Inmaterialismo en el contexto* $\mathfrak{M}$

1. Con los términos $\{E, M\}$ vamos a construir las funciones materialismo/inmaterialismo, en cuanto funciones corre-

lativas, que sólo pueden entenderse cada una como negación de la otra. Esto supone que materialismo/inmaterialismo son, desde luego, fórmulas proposicionales (teorías, sistemas). El esquema lógico de esta relación es el functor "w", que vincula fórmulas proposicionales con valores booleanos (1, 0) tales que uno se define por la negación del otro. Cuando dos fórmulas proposicionales son efectivamente la negación una de la otra —A w A—, entonces el functor "w" es verdadero por estructura: las fórmulas están entre sí en relación contradictoria. Si una es verdadera, la otra es falsa; si una es falsa, la otra es verdadera. Entre ellas hay una disyunción perfecta. Sobre todo, cada una supone la negación de la otra: no podemos afirmar una sin negar otra, ni negar alguna sin afirmar la opuesta. Se trata de un esquema lógico-formal que, ejercido, realiza el concepto fuerte de negación dialéctica.

Para construir fórmulas proposicionales a partir de los términos "*E*", "*M*" necesitamos obviamente recurrir a functores predicativos (que sacan proposiciones a partir de términos). El functor que me parece más adecuado al caso es el de inclusión "⊂" de la lógica de Clases, aunque le daremos todavía una mayor abstracción al considerarlo simplemente como un relator antisimétrico. Las expresiones de sabor idealista: "el mundo es un contenido de conciencia", o bien "la conciencia contiene al mundo", pueden hacerse corresponder de un modo muy aceptable con estas otras: "el mundo está incluido en la conciencia", traduciendo "contener" por "estar incluido". Sin duda, esto no puede aceptarse literalmente, pero estos ajustes son el precio de toda formulación. (Tampoco un texto escrito en un idioma nacional puede ser sometido a un recuento de sus bits sin *reducir* su espacio semántico a una estructura dicotómica que, acaso, no tiene, y que le debe ser atribuida, a veces, con gran artificio.) Pero es una reducción bastante fiel del sentido mundano y académico interpretar al ego corpóreo como una "parte", una clase de acontecimientos que está incluida o contenida en el "cosmos", o bien, inversamente, considerar al mundo como una clase de acontecimientos que están incluidos o contenidos en mi conciencia (idea del microcosmos, teoría idealista de la inmanencia, etc.). Sin embargo, es preciso no olvidar que la relación "⊂" (inclusión de clases) es sólo una reducción o proyección a un espacio de clases de

un universo de relaciones entre términos que no consisten exclusivamente en ser clases. Por ello, nuestra reducción no tiene propiamente más alcance que el que atribuimos a las representaciones de los movimientos o de los tiempos, o, incluso, de los colores, en el espacio cartesiano (Descartes, Regla XIV). Si existe un isomorfismo, esto es suficiente. El nos permitirá, recíprocamente, en su momento, tratar a la propia relación $\subset$ (como en las representaciones gráficas, a las distancias espaciales) como un símbolo, una suerte de variable, por respecto de los diferentes sentidos que ha reducido.

Las expresiones del tipo $\mathcal{A} \subset \mathcal{B}$ son ya proposicionales: entre ellas cabe interponer functores conectivos. Utilizando el functor dialéctico por antonomasia (el de Sheffer, la incompatibilidad) —escribiremos la abreviatura habitual $\mathcal{A} \mid \mathcal{A} \equiv \bar{\mathcal{A}}$— obtenemos a partir de $\mathcal{A} \subset \mathcal{B}$ y su recíproca $\mathcal{B} \subset \mathcal{A}$, dado que la relación "$\subset$" es antisimétrica, el sistema combinatorio constituido por las ocho fórmulas siguientes:

[1]	$(E \subset M \mid M \subset E)$	[5]	$\overline{(E \subset M \mid M \subset E)}$
[2]	$\overline{(E \subset M \mid M \subset E)}$	[6]	$\overline{(\overline{E \subset M} \mid M \subset E)}$
[3]	$(E \subset M \mid \overline{M \subset E})$	[7]	$\overline{(E \subset M \mid \overline{M \subset E})}$
[4]	$\overline{(\overline{E \subset M} \mid \overline{M \subset E})}$	[8]	$\overline{(\overline{E \subset M} \mid \overline{M \subset E})}$

Este sistema combinatorio nos proporciona un método seguro para explorar exhaustivamente los esqueletos —por decirlo así— de las teorías (conjunto de proposiciones) que pueden construirse a partir de las ideas primitivas "M" y "E". En el contexto $\mathfrak{N}$ esta combinatoria carece de interés, entre otras cosas porque el postulado II deja fija la relación "$M_i \subset M$".

Nuestro sistema combinatorio es, en realidad, una teoría de teorías, y su interés sólo puede residir en la capacidad que demuestre poseer para analizar el "material de experiencia" —que en nuestro caso son, naturalmente, las propias teorías históricamente dadas. Analizar: tanto discriminando adecuadamente unas teorías de las otras (de suerte que las líneas divisorias marcadas por nuestra tabla se correspondan efecti-

vamente con las "divisorias reales", con los criterios que efectivamente oponen unas doctrinas a otras) como señalando la arquitectura interna de cada teoría (más exactamente: ofreciendo modelos que permitan dar cuenta de las conexiones arquitectónicas de cada teoría). Con estas prevenciones, me parece que la teoría de teorías que hemos construido se ajusta a la realidad todo cuanto sería de desear. En modo alguno nuestras fórmulas son utópicas, sino que el conjunto de todas ellas dibuja el cuadro de posibilidades en el que se mueve todo discurso filosófico, mundano o académico, que opera con el par de conceptos (arcaicos, si se quiere, pero, por ello mismo, constitutivos de nuestra racionalidad) de "*conciencia*" y "*mundo*". No puede tampoco decirse que los conceptos obtenidos en este sistema de materialismo, espiritualismo, idealismo, etc., sean meros conceptos estipulativos, definiciones arbitrarias propuestas por mí y aceptables, a lo sumo, como convenios. Lo que haya en un principio de estipulación queda desbordado ampliamente por los imperativos objetivos del sistema: dada la interpretación "de los términos", es el propio sistema el que impone la constitución de los conceptos correspondientes a cada fórmula. Lo significativo de estas relaciones, desde una perspectiva dialéctica, es que, en virtud de ellas, puede decirse que el conjunto de estas ocho fórmulas ha de ser considerado como un conjunto de partes inmediata o mediatamente relacionadas unas con otras por medio de la incompatibilidad. Es imposible mantener cualquier fórmula sin que por este mismo hecho no estemos negando total o parcialmente las restantes. Recuperamos así la evidencia empírico-dialéctica que se expresa en la frase "pensar es pensar contra alguien; no podemos entender una proposición filosófica hasta que no sabemos contra quién va dirigida". Disponemos también con esto de un criterio para medir el grado de conciencia que una filosofía históricamente dada tiene de sí misma (un modo de ejercer la crítica inmanente: según la amplitud de las polémicas). Porque cada fórmula no tiene sólo que polemizar con su contradidctoria (digamos con su "sombra"), sino que también tiene que polemizar con toda la constelación de negaciones parciales que la determinan, y que, para seguir el símil de Trías, podríamos llamar su penumbra.

Por último, este sistema recoge las conexiones más obvias entre las doctrinas examinadas, y ofrece la posibilidad de establecer conexiones rigurosas (p. ej., entre el idealismo y el espiritualismo) del modo más sencillo. La sencillez de la teoría de teorías propuesta, por lo demás, sólo probaría que, desde un punto de vista arquitectónico al menos, las complejas y enmarañadas disquisiciones filosóficas en torno al materialismo que cruzan toda nuestra historia filosófica y la llenan de contenido, se mantienen dentro de opciones extraordinariamente sencillas. Esta conclusión, por lo demás, carece de interés para quien no haya experimentado la impresión de complejidad que necesariamente se recibe cuando se han saludado las argumentaciones tan variadas de las filosofías clásicas.

2. Las fórmulas del sistema precedente aparecerán más próximas al estado histórico de las discusiones cuando se las transforma en estas otras lógicamente equivalentes[44]:

[1]	$(E \subset M) \vee (M \subset E)$	[5]	$(E \subset M) \wedge (M \subset E)$
[2]	$(E \subset M) \vee \overline{(M \subset E)}$	[6]	$\overline{(E \subset M)} \wedge (M \subset E)$
[3]	$\overline{(E \subset M)} \vee (M \subset E)$	[7]	$(E \subset M) \wedge \overline{(M \subset E)}$
[4]	$(E \subset M) \vee (M \subset E)$	[8]	$\overline{(E \subset M)} \wedge \overline{(M \subset E)}$

Estas fórmulas están relacionadas dos a dos según una oposición de contradictoriedad lógica fácilmente reconocible, si apelamos a las leyes de dualidad y a las leyes de doble negación. Si negamos la fórmula 1, obtenemos la 5, y recíprocamente.

$$(E \subset M) \wedge (M \subset E) \equiv (E \subset M) \vee (M \subset E)$$

Otro tanto ocurre, correspondientemente, con todas las demás. Los pares de fórmulas opuestas contradictoriamente entre sí son, por tanto, las siguientes:

[(1), (5)], [(2), (6)], [(3), (7)], [(4), (8)]

[44] Aplicamos la equivalencia (para $p=(E \subset M)$, $q=(M \subset E)$): $p \mid q \equiv \bar{p} \vee \bar{q}$.

Si el materialismo y el inmaterialismo se encuentran opuestos entre sí, según la oposición contradictoria, algunos de los pares enumerados podrá erigirse en el esquema de esta oposición. Discutiremos rápidamente cada uno de los pares de fórmulas que se nos presentan en la anterior tabla combinatoria.

De entre todas las fórmulas, y desde una perspectiva algebraica, la quinta y la cuarta pueden ser consideradas como los puntos de referencia, en tanto que las demás pueden considerarse como procediendo de ellas, por medio de la operación negación. Las partes de que se compone cada una de estas fórmulas recogen muy de cerca diferentes evidencias de la conciencia filosófica y prefilosófica. El esquema [4] encierra ya una suerte de crítica, por cuanto —pese a su aspecto positivo, sin negación explícita— contempla la posibilidad de que uno al menos de los componentes sea falso. El esquema [5] bloquea esta posibilidad, y, en este sentido, contiene un cierto modo de negación de [4] —que puede hacerse más visible a través de su transformación correlativa: $[\overline{(E \subset M)} \vee \overline{(M \subset E)}]$. El interés del esquema [5] es muy grande, por cuanto formula, de un modo muy ajustado, planteamientos esenciales de la filosofía moderna. Esta fórmula es —en virtud de la definición ordinaria de la antisimetría— equivalente a la igualdad "$M=E$", recoge muy de cerca la identificación, que es el argumento mismo de ontología kantiana, de conciencia y mundo. Si relacionamos esta fórmula con el "postulado I", sustituyendo en [5] la letra "E" por su valor en [P. I], obtenemos:

$$[(M_1 \cup M_2 \cup M_3) \subset M] \wedge [M \subset (M_1 \cup M_2 \cup M_3)]$$

que es la fórmula de la Ontología especial, puesto que es la misma exposición del Mundo, cuando interpretamos "M" como "M_i". Más directamente: si en la igualdad "$M=E$" —obtenida de [5]— sustituimos "E" por su valor [P. I], encontramos:

$$M=(M_1 \cup M_2 \cup M_3)$$

fórmula en la que "M" aparece determinado como "materia ontológico-especial", como "Mundo". La fórmula [5], en su ex-

presión abreviada ($M=E$), ajusta perfectamente con el postulado I, en su forma (P. I″], que nos permite reinterpretar [5], en nuestro sistema, como una fórmula de referencia de la Ontología especial.

La fórmula [5] sólo comienza a ser incompatible con el materialismo (en el sentido que dimos a este concepto en $\mathfrak{N}$) cuando en ella "M" se interpreta como "materia", en general. Pero ni siquiera en esta hipótesis podríamos tomar a [5] como fórmula adecuada del materialismo, sobre todo porque de ningún modo puede defenderse que la fórmula contradictoria de [5], que es la fórmula [1], designe la estructura teorética del inmaterialismo. No puede considerarse "materialista", simplemente, a una doctrina que defienda que "o bien la conciencia no está incluida en el mundo, o bien el mundo no está incluido en la conciencia". Quien defendiese ambos términos de la alternativa, mantendría una suerte de dualismo de la materia y la conciencia, que sólo Berkeley llamaría "materialista" [45].

El par {[4], [8]} queda descartado de nuestras opciones por un motivo obvio: la fórmula [8], por ser negativa en sus dos partes, resulta ser indeterminada (infinita) respecto del contexto $\mathfrak{M}$, y del planteamiento del asunto por medio del par $\{E, M\}$ y la relación inclusión. La fórmula [8], tanto si "M" se interpreta en el sentido ontológico-especial (Mundo) como en el sentido ontológico-general, sugiere un espiritualismo extremado, por su componente ($E \not\subset M$), que niega precisamente la inclusión del Ego en toda suerte de Materialidad (cósmica o metacósmica). La fórmula [8] es la fórmula de un dualismo dogmático de la materia y el espíritu, como sustancias que se excluyen mutuamente —una suerte de maniqueísmo de la sustancia, que se encuentra en las antípodas del materialismo filosófico.

El par {[2], [6]} tampoco nos entrega un esquema aceptable. [6] contiene un componente no materialista: "$\overline{E \subset M}$", el mismo que hemos comentado a propósito de la fórmula [8]. En cuanto a [2], lo que sugiere es que, supuesto que hemos de dar como verdadero su primer componente, "$E \subset M$", es indiferente que "$\overline{M \subset E}$" sea verdadero o falso. Es decir, que supuesto "$E \subset M$", tanto podemos aceptar que la Materia se

[45] También Fichte. Ver la nota núm. 40.

incluye en "E", como que no se incluye. Pero el materialismo no sólo establece "$E \subset M$", sino que opta por la otra alternativa, negando precisamente que la Materia (M) esté incluida en "E", es decir, precisamente la fórmula [7].

En resolución, nos queda el par {[3], [7]}. La fórmula [7] esquematiza muy bien el materialismo, en tanto que se reduce a la tesis que (en el contexto $\mathfrak{M}$) afirma que la conciencia está incluida en la Materia, y niega que la materia esté incluida en la conciencia. Esta fórmula [7] contiene por sí misma la crítica al "mundanismo de la realidad", y no es otra cosa sino esa crítica, mediante la afirmación crítica, metacósmica, de que la Materia general no se reduce al Ego, que, a su vez, implica los Tres Géneros "mundanos" de "M". La contradictoria de [7] es [3], que deberá servir para esquematizar el inmaterialismo. En efecto, en la fórmula $[(\overline{E \subset M}) \vee (M \subset E)]$, el inmaterialismo se nos presenta, no como mera negación de [7], sino afirmando positivamente que: o la materia está incluida en la conciencia, o, en todo caso, que la conciencia no está contenida en la materia. Es preciso no olvidar, con todo, la conexión entre "inmaterialismo" y "mundanismo".

a) En un primer sentido, la fórmula enuncia simplemente la posición "mundanista" (es decir, la reducción de la Materia ontológico-general a la Materia cósmica). En efecto, para la opción "$M \subset E = 1$", estamos en la tesis de que la Materia (en general, "M") se reduce a E. Pero siendo E la reunión de las tres Materialidades ($E = M_1 \cup M_2 \cup M_3$), la opción enuncia simplemente que la Materia ontológico-general está reducida a la Materia cósmica. El espiritualismo, que se aproxima al Segundo Género "M_2", se nos da aquí simplemente como un caso especial de "mundanismo", muy explícito en el caso "$\overline{E \subset M} = 1$", es decir, "$E \subset M = O$". Porque aquí establecemos un espíritu que no está contenido en la Materia general; pero, si el espíritu es un concepto ontológico-general, "$E \subset M = O$" significa que no hay Materia ontológico-general. Al negar el mundanismo, negamos el inmaterialismo; precisamente, si el materialismo niega al inmaterialismo, es porque éste es mundano. Creo que el sistema de Hegel puede ser propuesto como el modelo más potente de todo *mundanismo* que se organiza en torno al *espiritualismo* (de la sustancia) como su genuino núcleo. Para comprender esta conexión a fondo, es necesario tomar

en serio la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel —dejar de considerarla como la *pars pudenda* de la obra del gran pensador. Desde su perspectiva, penetraremos en el más hondo pensamiento mundanista de Hegel, en tanto que advertimos que la *unidad* del mundo —la unidad de la materia que llena la infinitud negativa del Espacio (el párrafo 270 de la *Enciclopedia* contiene argumentos esenciales sobre la relación entre la teoría de la gravitación de Newton y la unidad del Mundo; vid. J. D. North: *The Measure of the Universe,* Oxford, 1965, cap. 2)— no puede consistir en otra cosa sino en la efectiva "conspiración" de esa materia infinita, en todos sus grados, hacia la actualización del Espíritu, del Sujeto, que es, a su vez, la Sustancia, el primer analogado de la Realidad en el sentido ontológico-general. Por ello, si bien la materia no tiene un centro físico espacial (ni gravitatorio: párrafo 262), en cambio hay un centro ontológico temporal del Mundo, la Tierra, en tanto en cuanto ésta es el lugar en el cual resuelve la totalidad de las conexiones siderales (párrafo 341) que hacen brotar en sus mares "los infinitos puntos fosforescentes de la vida" (¿quién no se acuerda de Oparin al leer el párrafo 341 de la *Enciclopedia*?), a partir de los cuales podrá configurarse la subjetividad animal, como idealidad sustraída a la gravedad, y, por último, la sustancialidad libre del espíritu. No es exacto enjuiciar a Hegel como adversario jurado de la concepción evolucionista, siendo así que su *Filosofía Natural* puede entenderse como la exposición del más radical monismo evolucionista que pueda ser pensado. Los tres grandes momentos que hoy día suelen distinguir los cosmólogos se corresponden con las tres grandes divisiones de la dialéctica de la naturaleza hegeliana: al estado de plasma, anterior a la formación de los átomos (o bien, a la nebulosa primordial), corresponde aquello que Hegel llama *Mecánica*; tras la aparición de los átomos, advenimos a la consideración del mundo de los elementos determinados, de la Química inorgánica y del electromagnetismo: es lo que Hegel entiende por *Física.* Y en tercer lugar, al nivel de la Química orgánica —la constitución, en la Tierra, de las primeras formaciones vivientes y, sobre ellas, de los vegetales, animales y hombres— nos encontramos con lo que Hegel llama precisamente *Orgánica.* La Naturaleza es así un sistema de grados que brotan necesariamente los unos a partir de los otros (párrafo 249). Lo que Hegel

niega (y con razón) son las pretensiones del *evolucionismo reductivista,* que cree poder construir la integridad de un organismo viviente por medio de las metamorfosis de los elementos químicos, entendidos como sustancias corpóreas que se desplazan, se aproximan o se alejan en figuras espaciales, o bien que cree *construir* la realidad de los contenidos subjetivos por los enlaces del carbono, el hidrógeno o el oxígeno (párrafo 359). Pero con esta negación —negación de lo que luego llamaremos "formalismo primario"— Hegel no sobreentiende la necesidad de apelar a un Dios anterior y exterior al Mundo que infunde la vida a las formaciones "bioquímicas", o el espíritu a las formaciones biológicas. Este Dios obra, en el sistema de Hegel, no como un Acto Puro distinto del Mundo, sino como la realidad misma interior al Mundo, que se abre camino a través de la Naturaleza y se hace presente a sí mismo, como interioridad, que es, al mismo tiempo, centro ontológico del Mundo, y verdadera sustancia, sujeto espiritual. Precisamente por ello, el espiritualismo mundanista hegeliano es, al mismo tiempo, la realización misma del ateísmo, que parte de la Idea de Dios religioso, para negar su trascendencia no en la dirección del panteísmo (la naturaleza no es Dios), sino en la dirección del espiritualismo de la sustancia. Toda la filosofía de Hegel puede considerarse como una disciplina orientada a elevar a la conciencia subjetiva individual por encima de la "conciencia desventurada", para que conozca que su infinitud no está más allá de su vida, sino que está en su propia "finitud". De este modo, la revolución copernicana, que desplazó a la Tierra de su posición privilegiada de centro del Mundo, fundamento de su unidad (en ella se produce la Encarnación del Verbo), encuentra en Hegel su más acabada contrapartida, la "contrarrevolución ptolemaica". Hegel reexpone la verdad más profunda de la metafísica cristiana y la conduce hacia su propia destrucción, el ateísmo, precisamente por asumirla en su plenitud. Y con ello pone de manifiesto hasta qué punto el *espiritualismo* de la sustancia es el fundamento de la concepción unitaria del Mundo, del *monismo mundanista.* (En cualquier caso, es preciso no confundir el "antropocentrismo físico", recusado por el llamado, en el contexto de las investigaciones de Hubble, "Principio cosmológico", con el *antropocentrismo ontológico.* Es posible mantener este antropocentrismo ontológico dentro de un

universo físico "descentrado", como pueda serlo el universo hiperesférico de Einstein, y es posible coordinar este antropocentrismo ontológico, incluso como "geocentrismo" ontológico, con la concepción de un espacio infinito —sin centro geométrico—, pero "fundido" en un Tiempo "lleno", *devenir intuido,* tan distinto del tiempo "abierto" del universo cilíndrico de Einstein: es el caso del "mundanismo" de Hegel.)

b) En un segundo sentido, aparece claro que el "mundanismo" sólo puede ser negado a través del espiritualismo (E) y, por consiguiente, que no cabe, sin más, rechazar desde el materialismo al espiritualismo como un mero caso particular del mundanismo, por cuanto es el propio mundanismo el que entra en crisis cuando se rechaza el espiritualismo (es decir, "E").

La fórmula [3] recoge también todo sistema que considere erróneo "$M \subset E$", pero que acepte como verdadero "$\overline{E \subset M}$", es decir, que defienda que hay una conciencia no incluida en la Materia, un espíritu "intrínsecamente dependiente" de la Materia. El concepto de espiritualismo que nos entrega la fórmula [3] es la contrafigura del concepto de materialismo que Berkeley forjó: materialista no es tanto el que niega la sustancia espiritual —decía Berkeley— cuanto el que afirma la sustancia material. La fórmula [3] sugiere que "espiritualista" no es tanto quien niega la sustancia material (mediante la tesis idealista "$M \subset E$"), sino quien afirma la sustancia espiritual (mediante la tesis negativa $\overline{E \subset M}$), y, a través de ella —puesto que "espíritu" lo reducimos a M_2—, reexpone una concepción "mundanista" (antropomórfica), aunque sea trascendente.

Por último, si transformamos la fórmula [3] en sus equivalentes:

$$(E \subset M) \rightarrow (M \subset E), \quad \text{o bien} \quad (E \subset M) \mid (\overline{M \subset E}) \qquad [3']$$

descubrimos los íntimos lazos que el espiritualismo y el inmaterialismo tienen entre sí. La fórmula [3] resulta ser ahora equivalente a la tesis que sostiene que defender la inclusión de la conciencia en la Materia ($E \subset M$) es incompatible con la negación de que la Materia esté incluida en la conciencia. Pueden negarse las dos, cierto; pero si afirmamos que "E" está incluido en "M", entonces también "M" está incluido

en "E". La fórmula [3], en efecto, es formalmente equivalente a esta otra:

$$(E \subset M) \rightarrow (M \subset E) \qquad [3']$$

Esta transformación nos facilita la comprensión de la *esencia* del espiritualismo, y de sus relaciones con el mundanismo. La fórmula [3'], en cuanto equivalente a la [3], nos presenta al espiritualismo como mundanismo, es decir, como la teoría que afirma esa implicación —$[(E \subset M) \mid \overline{(M \subset E)}]$—, y al materialismo, como la teoría que la niega (y no como la negación de alguna de sus partes). La doctrina espiritualista, reducida a la expresión [3'], se despliega en dos versiones, según que la *línea* de la implicación se desarrolle en *modus ponens* o en *modus tollens:*

$$\begin{array}{ll} (E \subset M) \rightarrow (M \subset E) & (E \subset M) \rightarrow (M \subset E) \\ (E \subset M) & \overline{(M \subset E)} \\ (M \subset E) & \overline{(E \subset M)} \end{array}$$

Evidentemente, el *modus tollens* sugiere inmediatamente una doctrina espiritualista de tipo dualista: "M" no está contenido en la conciencia, y, por ello, tampoco la conciencia en la Materia.

Pero el *modus ponens* nos instruye acerca del alcance de la proposición "$M \subset E$". Sólo en tanto que combinado con la "$E \subset M$" en la forma expresada en [3'], "$M \subset E$" sugiere la doctrina mundanista. Cuando "$M \subset E$" va combinada con "$E \subset M$" de este modo, el idealismo aparece como un espiritualismo (caso del idealismo material de Berkeley); pero cuando "$M \subset E$" va compuesta con "$E \subset M$" de otro modo, a saber: según la fórmula [5], entonces no cabe hablar de idealismo, en este sentido. La fórmula [5] puede designar el idealismo trascendental de Kant, pero no condiciona "$M \subset E$" a "$E \subset M$", sino que los da en conjunción (cuando previamente se ha reducido "M" a la ontología especial, al Mundo). [5] designa el idealismo trascendental, pero en el momento en que éste es una tesis ontológico-especial, compatible con un materialismo ontológico-general. Que [3] incorpore a [5] como un caso especial no puede confundirse con la recíproca, que [5] incorpore a [3]. Aquí es preciso hilar delgado. Ahora bien,

[3′], en su *modus ponens,* al concluir "$M \subset E$" —que la Materia se incluye en el Ego— porque "$E \subset M$" —o sea, porque el Ego está incluido en la Materia—, "prueba demasiado". En [5], "$E \subset M$" puede aceptarse, desde el punto de vista del materialismo general, y "$M \subset E$", por el Postulado II, ontológico-especial. Pero [3′] sólo cobra sentido cuando sobreentendemos que es la misma Materia la que tiene la sustancia de la conciencia: que si "E" está inmerso en "M" (en el Mundo y en la Materia) es porque, a su vez, la Materia del Mundo es ella misma espíritu, mensaje de un Dios espiritual, omnipresente en todos los lugares en donde empíricamente constatamos la presencia de un punto material: esto es lo que sostuvo Berkeley [46].

Como las fórmulas del par {[7], [3]} están opuestas contradictoriamente, podemos introducir entre ellas el functor booleano "w" (disyunción fuerte), construyendo una expresión que es siempre verdadera por estructura, y que llamaríamos la "característica funcional" del "Materialismo/inmaterialismo", porque contiene las relaciones dialécticas que median entre ambos sistemas, en tanto cada uno se afirma como negación del otro:

$$[(E \subset M) \wedge (M \subset E)] \text{ w } [(E \subset M) \vee (M \subset E)]$$

Si utilizamos como functores la negación y la incompatibilidad, las fórmulas del materialismo y del inmaterialismo

[46] *Alciphron,* Diálogo IV, párrafo 7.—Es bien sabido, por lo demás, que la comprensión del Mundo, como lenguaje divino que hay que saber descifrar o adivinar, tiene una tradición religiosa muy anterior y muy diversificada (desde los *signa Judicii* hasta los *caracteres matemáticos* de Galileo). No es, por tanto, una peculiaridad del Renacimiento, aunque la hermenéutica renacentista ocupe un puesto de primer orden, como Foucault nos ha mostrado *(Les mots et les choses).* Tampoco ha muerto definitivamente: un testimonio español curiosísimo de persistencia de esta mitología hermenéutica, en un escenario densamente poblado por conceptos positivistas, lo constituye el libro de D. Estanislao Sánchez Calvo, *De lo maravilloso positivo,* Madrid, Librería Fernando Fe, 1875, sobre el que saldrá un importante estudio de D. Juan Cueto Alas muy en breve.—En esta perspectiva, Berkeley, como filósofo, no es, simplemente, un episodio de esta tradición. Es *su filósofo,* el que reexpone sus componentes en cuanto Ideas límites: los entes del mundo no son signos *instrumentales,* sino *formales.*

aparecen más homogéneas (aunque más largas), por cuanto las negaciones recaen sobre las mismas partes elementales:

$$\{[(E \subset M) \mid (M \subset E] \mid [(E \subset M) \mid (M \subset E)]\} \text{ w } \{(E \subset M) \mid (M \subset E)\}$$

(La discusión de las fórmulas anteriores, tan árida, aunque ha sido abreviada, tiene por objeto, principalmente, sugerir la impresión de que las Ideas ontológicas, no por ser ontológicas, dejan de estar sometidas a la mecánica de la lógica formal, y pueden ser tratadas como se tratan conceptos categoriales mucho más precisos, como pudieran ser "triángulo" o "círculo".)

3. Desde la perspectiva crítica del positivismo —y, en especial, del empirismo lógico— se suscita inmediatamente la cuestión misma del significado de las fórmulas discutidas en el punto anterior. Aun concediendo que estas fórmulas estén compuestas según las reglas de un lenguaje artificial ordinariamente aceptado, aparecerán las dudas acerca del significado de las fórmulas elementales, "$E \subset M$", "$M \subset E$". Si este significado fuese recusado, el alcance de estas fórmulas sería puramente lógico-formal, y en modo alguno filosófico u ontológico —y, cuando nos apartamos de esta estructura lógico-formal, su alcance sería puramente metafísico (fórmulas sin sentido). Además, aquí pretendemos atribuir a estas fórmulas no solamente un "significado", sino, sobre todo, una verdad o una falsedad, en cuanto proposiciones filosóficas. Con ello parece que no es posible evitar el comprometernos en la cuestión sobre el significado y la verdad de las fórmulas y las proposiciones. Sin embargo, creo que nuestras fórmulas plantean la cuestión en un caso particular tal que, con referencia a él, podríamos decir que el "sentido" incluye, en su estructura, las "referencias" (a la verdad, o al valor de verdad como referencia), a la manera como la esencia del Dios anselmiano incluía su existencia. De aquí, sin embargo, no se sigue sólo que Dios exista: éste es, en rigor, el argumento alselmiano en *modus ponens,* que es el que seguirían los teólogos. Pero también puede concluirse, en *modus tollens,* que "Dios carece de significado", que Dios no es una Idea, como ya lo temió Descartes (la propia presencia del *insipiens* sería la base principal de este desarrollo, según el *modus tollens:* dicho llana-

mente, basta que alguien niegue la existencia de Dios para demostrar, según el mismo criterio anselmiano, que no se tiene la idea de Dios, tal como fue definida). Pero —tanto se siga el desarrollo en *modus ponens* como en *modus tollens*— la importancia del argumento ontológico habrá que desplazarla hacia la primera *línea* del argumento ("la esencia de Dios implica su existencia"), que consideramos como un modelo teológico del caso-límite en el cual la distinción de Frege entre "sentido" y "referencia" debe ser abolida: hay sentidos (significados) que en su estructura contienen la referencia[47]. O, expresándolo de otro modo, dentro del mismo contexto de Frege: "hay proposiciones o fórmulas cuyo significado contiene la opción entre su valor veritativo (verdad o falsedad)". Tal sería la situación de las fórmulas por medio de las cuales pretendemos caracterizar el materialismo y el inmaterialismo (espiritualismo) en cuanto fórmulas ontológicas, que tienen significado y valor veritativo ligado a él —por tanto, que no son "metafísicas" en esta acepción. Si tal es la estructura lógico-sistemática de las fórmulas ontológicas que venimos utilizando, no necesitaremos tomar partido en la cuestión central acerca de la distinción entre "significatividad" y "verificabilidad". Por otra parte, y en el caso particular que consideramos, el criterio empirista del significado queda, de algún modo, incorporado, por cuanto la significatividad supone la verificabilidad (o falsabilidad), pero sin que por ello pueda decirse, tanto que el significado se reduce a la verificabilidad (Carnap), cuanto que la verificabilidad se reduce a la significación. Nuestras fórmulas no parecen, pues, caer, al menos como caso obvio, en el campo de las bien criticadas, por la crítica positivista, "fórmulas metafísicas".

Esta conclusión, que es fácil suscite la indignación de algunos de quienes pertenecen a la nueva escolástica neopositivista española, no es, sin embargo, en modo alguno, ajena por completo a los maestros de la crítica positivista (o muy asociados a ella), como puedan serlo R. Carnap y K. Popper.

[47] O bien, de otro modo: un caso en el que la relación entre *sentido* y *referencia* ocupa el lugar de la relación entre el *sujeto* ("Dios") y el *Predicado* ("existir"). ("Man könnte versucht sein, das Verhältnis des Gedankens zum Wahren nicht als das des Sinnes zur Bedeutung, sonder als des Subjekts zum Prädikate anzusehen". G. Frege: *Über Sinn und Bedeutung,* reedición por Patzig, Göttingen, 1966, pág. 49.)

En efecto, Popper construye una proposición (según él, "metafísica" —más aún: "archimetafísica", la proposición metafísica por antonomasia—) que, sin embargo, tendría significación, y Carnap concede, por cierto, el significado de esta proposición precisamente porque es verificable (aunque al verificarla resulte falsa). Ahora bien, resulta que esta proposición archimetafísica es, evidentemente, un modelo de nuestra fórmula del espiritualismo:

$$[(E \subset M) \vee (M \subset E)] \equiv [(E \subset M) \rightarrow (M \subset E)]$$

Es un *modelo,* por cierto, según el *modus ponens,* que es la versión positiva del espiritualismo (como espiritualismo idealista). Es *un* modelo —no el único— porque, ciertamente, las fórmulas "$E \subset M$", "$M \subset E$", etc., no estipulan que sea un Ego dotado de unicidad, o una pluralidad de Egos opuestos entre sí, aquellos que absorben a la Materia. Lo que sí estipulan es que si, de algún modo, una conciencia está incluida en la Materia (p. ej., si la conciencia humana está rodeada de estímulos materiales) es porque esta Materia (estos estímulos), en general, los que aparecen en cualquier punto del espacio, están a su vez contenidos de hecho en una conciencia (p. ej., la conciencia divina). Pero esto es, justamente, lo que dice la proposición "archimetafísica" de Popper, en su forma de proposición existencial: "existe una persona que está en todas partes, capaz de colocar cualquier cosa en cualquier parte, que piensa todo lo que es verdadero y sólo eso, y tal que nadie más lo sabe todo acerca de su propio pensar" [48]. La proposición "archimetafísica" —que es, en realidad, una proposición compuesta de varias, vinculadas conjuntivamente— contiene, además, diferentes valores o determinaciones del espiritualismo, tal como se desarrollarán más adelante (espiritualismo de la verdad, de la libertad, de la conciencia, etc.). Ahora bien, Popper, aunque opina que esta proposición no es falsable (lo cual es completamente discutible, y aun *falso,* porque dada su universalidad —la ubicuidad de esa persona, su omnipotencia, etc.—, cualquier entidad, sistema o proceso, por

[84] "La demarcación entre la Ciencia y la metafísica" (incluido en *Conjeturas y Refutaciones,* trad. esp., Buenos Aires, Paidos, 1967, página 293. Citado por J. Muguerza en "Tres fronteras de la ciencia", publicado en *Simposio de Burgos,* Madrid, Tecnos, 1970, pág. 173).

ejemplo, el *Cogito* cartesiano, en tanto se levanta contra el "genio maligno", puede, en principio, erigirse en plataforma para su falsación: el *Cogito* ejerce un efecto-escudo contra el genio maligno, que en Kant se amplía al mundo espacial, íntegro, en cuanto su legalidad hace imposible el milagro), concede que es significativa. Carnap concede, además (precisamente por aceptar la significatividad de esta proposición), que la proposición "archimetafísica" es falsable; más aún, es falsa, y, por ello, es pseudocientífica (pero no metafísica).

Tanto Popper como Carnap, por consiguiente, conceden, coherentemente con sus respectivos criterios del significado, que la proposición "archimetafísica" tiene sentido —y esto es lo que aquí se quería demostrar—. Por ello, no me parece del todo correcto el comentario —por otra parte tan agudo— que J. Muguerza hace a las opiniones de Popper y Carnap sobre la "proposición archimetafísica" [49]. Muguerza cree que la concesión de Carnap (concesión del sentido a la "proposición archimetafísica" de Popper) equivale a la introducción de un segundo criterio de demarcación, distinto de su primer criterio —el criterio empirista del significado—, porque resultaría que, tras su concesión, hay que reconocer que existen enunciados "empíricos y significativos, pero pseudocientíficos". Es decir, que además de los enunciados "significativo-empírico-científicos", habría enunciados "significativo-empírico-no-científicos" y, por tanto, ellos se oponen a los que no son ni significativos ni empíricos, los metafísicos (pág. 184). Ahora bien, me parece que los enunciados significativo-empírico-pseudocientíficos no deben computarse como una clase o tipo más al lado de los significativo-empírico-científicos, del mismo rango que los metafísicos. Esto constituiría una sustantificación lógica de un tipo nuevo. Me parece que la "confusión" de Carnap (sobre la significatividad y carácter empírico de la "proposición archimetafísica") es coherente con el propio criterio empirista del significado, si tenemos en cuenta que las proposiciones significativas pueden alcanzar, en lógica bivalente, dos valores: cuando son verdaderas, serán científicas; cuando son falsas, serán pseudocientíficas (i. e., la proposición: "En la luna existen dinosaurios"). Las proposiciones pseudocientíficas de Carnap (como la proposición "archimetafísica")

[49] Muguerza, *loc. cit.*

serían proposiciones significativas y empíricas, pero afectadas del valor veritativo "falso", a diferencia de las metafísicas. No habría necesidad de hipostasiar lo que es el valor de una función en otra función o tipo (proposiciones pseudo-científicas). El fondo de la cuestión me parece que reside en que la relación Popper-Carnap, en este punto, no es una relación de contradicción, ni siquiera de contrariedad. Si, a efectos expositivos, tratamos los conceptos de "significatividad" y "falsabilidad" como predicados (S, F) de proposiciones cualesquiera (ξ), la tesis de Carnap tendría el siguiente esquema:

$$(\forall\xi)(F\xi \rightarrow S\xi) \equiv (\forall\xi)(S\xi \vee \bar{F}\xi) \qquad [1]$$

mientras que la de Popper se ajustaría a esta otra, que no es contradictoria de [1], sino compatible con ella:

$$(\exists\xi)(S\xi \wedge \bar{F}\xi) \qquad [2]$$

4. La fórmula

$$[(E \subset M) \wedge (M \subset E)] \text{ w } [(E \subset M) \vee (M \subset E)]$$

caracteriza muy bien las relaciones entre el materialismo y el inmaterialismo. Sin inclinarse por la verdad de ninguno, por cuanto asume las doctrinas opuestas desde una perspectiva muy indeterminada. La indeterminación no procede únicamente de los términos E y M (porque E se parece ya a una constante y M a una variable que puede tomar valores M_1, M_2, M_3, pero también valores metacósmicos). La indeterminación no es sólo ontológico especial, sino que procede del mismo functor inclusión "$\subset$", del que nos hemos servido para construir la tabla combinatoria: es decir, es una indeterminación ontológico-general. Es, pues, en el plano ontológico general en donde consideramos a la fórmula anterior, más que como una fórmula funcional, como la característica "f" de una función $y=f(x)$, en la cual la variable independiente "x" tuviera, como campo de variabilidad, ciertas ideas de relaciones ontológico-generales que han sido reducidas, como antes dijimos, al espacio de clase; por tanto, a la relación lógica "inclusión". Entonces, como valores de esta función obtendríamos los diferentes tipos de Materialismo/Espiritualismo (mundanismo) correspondientes

a cada valor de la variable, por medio de la transformación general, representada en la característica funcional (o interpretada como tal):

$$[(E \subset M) \wedge (\overline{M \subset E})] \text{ w } [(\overline{E \subset M}) \vee (M \subset E)]$$

5. Mantenemos, pues, la perspectiva desde la cual el materialismo se nos presenta como una idea-función. Si, en lugar de recurrir al esquema "función", apelásemos al esquema de la estructura (útil, sin duda, en otros contextos), los diversos tipos de materialismo tenderían a ser contemplados como transformaciones mutuas, cuyo invariante sería la Idea de Materialismo filosófico-general. Este esquema resultaría, aquí, inaplicable o muy forzado: ¿Cómo reducir las acepciones de "Materialismo" a la condición de transformaciones o variantes de un mismo mito en el sentido de Lévi-Strauss? [50]. ¿Cuál sería la transformación idéntica? Mucho menos rendimiento obtendríamos de la aplicación del esquema del género porfiriano —haciendo de la Idea de materialismo un concepto unívoco, del cual las acepciones o usos fueran especies—, porque entonces no recogeríamos la circunstancia esencial de que algunas de estas especies se oponen, dialécticamente, entre sí, en cuanto a la misma enseñanza materialista, y, además, desplazaríamos el centro de gravedad de la Idea de Materialismo hacia su definición genérica, por respecto de la cual resultarían accidentales, en cuanto al contenido materialista, las especies. Con razón puede afirmarse que la conceptuación porfiriana, y la "estructuralista", carecen de capacidad para recoger las novedades históricas o, en general, las novedades evolutivas. Pero si apelamos al esquema funcional, la Idea general de materialismo filosófico es ahora, principalmente, la característica de esta función, así como la determinación de los contextos de variables independientes a las que esta función cubre. Y los usos y acepciones de "Materialismo" podrían pasar como valores de la idea funcional. Del mismo modo que los valores de una función matemática o lógica pueden ser opuestos entre sí, así también podían serlo las acepciones o usos de "mate-

[50] *Anthropologie structurale* (Paris, Plon, 1958, pág. 240): "Nous proposons, au contraire, de définir chaque mythe par l'ensemble de toutes ses versions."

rialismo" interpretados como valores de una función. Por lo demás, el tipo de función que correspondería a la Idea de Materialismo no sería el de una función booliana, porque la Idea de Materialismo filosófico puede tomar más valores que los boolianos. Contiene acoplada, ciertamente, una función booliana, pero la función es de índole diferente: es una función ideal, una función cuyos valores son Ideas filosóficas. Su forma lógica es la de una función proposicional.

II. *Deducción de valores*

Cuando del Materialismo ontológico-general tomamos la letra "M" como variable susceptible de ser sustituida por M_1, M_2, M_3, obtenemos tres determinaciones o valores especiales de la fórmula de Materialismo general, cada una de las cuales es un esquema para aplicar los cuatro valores generales. Por consiguiente, es preciso discriminar cuidadosamente los valores generales de la fórmula general del materialismo y sus valores especiales y determinaciones.

Estas determinaciones son las siguientes (obtenidas de la fórmula general, sustituyendo "M" sucesivamente por M_1, M_2, M_3):

$$\text{(I)}\quad \underbrace{[(\overline{E \subset M_1}) \vee (M_1 \subset E)]}_{i_1} \text{ w } \underbrace{[(E \subset M_1) \wedge (\overline{M_1 \subset E})]}_{m_1}$$

$$\text{(II)}\quad \underbrace{[(\overline{E \subset M_3}) \vee (M_2 \subset E)]}_{i_2} \text{ w } \underbrace{[(E \subset M_3) \wedge (M_2 \subset E)]}_{m_2}$$

$$\text{(III)}\quad \underbrace{[(\overline{E \subset M_3}) \vee (M_3 \subset E)]}_{i_3} \text{ w } \underbrace{[(E \subset M_3) \wedge (\overline{M_3 \subset E})]}_{m_3}$$

No es difícil interpretar estos resultados. Por temor a ser prolijo, me limitaré a unas leves indicaciones:

— "i_1" nos remite a posiciones afines al empirio-criticismo, en tanto es definido por respecto a E como referencia y no a otros géneros de materialidad, como antes se hizo.

— "m_1" nos remite al mecanicismo, que aparece ahora como determinación del materialismo general, más que como formalismo (de la ontología especial).

— "i_2" sugiere claramente la inclusión de la segunda Materialidad en un Ego, y, por tanto, se aproxima a las posiciones subjetivistas, en tanto que reafirmadas a la luz ontológico-general, y como disyuntiva del sociologismo. En efecto:

— "m_2" contiene explícitamente la negación ($\overline{M_2 \subset E}$); por tanto, nos presenta el sociologismo en lo que tiene de materialismo (mientras que el contexto anterior, el de Lenin —cuando identificaba Mach y Bogdánov—, nos arrojaba, precisamente, su semejanza). Es ahora cuando nuestras fórmulas se revelan como capaces de recoger las diferencias entre Mach y Bogdánov [51] así como antes fueron capaces de señalar su genealogía. Por lo demás, que $[(E \subset M_2) \wedge (\overline{M_2 \subset E})]$ resulte ser una fórmula del materialismo —pese a que E y M_2 son, todas ellas, "sustancias psíquicas"— no es, en principio, más sorprendente de lo que pueda serlo el concepto de "dilatación a volumen constante" o el concepto de "sólido-líquido". Por lo demás, no es utópica; esta fórmula recoge admirablemente posiciones llamadas, justamente, "materialistas", en ontología especial, como las de Durkheim frente a Tarde. En este sentido también, decimos que la axiomática hegeliana de la historia o de la moral es materialista, frente al individualismo kantiano, para quien el "genio" se perfila en el contexto de la naturaleza (M_1), a diferencia del "héroe" hegeliano, que sólo brota en el contexto de la historia (M_2). Así también, el materialismo histórico es un materialismo m_2 porque, por oposición principalmente al anarquismo, los individuos aparecen en él como materia o parte inmersa en un envolvente social.

— "i_3" evoca el psicologismo lógico, matemático o axiológico.

[51] *Materialismo y Empiriocriticismo,* cap. VI, 2: "Cómo Bogdánov corrige y 'desarrolla' a Marx". Lenin refuta la identificación que, en el espíritu del idealismo, habría establecido Bogdánov entre el *ser social* y la *conciencia social.* Hay formaciones sociales en las cuales las relaciones sociales entre los hombres permanecen al margen de la conciencia: un campesino —dice Lenin—, al vender su trigo, entra en relación con los productores mundiales de trigo en el mercado mundial, pero sin tener conciencia de ello.

— "m_3" nos entrega, en cambio, el formalismo terciario como materialismo esencialista. "Materialismo esencialista" es aquella doctrina de la inclusión (cuando se combina con el inmaterialismo subjetivista: de la disolución), de la conciencia individual o, en general, de la conciencia "E", en la Tercera Materialidad, la doctrina de la terminante negación de todo intento de incluir la Tercera Materialidad en la conciencia individual, como si fuera un contenido de conciencia: $(\overline{M \subset E})$. Evidentemente, un sistema clásico puede ser reivindicado aquí como un materialismo esencialista: es la teoría de las Ideas, de Platón. Se trata de un materialismo de la esencia que se desarrolla, sobre todo, como materialismo de la verdad, pero que, también, es un materialismo de la conciencia, de la libertad y de la sustancia. ¿No resulta excesiva semejante reivindicación, en tanto presenta al pensamiento platónico como "materialista" "por sus cuatro costados"? ¿Dónde quedan los, por otro lado, indudables componentes inmaterialistas tradicionalmente asociados al platonismo? Nuestro sistema de ideas permite una respuesta muy sencilla: el inmaterialismo característico de la filosofía platónica pertenece a la Ontología especial, no a la Ontología general. El inmaterialismo platónico es el inmaterialismo principalmente realizado en la dirección objetivista, del inmaterialismo del Primer Género de Materialidad, si efectivamente Platón ha enseñado que el mundo físico es "apariencia" [52]. El espiritualismo platónico ocupa, por tanto, en el cuadro de la Ontología especial, la posición opuesta al mecanicismo, que desconoce el Tercer Género de Materialidad en beneficio del Primero. Todo pensamiento que se mueva en el sentido del materialismo esencialista evoca siempre, por ello, al platonismo. El modelo reciente que más influencia ha alcanzado es la Fenomenología de Husserl. Pero mientras el sistema platónico se constituyó, sobre todo, por la posición de la Tercera Materialidad frente a la Primera, la Fenomenología se constituye por la posición de la Tercera Materialidad frente a la Segunda —es decir, por la polémica contra el psicologismo, en su pretensión de reducir todas las relaciones ideales, "terciogenéricas", a la condición de contenidos de conciencia. El materialismo esencialista

[52] *República,* VII, 517 *b.*

de Husserl, sin embargo, sigue perteneciendo a la Ontología general: su idealismo (el idealismo fenomenológico) aparece muy claro, en términos ontológico-especiales, en la doctrina de la idealidad de la Materialidad del Primer Género, en beneficio de la Materialidad del Tercer Género (el mundo noemático) y de Segundo Género (el mundo de la materialidad noética, de la Hylé noética)[53].

Si cada valor especial del materialismo tiene su opuesto en su línea (m_1 se opone a i_1; m_2 a i_2; m_3 a i_3), en cambio, la oposición, en principio, desaparece al cambiar de línea (m_1 no se opone a i_2, por ejemplo). No es incompatible, en principio, la conjunción de $(\overline{M_1 \subset E})$ y la de $(M_3 \subset E)$, o bien $[(E \subset M_1) \wedge (\overline{M_1 \subset E})]$ de la línea (I) con $[(E \subset M_2) \vee (M_2 \subset E)]$ de la línea (II). Conjunciones tales como $[m_1 \wedge i_2 \wedge m_3]$ son pensables —e incluso sirven para analizar, desde otro contexto, sistemas como el de Malebranche. Es necesario, por tanto, establecer la tabla de estas conjunciones de los valores especiales de la función general materialista. Esta tabla enriquece los conceptos analíticos, por cuanto prevé, en principio, $2^3=8$ sistemas posibles de filosofías, según los valores especiales de la función materialista. La tabla es la siguiente:

Tabla de determinaciones (valores) especiales del materialismo general

$$
\begin{array}{ll}
(1) & [m_1,\ m_2,\ m_3]=[\bar{i}_1,\ \bar{i}_2,\ \bar{i}_3\ ] \\
(2) & [m_1,\ m_2,\ \bar{m}_3]=[m_1,\ m_2,\ i_3\ ] \\
(3) & [m_1,\ \bar{m}_2,\ m_3]=[m_1,\ i_2,\ m_3] \\
(4) & [\bar{m}_1,\ m_2,\ m_3]=[i_1,\ m_2,\ m_3] \\
(5) & [m_1,\ \bar{m}_2,\ \bar{m}_3]=[m_1,\ i_2,\ i_3\ ] \\
(6) & [\bar{m}_1,\ m_2,\ \bar{m}_3]=[i_1,\ m_2,\ i_3\ ] \\
(7) & [\bar{m}_1,\ \bar{m}_2,\ m_3]=[i_1,\ i_2,\ m_3] \\
(8) & [\bar{m}_1,\ \bar{m}_2,\ \bar{m}_3]=[i_1,\ i_2,\ i_3\ ]
\end{array}
$$

[53] Th. W. Adorno: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart, Kohlhammer, 1956, pág. 192): "Husserl trachtet den Subjekt-Objekt Dualismus zu versöhnen, nicht indem er einfach Objektivität auf Subjektivität reduziert, sondern indem er den Gegensatz selbst in ein Umfassenderes —bei Hegel heisst es "Geist"— tendenziell hineinnimmt; und bei beidem konstituiert dies Umfassendere sich doch wieder schliesslich subjektiv; beide sind, in aller Anstrengung um die Andershiet, Idealisten."

Estas ocho posibilidades se clasifican, naturalmente, en las siguientes rúbricas, a cada una de las cuales atribuimos nombres provisionales:

A) Posiciones límites:

— "Materialismo absoluto" (1).
— "Idealismo absoluto" (8).

B) Posiciones intermedias:

— Compuestas (materialismo "de doble género"):
  — Materialismo "existencialista" (2).
  — Materialismo "esencialista" (3).
  — Materialismo "sociologista" (4).
— Simples:
  — Dualismo (5).
  — Idealismo histórico (6).
  — Idealismo objetivo (7).

§ 4

El contexto $\mathfrak{M}'$

1. El contexto que designamos por $\mathfrak{M}'$, por sí mismo, no es ningún concepto, o conjunto de conceptos, ontológico. Pero adquiere un significado ontológico en cuanto lo coordinamos con el contexto $\mathfrak{M}$. Es entonces, a través de $\mathfrak{M}$, como los conceptos, en sí no ontológicos, de referencia pueden reexponerse como un transformado de $\mathfrak{M}$ que llamamos $\mathfrak{M}'$.

(Todo el párrafo que sigue constituye, seguramente, un tipo de discurso genuinamente "académico", altamente artificioso, y susceptible de provocar un gran recelo en muchos lectores. Es sólo un ensayo o exploración de la idea de materialismo por otras coordenadas, por lo demás de un gran interés práctico.)

2. Los conceptos por sí mismos no ontológicos, a los cuales me vengo refiriendo, son los conceptos categoriales (biológico-cibernéticos) de "estímulo" y "reacción semántica". Un estímulo capaz de producir una reacción semántica —es decir,

no meramente química o física— es una entidad "x" en principio física —un sonido, una señal electromagnética, aplicada a un centro nervioso—, pero sin descartar, por sospechosas que ellas puedan ser, las entidades estimuladoras "no físicas" ("telepáticas")—, que actúa y determina a otra entidad "y", susceptible, en principio también, de "reaccionar semánticamente". (Por eso, "y" es un sujeto, un animal dotado de sistema nervioso, p. ej.). Si damos al concepto de estímulo la forma lógica de una relación "K", escribiremos "Kxy" (no simétrica, pero tampoco asimétrica) para designar el proceso mismo por el cual la entidad "x" actúa sobre "y", como sujeto capaz de reaccionar semánticamente. Por "reacción semántica" de "y" entenderemos la capacidad de "y" para interpretar cualquier entidad "z" (que, eventualmente, puede ser la misma "x" anterior) como un *mensaje* procedente de otra conciencia. Escribiremos Σzy cuando el sujeto "y" interpreta a "z" como un "mensaje", en el sentido dicho. Esas definiciones han sido calculadas para poder incorporar las situaciones en las cuales, por así decir, "$x \neq z$", y, por tanto:

a) Un estímulo "x", enviado como tal estímulo a "y", no produce, sin embargo, en "y", "reacción semántica".

b) Una reacción semántica de "y" ante "z" no corresponde, sin embargo, a un mensaje, porque "z" no es ningún mensaje procedente de otra conciencia, sino, simplemente, por ejemplo, un estímulo mecánico, que "y" ha interpretado erróneamente.

El predicado que designamos Σ significa, pues, la propiedad que recae sobre algunos objetos (estímulos de "z") cuando ellos son interpretados como mensajes de otras conciencias "y", *salva veritate.* Los destellos de un faro son "mensajes" para el marino que los percibe (tienen el predicado Σ). "Ser mensaje" algo, por tanto, en nuestra definición, no significa, sin más, "pertenecer a una cierta estructura" (a un código), sino, rápidamente, "proceder de otra conciencia como lenguaje". Por ello, el predicado Σ es esencialmente diádico, es una relación. Desde este concepto riguroso de mensaje no queda otro remedio sino denunciar los abusos que se cometen en la utilización de conceptos informáticos y que, teniendo acaso en su origen un alcance sólo metafórico, llegan a ser tomados demasiado literalmente: así, cuando se habla de los "mensa-

jes" cromáticos que las flores dirigen a los insectos, o incluso de los "mensajes" que los ácidos nucleicos dirigen, según el código genético de cada especie, a las proteínas. ("Un gene viene a ser como un fragmento de una cinta magnética codificada. En una sola célula humana hay de 10^3 a 10^5 mensajes codificados", dice un manual moderno de Genética.) Todo este vocabulario es, cuando menos, muy peligroso, y testimonia la ausencia de verdaderas categorías científicas en los dominios en que se aplica.

"x" es estímulo (K) o mensaje (Σ), pero de modo diferente, lo que se expresa perfectamente en la notación relacional Kxy; Σzx.

3. El par de conceptos-relaciones [K, Σ] puede ser utilizado, desde luego, como un par de conceptos categoriales, no específicamente ontológicos, ni, menos aún, ontológico-generales. Por ejemplo, podríamos utilizar "Σzy" en el sentido de una magnitud de la Teoría de la Información, cuantificable en ciertas condiciones, y establecer que $\Sigma = 17$ *bits* de información.

He aquí de qué modo los conceptos, K, Σ adquieren una vigorosa significación ontológica:

a) Ante todo, cuando "y" se sustituye —aunque sea como uno de sus posibles valores— por una conciencia, "E", "Σ" aparece, entonces, coordinado con "E".

b) En segundo lugar, cuando "x" o "z" se toman como variables en un campo indeterminado de entidades, por tanto, cuando su campo es la *omnitudo entis*, M. El predicado K aparece ahora coordinado con M.

De este modo, recíprocamente, el contexto $\mathfrak{M}=[M, E]$ experimenta una suerte de desplazamiento o transformación, en virtud de la cual ocurre como si M, en vez de aparecer como una clase, tomase la forma de una relación K (y una relación de determinación, puesto que suponemos que la estimulación semántica estimula la conducta del sujeto estimulado), mientras que E también deja de ser una clase, para aparecérsenos como la relación Σ, como una entidad capaz de ser, en concreto, determinada.

En estas condiciones, [ΣK] constituyen el transformado de $\mathfrak{M}$ al que llamamos $\mathfrak{M}'$.

Debe advertirse que lo esencial del contexto $\mathfrak{M}$ se man-

tiene en $\mathfrak{M}'$, porque también M, en $\mathfrak{M}$, lo habíamos introducido por relación a E. Por lo que se refiere a E, en su transformación Σ en $\mathfrak{M}'$ experimenta una clara determinación: deja de ser Ego transcendental para convertirse en sujeto. Esto es algo enteramente compatible con nuestros postulados. Utilizando la terminología anterior, ocurre como si, en la definición "$E=M_1 \cup M_2 \cup M_3$" seleccionásemos M_2 (para el caso en que $M_1 \subset M_2$ y $M_3 \subset M_2$), puesto que el sujeto pertenece al segundo género. Ello nos permite ya prever que los valores o acepciones disyuntivas de la Idea de Materialismo que, eventualmente, obtengamos, por venir referidos a M_2, quedarán determinados, según lo que dijimos en $\mathfrak{N}$, como espiritualismo (idealismo).

Así, pues, del contexto podemos esperar obtener valores de la disyunción ontológico-general Materialismo/Espiritualismo.

4. Hemos determinado de este modo el contexto $\mathfrak{M}'=$ $=[K, \Sigma]$ como un par de relaciones $\{K, \Sigma\}$ que deben ir semánticamente compuestas entre sí, encadenadas, en cuanto coordinadas con $\mathfrak{M}$, para alcanzar interés ontológico.

¿Cuáles son las maneras sintácticas de la lógica de relaciones para llevar adelante la composición de las relaciones K y Σ en conceptos relacionales constituidos a partir de ambas relaciones, y sólo de ellas? De dos maneras bien conocidas: *intensionalmente* (combinando los predicados K y Σ por el producto relativo) y *extensionalmente* (combinando K y Σ por producto o reunión de relaciones).

I. *Conceptos construidos por medio del producto relativo*

Cuatro conceptos elementales, y sólo cuatro, pueden ser obtenidos a partir de K y Σ por la operación producto relativo, de suerte que se satisfagan las condiciones de $\mathfrak{M}'$, es decir: obtener conceptos compuestos de K y Σ, y sólo de ambos:

A. $\Sigma xy \mid \Sigma yz = Kxz$
B. $Kxy \mid Kyz = \Sigma xz$
C. $Kxy \mid \Sigma yz = Sxz$
D. $\Sigma xy \mid Kyz = Rxz$

A partir de estos conceptos elementales podemos obtener otros muchos:

$$[S^{-1}=\Sigma^{-1} \mid K^{-1}]; \quad [R^{-1}=K^{-1} \mid \Sigma^{-1}], \quad \text{etc.}$$

¿Cómo interpretar los conceptos elementales construidos de este modo? Las relaciones Σ y K se nos presentan, simplemente reexpuestas, en función de K y Σ, respectivamente.

La relación Sxz puede interpretarse como una relación simbólica o de simbolización. Por ejemplo: "x" estimula físicamente a "y", de suerte que, por ello, y envía un mensaje a "z". Con esto, "x" adquiere el valor de un símbolo.

La relación Rxz nos sugiere una relación de regulación o programación: "x" es un mensaje para "y", según un código tal que "y" estimula a "z". Rxy recoge tanto una conducta mágica como una programación racional.

Ahora bien, evidentemente, con los conceptos A, B, C o D podemos construir proposiciones de significación categorial, pero también —si mantenemos el contacto con $\mathfrak{M}$ en el sentido dicho— ontológica. Por ejemplo:

$$(\forall x)\,(\forall y)\,(\forall z) \quad Kxy \mid Kyx = \Sigma xz$$

es una proposición que podría interpretarse como la afirmación de que todo par de entidades que mantienen un contacto físico encadenado se envían mensajes, una suerte de doctrina animista, según la cual la expresión surge en el momento en el que dos entidades contactan en cadena. (Ciertamente, esta doctrina no es, aún, genuinamente ontológica, pues ni siquiera se afirma que se dé ese contacto.)

II. *Conceptos construidos por medio de productos y sumas de relaciones*

Podemos construir expresiones de esta índole:

$$Kxy \wedge \Sigma zx$$

a partir de las cuales obtenemos proposiciones empíricas:

$$(\exists x)\,(\exists y)\,(\exists z) \quad [Kxy \wedge \Sigma zx]$$

que formula simplemente la circunstancia de que existen algunos estímulos que son, al propio tiempo, mensajes. Esta proposición, como su subcontraria [$Kxy \wedge \overline{\Sigma}zx$], es empírica, del estilo de esta otra: "Existen gatos blancos, de ojos azules, que son sordos."

Sobre esta proposición tiene sentido plantear, en cada caso, la cuestión de si un estímulo dado es o no es un mensaje. Podemos afirmar la tesis directa; pero la demostración de la tesis subcontraria no es tan sencilla. Si escucho en un sintonizador una secuencia de pitidos en morse, puedo asegurarme de que esa secuencia de pitidos son un mensaje, si voy a la emisora, si contesto y soy respondido. Pero la prueba negativa no puede ser nunca tan fácil: acaso la secuencia se produjo al azar; acaso no sé de dónde procede, acaso no logro establecer el contacto, pero ¿cómo probar que no es un mensaje, es decir, que no fue preparada la secuencia por otra conciencia como por un *genio maligno*? Adviértase que esta cuestión no tiene ya nada que ver con las situaciones propias de la mentalidad primitiva, o del animismo: se trata de una cuestión abierta, en virtud de la propia estructura lógica de la tesis directa y su subcontraria. Es una situación que, lejos de ser propia de los pueblos bárbaros, ha adquirido una inusitada urgencia en nuestra época espacial. De hecho, son los astrónomos —incluso astrónomos tan escasamente animistas como los soviéticos— quienes se consagran, con todas las técnicas propias de la observación científica, a la escucha de los rumores cósmicos, como posibles mensajes procedentes de seres inteligentes que habitan en otros astros. Es, evidentemente, una cuestión esencialmente práctica —una cuestión que afecta a la vida misma de nuestra especie sobre la Tierra—, y la arrolladora expansión de la mitología de los "ovnis" y de la ciencia-ficción de esta especialidad son una prueba irrefutable de su carácter práctico. (Contrariamente, la negación terminante de esta tesis —que es, en realidad, la misma tesis de la "demonología" de la Antigüedad— en la forma en que, p. ej., lo hizo Descartes —para quien la materia humana es sólo extensión, vacía de todo pensamiento— acusa también su significación pragmática, en conexión con la voluntad de presentar al hombre como el único ser inteligente en el mundo: una forma de antropologismo negativo, de "autoantropomorfismo".)

En resolución, aunque la tesis $(\forall x)(\exists x)(Kxy \wedge \Sigma zx)$ no implica en absoluto la tesis $(\forall x)(\exists y)(\exists z)[Kxy \rightarrow \Sigma zx]$, que es la proposición universal correspondiente: "todo estímulo es un mensaje", aunque sí recíprocamente, lo cierto es que, en principio, empíricamente al menos, tampoco excluye su negación. Pero la negación de $(\forall x)(\exists y)(\exists z)[Kxy \rightarrow \Sigma zx]$ es precisamente la tesis subcontraria $(\exists x)(\forall y)(\forall z)[Kxy \wedge \bar{\Sigma} zx]$, como claramente se ve aplicando la regla de Hilbert. Ahora bien, la tesis $\theta = (\forall x)(\forall y)(\forall z)[Kxy \vee \Sigma zx]$ es ya una tesis de naturaleza genuinamente filosófica, y no una tesis empírica. No es empírica porque no puede ser empíricamente demostrada jamás, dado que los valores de "x" son infinitos. Pero tampoco es empíricamente errónea, por cuanto su negación $(1-\theta) = (\exists x)(\exists y)(\exists z)[Kxy \wedge \bar{\Sigma} zx]$ contiene un predicado negativo siempre discutible empíricamente, recurrente, aplazable ("no he encontrado un emisor, pero éste podría ser desconocido"). Finalmente, el contenido semántico de la tesis universal afirmativa es de significación trascendental, puesto que se refiere a la totalidad de los objetos, y de ellos enuncia, no ya alguna propiedad secundaria, o matemática o física, sino una propiedad vinculada con la naturaleza misma de la conciencia: que son mensajes de otras conciencias. Una tesis similar constituye una genuina filosofía, *salva veritate,* aunque sea el límite místico de la filosofía: esta tesis podría exponerse así: la conciencia humana está inmersa en un mundo constituido por otras conciencias, de suerte que todos los estímulos que ella recibe deben ser considerados como mensajes. Semejante tesis es una tesis filosófica, aquella tesis en la cual la filosofía se transforma en mística; o, si se prefiere, aquella tesis que es el valor "*O*" de la función materialista y, en este sentido, ella misma inteligible como valor que anula el materialismo.

III. *Conceptos y proposiciones dependientes de I y II*

El límite de las relaciones K, Σ, R, S, obtenidas en I, tiene lugar, naturalmente, cuando se presentan como relaciones reflexivas: es un límite que debe ser alcanzado por una sistemática de teorías ontológicas que pretenda recoger, precisamente, a las doctrinas fundadas en la defensa de la significa-

ción ontológica de la reflexividad de alguna de estas relaciones (p. ej., la Idea de Acto Puro podría definirse como "entidad que se envía mensajes a sí misma") o de todas —así como las doctrinas caracterizadas por la negación de esas reflexivizaciones.

Evidentemente, el camino sintáctico para obtener la reflexivización de K, Σ; R, S es el siguiente (para $x=z$):

A′. Σxx, por la mediación de K $(Kxy \mid Kyx=\Sigma xx)$
B′. Kxx, por la mediación de Σ $(\Sigma xy \mid \Sigma yx=Kxx)$
C′. Rxx $(=\Sigma xy \mid Kyx)$
D′. Sxx $(=Kxy \mid \Sigma yx)$

Pero este camino sintáctico en I no es independiente de II. Para construir Sxx es preciso suponer que es erróneo:

$$(\forall x)\,(\forall y)\,(\forall z)\,[Kxy \wedge \bar{\Sigma} yz]$$

Si no lo fuera, entonces, dado Kxy, no podría darse el caso particular Σyx, y por consiguiente, tampoco Sxx.

Los casos límites A', B', C', D', son dependientes de las fórmulas I, II, y esa dependencia puede expresarse funcionalmente.

5. Dada la amplitud del universo lógico que la Ontología nos impone, y el interés de acogernos a esquemas capaces de ofrecernos disyunciones entre fórmulas que representen al materialismo y sus eventuales opuestos (para mantener la correlación con las disyunciones obtenidas en $\mathfrak{M}$ y $\mathfrak{N}$), me parece sumamente adecuada la función que Boole atribuyó a *cualquier* idea, como independiente de una variable booleana (susceptible de tomar dos valores "1", "0"). En efecto: esta función se presenta como aplicable a cualquier idea, y la determina en forma disyuntiva [54].

[54] Boole presenta la función $f(x)=ax+b\ (1-x)$, en su *The mathematical Analysis of Logic* (reimpresión en Blackwell, 1965, pág. 60), justificándola por medio de la fórmula de Mac Laurin, y en *The Laws of Thought* (reimpresa en Dover Publications, 1958, pág. 72), justificándola por medio de la expresión de Taylor. E. Schröder (*Vorlesungen über die Algebra der Logik,* Dritter Band, reeditado en Chelsea Publishing Company, 1966, pág. 741) recoge las dos formas de Boole en la expresión: $f(x)=ax+b\bar{x}=f(1)\cdot x+f(0)\cdot\bar{x}$.—La función

Como variable booleana, tomaremos aquí la proposición II:

$$\vartheta=(\forall x)(\forall y)(\forall z)[\bar{K}xy \vee \Sigma zx];$$

$$\bar{\vartheta}=(1-\vartheta)=(\exists x)(\exists y)(\exists s)[Kxy \wedge \bar{\Sigma}zx]$$

Como coeficientes "a", "b", tomaremos, precisamente, las cuatro proposiciones A′, B′, C′ y D′. $a=\{A', B', C', D'\}$. $b=\bar{a}$.

La función

$$f(\vartheta)=a \wedge \vartheta \vee b \wedge (1-\vartheta)$$

nos presenta entonces los conceptos A′, B′, C′ y D′, como determinaciones de ϑ, que es, evidentemente, una fórmula construida siguiendo las fórmulas $\mathfrak{M}$, por medio de A, B, C y D.

Precisamente el interés filosófico de esta presentación reside en lo siguiente: que, merced a este artificio (introducción de la función booleana), las fórmulas ϑ (que traducen en $\mathfrak{M}'$ los esquemas $\mathfrak{M}$ [3] y [5]) pueden ser determinadas sin salirnos del plano ontológico-general. Adviértase que, en $\mathfrak{M}$ y $\mathfrak{N}$, los valores de las fórmulas generales del materialismo y el inmaterialismo se obtenían por la mediación de la ontología especial, sustituyendo "M" por los valores M_1, M_2 y M_3. Por este motivo, en el diagrama del Cap. VI se presentan los valores $\mathfrak{M}'$ en el sector correspondiente a las fórmulas de On-

puede aplicarse, desde luego, a campos de objetos muy diversos. Lo esencial es mantener la interpretación de "x" como variable booleana. Al aparecer esta variable compuesta monómicamente con otros valores (booleanos o no) y los monomios compuestos polinómicamente, logramos un dispositivo que, siendo aritmético (contiene productos, sumas, etc., y las propias variables "a" y "b", o constantes, pueden ser numéricas), es, a la vez, lógico, porque los valores numéricos de "x" son módulos y están combinados disyuntivamente. Por ello, $f(x)$ *selecciona* el valor a, o el valor b, según que x tome el valor 1 ó 0. He aquí un ejemplo. Sean a y b variables numéricas sobre el siguiente campo de variabilidad: $\{0, 1, 2, 3, 4, 5\}$. Sea x la variable booleana asociada a la relación (proposición) ab, construida con valores tomados del propio campo de variabilidad de "a" y "b". Para $a=3$; $b=5$, tenemos $x=1$ y $f(x)=3$. Para $a=5$, $b=2$, tendremos $x=0$ y $f(x)=2$. Para $a=b$, $f(x)=a=b$ (es decir, no hay selección entre dos valores). La función de Boole formaliza el proceso de construcción de una clase β a partir de otra clase α (cuyos términos constituyan el campo de variabilidad de a y b) según las relaciones intraclase que mantengan entre sí los términos, y sin que sea preciso que esas clases tengan circunscrito el campo a α.

tología general, mientras que los valores $\mathfrak{M}$ y $\mathfrak{N}$ se representan en la zona intermedia.

Los valores son éstos:

A. $f_1(\vartheta)=(K \mid K=\Sigma) \wedge (\vartheta)=\Sigma xx$
B. $f_2(\vartheta)=(\Sigma \mid \Sigma=K) \wedge (\vartheta)=Kxx$
C. $f_3(\vartheta)=(\Sigma \mid K=R) \wedge (\vartheta)=Rxx$
D. $f_4(\vartheta)=(K \mid \Sigma=S) \wedge (\vartheta)=Sxx$

Para $\vartheta=0$ obtenemos, respectivamente:

$$\bar{\Sigma}xx \qquad \bar{K}xx; \qquad \bar{R}xx; \qquad \bar{S}xx$$

Con ello, las funciones respectivas concretas (booleanas) son, evidentemente:

A. $\Sigma xx \vee \bar{\Sigma}xx$
B. $Kxx \vee \bar{K}xx$
C. $Rxx \vee \bar{R}xx$
D. $Sxx \vee \bar{S}xx$

Estos esquemas nos indican cuatro valores ontológico-generales de la función "espiritualismo (idealismo)/materialismo" —es decir, valores que no han sido obtenidos por medio de la doctrina de los Tres Géneros de Materialidad—, y que pasamos a interpretar brevemente. Por motivos que intentaré justificar paso a paso, estos valores, o determinaciones de la función Materialismo $\notin$ espiritualismo pueden ser designados del siguiente modo:

A. Espiritualismo de la sustancia/Materialismo de la sustancia.

B. Espiritualismo de la conciencia/Materialismo de la conciencia.

C. Espiritualismo de la libertad/Materialismo de la libertad.

D. Espiritualismo de la verdad/Materialismo de la verdad.

Requisitos para la interpretación de los cuatro esquemas de valores ontológico-generales

Como hemos dicho, los predicados A son, originariamente, categoriales; por consiguiente, los esquemas obtenidos pueden recibir interpretaciones categoriales de mayor o menor interés, pero carentes de significación ontológico-general, al menos inmediata. Así, p. ej., el esquema B podría servir para establecer la estructura del proceso activo en el que se instaura un reflejo condicionado: un ente x (un cerebro) se envía mensajes a sí mismo (Σxx) —es decir, interpreta como señales para sí estímulos propios anteriores (concepto de memoria)— —cuando actuó sobre "y"(Kxy) y recibió el efecto de la actuación de "y" (Kyx)— no se especifica en este esquema el número de veces que debe repetirse el proceso. Lo que sí parece claro es esto: que la construcción de la Idea de conciencia ("diálogo del alma consigo misma") es fórmula de Platón; (Σxx), por parte de reflexólogos y cibernéticos, sigue el esquema trazado por el esquema B [55].

Ahora bien, para que los predicados K y Σ adquieran significación ontológica, basta con asumirlos en sus componentes significativos, que, siendo, desde luego, internos a ellos, sean ideas ontológicas (prácticamente tomamos como criterio de esta ontologicidad el histórico: Ideas que, tradicionalmente, formen parte del vocabulario filosófico).

a) Por lo que se refiere a la intención de K y Σ, la conexión con Ideas ontológicas tradicionales es obvia. K —estímulo— implica, evidentemente, ideas causales tales como las que se recogen en expresiones como "determinar" (estimular es de-

[55] *Conciencia* entendida como función-operación de un cerebro considerado como dispositivo capaz de recoger los estímulos procedentes del *Umwelt* —del que forman parte otros cerebros— para, componiéndolos con otros estímulos procedentes del propio organismo, interpretarlos como signos (sistemas de señalización) de elección de medios que le permitan mantener una conducta recurrente. Según esta definición, un individuo que no capta el significado de una llama aplicada a su piel se dice *inconsciente* ante este estímulo (un acto que causa el "suicidio" es, según esta definición, el límite de la inconsciencia, en tanto bloquea toda posibilidad de recurrencia). Ver, por ejemplo, Smirnov: *Psicología* (trad. esp., Grijalbo, 1962, pág. 83). Otros prefieren prescindir de la palabra conciencia (Ashby, *Proyecto para un cerebro*, 1/16), pero no es muy claro que prescindan de usar el concepto.

terminar), "causar", incluso "crear" (la estimulación repetida "crea el reflejo"). El predicado K engrana, por consiguiente, con toda la problemática clásica de la causalidad y la libertad, en tanto que está interferida por los procesos cognoscitivos ("ciencia media", etc...). Porque K va combinado con K, y, evidentemente, "enviar mensajes" (Σ) es una expresión perteneciente a la misma constelación semántica de "procesos cognoscitivos". El par de predicados $\{K, \Sigma\}$, para decirlo brevemente, comienza a tener significado filosófico cuando sus términos aparecen como determinaciones coordenadas punto a punto con los términos del par clásico de la ontología "ser, conocer". Por lo demás, $\{K, \Sigma\}$ constituyen una determinación del par ser-conocer mucho menos sospechosa de sustancialización metafísica que el par "objeto, sujeto" de la filosofía tradicional, porque siendo relaciones, nos preservan de la hipostatización sugerida por los sustantivos "objeto" y "sujeto". El contexto $\mathfrak{M}$ precisamente quería evitar esta sustancialización.

b) Por lo que se refiere a la extensión de K, Σ, es decir, al campo xyz ... de las relaciones, es evidente que la manera más expeditiva de penetrar en su significado ontológico ha de consistir en asumir los términos, no categorialmente —como designando regiones o clases determinadas: fenómenos electromagnéticos, sistema de neuronas—, sino transcendentalmente. Esto equivale a tratar a xyz como designadores de entes en su generalidad y, sobre todo, en su integridad —aquella que, precisamente, es abstraída por la lógica formal: en expresiones tales como Qxy suponemos definida una clase o campo de Q que no *agota* a "x" o a "y", por cuanto éstos pueden pertenecer también a otras clases o campos de relaciones: "x", que es compatriota de "y", es, a la vez, un punto de un campo gravitatorio (Postulado de symploké extensional). "x" e "y" designan, por tanto, los términos, en tanto son intersecciones de todas las clases o campos a las cuales puedan pertenecer. (Esta totalidad es la definición de la condición de integridad a que nos habíamos referido.)

Con estas prevenciones, podemos proceder, metódicamente, a la lectura ontológica de nuestras fórmulas, de un modo sistemático. La lectura o interpretación semántico-ontológica de lo que en ellas se encierra —aparte de constituir un camino que, en todo caso, debe ser explorado— nos depara la posibi-

lidad de construir algo así como "modelos ontológicos límite" —a la manera como en termodinámica se construyen los "modelos termodinámicos límites", tales como el *perpetuum mobile* de primera especie ("Sistema capaz de entregar trabajo sin recibir ninguna forma de energía y sin disminuir la energía que posee") y el *perpetuum mobile* de segunda especie ("Sistema —máquina de funcionamiento periódico— capaz de entregar trabajo a partir del calor absorbido por el enfriamiento de una única fuente térmica"). Como es bien sabido, los dos primeros principios de la termodinámica se formulan, precisamente, como la negación respectiva de estos modelos o máquinas ideales (límites). Lo que pretendemos hacer aquí es lo siguiente: construir cuatro modelos ontológicos límite (Kxx, Σxx, Rxx, Sxx) cuyas negaciones respectivas ($\bar{K}xx$, $\bar{\Sigma}xx$. $\bar{R}xx$, $\bar{S}xx$) nos permitan formular cuatro determinaciones (valores) de la ontología materialista. Efectivamente, como veremos, estos esquemas no son utópicos, sino que nos conducen derechamente a concepciones filosóficas bien conocidas, y que, por ello, podemos considerar como sistemáticamente recuperadas.

Esquema A.—($\Sigma xx \vee \bar{\Sigma}xx$). Espiritualismo de la sustancia/ Materialismo de la sustancia.

"Σxx" es una expresión que, tomada en sí misma, sugiere, inmediatamente, la idea de un ente "x", cuya realidad consistiera *íntegramente* en "enviarse mensajes a sí mismo". Evidentemente, este ser es el Acto Puro de Aristóteles, cuya realidad íntegra se hace consistir en "ser pensamiento de su propio pensamiento" (Νοέσις νοέσεως, *ipsum esse intelligere*). Esta interpretación obvia nos confirma, ya, la sospecha de que los esquemas que hemos obtenido están muy relacionados con la tradición filosófica. Σxx se erige en el esquema del concepto aristotélico de Acto Puro tan pronto como el concepto de pensamiento (Νοέσις) lo entendemos por medio de Σxy (enviar mensajes), si bien corregimos inmediatamente el sentido no-reflexivo (a veces, incluso, aliorrelativo) de Σ mediante la reiteración de x, x. Esta reiteración está presente, por lo demás, en la propia estructura del genitivo aristotélico (Νοέσεως). Porque "pensamiento" (Νοέσις) es, originariamente, "transitivo" (Pensamiento de N), y es ese genitivo autorreferente (reflexivo) el que conduce al concepto de Dios. Más explícito, si

cabe, aparece este proceso cuando ponemos la mirada en la distinción platónica del *pensamiento* constitutivo del alma racional: "diálogo del alma consigo misma" (*Sofista* 263 *e*-264 *d*), porque ahora Σ es diálogo —originariamente no reflexivo, sino interpersonal (Σxy) que se reflexiviza (Σxx). Ahora bien, si definimos el alma partiendo de esta reflexividad, entendida como absoluta y originaria, es decir, si concibiésemos las almas como "actos puros" aristotélicos, estaríamos ante una suerte de politeísmo, que también habría sido construido según el esquema Σxx. Sin embargo, y aunque la idea de Acto Puro aristotélico pueda ser, con razón, considerada como un desarrollo de la definición platónica del pensamiento, no sería exacto interpretar el concepto platónico de "pensamiento" como un Acto Puro politeísta. No solamente porque el Acto Puro incluye unicidad —mientras las almas constituyen una sociedad—, sino, sobre todo, porque Platón, en el punto citado, se refiere al "objeto del pensamiento", como entidad distinta del propio pensamiento, mientras que el "objeto del pensamiento" del Acto Puro es su propio pensamiento. De aquí creo que es preciso concluir que el método de construcción del concepto de Platón es más dialéctico —puesto que "Σxx" puede aparecer como término o límite de un movimiento constructivo—, mientras que el método de Aristóteles es metafísico, en tanto que "Σxx" es postulado como una reflexividad originaria.

Ahora bien: toda relación reflexiva es siempre una relación límite, porque la idea misma de "relación" implica variedad, pluralidad. Esto no significa que las relaciones reflexivas no sean racionalmente necesarias en ciertos contextos: corresponden, en el grupo, p. ej., a las transformaciones neutras, inversas, etc. Así es como trabaja el concepto "reflexivo" "n/n" como un caso límite de la operación "cociente", y no como caso originario: a partir de "n/n" no obtendríamos la noción de "cociente". En el campo de los números racionales, "$n/n = 1$". Este "1" es precisamente un caso límite, un módulo. Por ello, "$n/1=n$", expresión dialéctica que literalmente puede leerse así: "un número "n" dividido por la unidad no se divide, puesto que reproduce el mismo número, $n=n$". En algún sentido, podría decirse que el cociente "$n/1=n$" es la *negación* del cociente.

En condiciones adecuadas, podemos conceder al concepto de Acto Puro el estatuto de un verdadero "concepto-límite" filosófico. En cambio, debemos considerarlo como un pseudo-concepto —como un concepto metafísico— cuando lo pensamos sustancializándolo, como relación reflexiva originaria.

En nuestro caso, "Σxx" sólo puede entenderse, por definición, como resultado reflexivo de relaciones dadas como no reflexivas, multiplicadas (producto relativo) entre sí: "Kxy/Kyx". Por decirlo así, la Ontología que podemos asociar a nuestro esquema "Σxx" no es, en ningún caso, una ontología aristotélica o, si se quiere, metafísica, y, en este sentido, la Ontología ligada al esquema "Σxx" puede ser considerada como verdadera Ontología filosófica (la espiritualista), aunque no sea la Ontología verdadera.

"Σxx"="Kxy/Kyx", en la forma

$$\{[Kxy \mid Kyx] \rightarrow \Sigma xx\} \wedge \{\Sigma xx \rightarrow [Kxy \mid Kyx]\}$$

sugiere mejor la posibilidad de entender este esquema como un proceso recurrente o periódico, en el que la reflexividad "Σxx" procede, o está condicionada, por un proceso de determinación recíproca de "x" a "y" y de "y" a "x", que, a su vez, es condición de otro proceso de determinación recíproca de un modo indefinido (idempotencia de la conjunción). "Σxx" constituye el esquema de un ente definido como el término de una causación recíproca entre "x" e "y". Una interpretación posible de este esquema es la teleológica. "La interacción Kxy/Kyx va dirigida a "Σxx"." Otra interpretación es, simplemente, la causal: "la interacción Kxy/Kyx *produce,* como resultado necesario, Σxx". Ambas interpretaciones —teleológica y causal— lo son, sin embargo, de una misma concepción ontológica: el Ser (en cuanto ser real plural, dado como una acción o interacción) se resuelve, en su conjunto, en la conciencia, sea porque tiende a ella (tendencia inconsciente en cualquier caso, puesto que "Σxx" aparece al final), sea simplemente porque la produce como su verdadero fruto. A esta concepción se la puede llamar, legítimamente, "espiritualismo de la sustancia". La variedad teleológica de este espiritualismo de la sustancia está expuesta por Hegel; la variedad, causal, por Engels:

a) La concepción de Hegel es la concepción de una sustancia que, lejos de tener entre sus infinitos atributos, como uno más, el pensamiento (a la conciencia), se define por el pensamiento, y, por ello, se caracteriza como Idea Absoluta. La sustancia es *sujeto*, y se actualiza como espíritu. "Para nosotros —dice Hegel en la Introducción a la *Filosofía del Espíritu,* 5— el Espíritu tiene, como presuposición, la Naturaleza, en donde la verdad es principio primero y absoluto. En esta verdad ha desaparecido la Naturaleza, y el Espíritu se ha producido como Idea, que ha llegado a su existencia absoluta, en donde el sujeto, tanto como el objeto, es el concepto", y en el *Zusatz*: "El Espíritu real, único que constituye nuestro aspecto real en la ciencia del Espíritu, tiene como presuposición próxima la Naturaleza, lo mismo que tiene como presuposición primera la Idea Lógica. Por consiguiente, la Filosofía de la Naturaleza debe contener inmediatamente (y la "Lógica", mediatamente), en su resultado final, la prueba de la necesidad de la noción de Espíritu."

b) La concepción de Engels es la concepción de una sustancia que ha sido, ciertamente, definida como material, pero que se presenta como produciendo necesariamente a la conciencia: "tenemos la certeza de que, en todas sus transformaciones, la materia permanece eternamente la misma, que ninguno de sus atributos puede jamás perderse y que, por consiguiente, si ella ha de exterminar algún día sobre la tierra, con necesidad de bronce, a su floración suprema —el espíritu pensante—, es preciso, con igual necesidad, que en alguna otra parte y en alguna otra hora lo reproduzca" [56]. Este monismo

[56] Engels, *Dialéctica de la Naturaleza,* párrafo final de la Introducción (pág. 328 del tomo 20 de Dietz). El mismo pensamiento lo expone Engels en la página 466, que es la 165 de la traducción de W. Roces: "La vieja teología se ha ido al diablo, existiendo ahora la certeza de que la materia, en su ciclo eterno, se mueve con sujeción a leyes que, al llegar a una determinada fase —unas veces aquí, otras veces allá—, producen necesariamente, en los seres orgánicos, el espíritu pensante." Engels (sobre todo si tenemos presente la Idea de "Hombre total" —de "Superhombre") expresa en estos lugares una concepción similar a la que Fray Luis de León nos ofreció al desarrollar la Idea de Cristo, bajo la advocación de "Pimpollo": "Porque assí como en el árbol la rayz no se hizo para sí, ni menos el tronco, que nasce y se sustenta sobre ella, sino lo uno y lo otro juntamente, con los ramos y la flor y la hoja y todo lo demás que el árbol produze, se ordena y endereca para el fruto que dél sale, que es el fin

teleológico se conserva con todo su vigor en el *Diamat*; Meliujin, p. ej., en su *Dialéctica del desarrollo de la naturaleza inorgánica*[57], habla del "carácter ascensional" del desarrollo natural (p. 15), y presenta al hombre como "producto superior" de la naturaleza orgánica (p. 43).

Sin duda, no se debe subestimar el significado de la oposición entre el espiritualismo de la sustancia, de Hegel, y el espiritualismo de la sustancia contenido en el texto de Engels. La oposición entre ambas posiciones está perfectamente formulada por el propio Hegel, unas páginas después de la que hemos citado, en el mismo *Zusatz*: "... esta evolución de la Naturaleza, que tiende al advenimiento del Espíritu, no debe ser entendida como si la Naturaleza fuera el Ser absolutamente

y como remate suyo; assí, por la misma manera estos cielos extendidos que vemos, y las estrellas que en ellos dan resplandor, y entre todos ellos esta fuente de claridad y de luz, que todo lo alumbra, redonda y bellissima; la tierra pintada con flores y las aguas pobladas de peces; los animales y los hombres, y este universo todo, cúan grande y cúan hermoso es, lo hizo Dios para fin de hazer hombre a su Hijo, y para producir a luz este único y divino fructo, que es Cristo, que con verdad le podemos llamar el parto común y general de todas las cosas" (Ed. Federico de Onís, tomo I, págs. 66-67). Engels, como Fray Luis, participan así de la vieja tradición metafísica antropocentrista de los padres griegos, que en nuestros días ha sido remodelada por Teilhard de Chardin. Esa "floración suprema" del Universo de que habla Engels, ese "parto común y general de todas las cosas" de que habla Fray Luis, son el "punto Omega", punto de convergencia al que tienden todas las corrientes del Mundo por su cara consciente, punto en el que se inserta Cristo, en virtud de su Encarnación. (Son muy conocidas las obras de Tresmontant sobre Teilhard, la de A. Guy sobre Fray Luis. Una exposición muy rica en G. García García: *Fray Luis de León, Teólogo del misterio de Cristo,* León, 1967, págs. 303 sgts.) La Unidad teleológica del Universo (contra la que se indigna Monod) tiene como contrapartida la unidad metafísica del mundo (o materia) *a parte ante,* el "punto alfa", el entendimiento de la Materia como "Madre Virgen", eternamente fértil y joven, que los monistas presocráticos llamaban "physis", pero cuyo verdadero nombre, según nos dice Apuleyo, en XI, 5, de su *Asno de Oro,* es *Isis*: "Aquí me tienes, Lucio, respondiendo a tu plegaria. Soy la Naturaleza, la Madre universal, dueña de todos los elementos... Algunos me conocen como Hera, algunos como Belona de las batallas; otros como Hécate, otros como Ramnusia; pero las dos razas de etíopes, sobre cuyas tierras alumbra primero el sol de la mañana, y los egipcios famosos en conocimientos antiquísimos del pasado, me adoran con ceremonias propias de mi naturaleza divina, me llaman por mi verdadero nombre: Reina Isis." (También Plutarco, *De Iside,* 62.)

[57] Versión española de Lydia Kuper, Grijalbo, 1963.

inmediato originario y generador, y el Espíritu, al ser engendrado, porque más bien es el Espíritu quien engendra a la Naturaleza, y quien es el ser primero y absoluto. El Espíritu no es, en sí y por sí, un simple resultado". Hegel plantea, pues, esta alternativa: o la Naturaleza engendra como su resultado al Espíritu, o es más bien el Espíritu quien engendra a la Naturaleza —sobreentendiéndose, desde luego, esta generación, no en el sentido del idealismo subjetivo, sino en el sentido del proceso mismo cósmico en el que la Naturaleza es la "exterioridad real", Idea racional y divina en su "elemento de exterioridad" (por tanto, de necesidad), a diferencia del Espíritu, en el que la Idea se hace interioridad y libertad. Pero la oposición entre Hegel y Engels se mantiene dentro de una comunidad de concepción —la que pretendemos caracterizar como "espiritualismo de la sustancia"—, a la manera como los sentidos opuestos se mantienen dentro de una misma dirección. Hegel pone al Espíritu al principio; Engels lo pone al final, como un resultado de la Naturaleza. Pero el "principio" de Hegel no es cronológico. Cronológicamente, Hegel comienza, como Engels, con los astros, las rocas, los ríos, los animales y el hombre: la Naturaleza anuncia el Espíritu, prepara su advenimiento. La transposición *(Umstülpung)* que aquí Engels imprime al sistema hegeliano es una transposición que no desborda los límites del monismo. Engels, como Hegel, concibe la unidad de la Naturaleza y el Espíritu, de suerte que la Naturaleza es la condición del advenimiento del Espíritu —condición de la que la Naturaleza es inconsciente *(pero tanto en Engels como en Hegel),* y el Espíritu es el fruto necesario de la Materia (Engels, como, en general, la filosofía del *Diamat,* dan, además, por sobreentendido que el espíritu humano, una vez que se ha instalado sobre la tierra, no puede ya desaparecer: cuando el sistema solar se destruya, la tecnología espacial habrá asegurado la posibilidad de emigrar los hombres a las nebulosas transgalácticas).

Por supuesto, esta aproximación de Engels a Hegel, en el terreno de la Ontología general, no puede hacernos olvidar las profundas oposiciones entre ambos en el terreno de la Ontología especial. Cuando consideramos tanto a Hegel como a Engels como representantes típicos de las dos versiones inmanentes (no trascendentes, llamadas "metafísicas" por algunos)

del espiritualismo de la sustancia, nos movemos en el plano de la Ontología general, y es aquí en donde la transposición *(Umstülpung)* de Engels no parece tener fuerza para romper el espiritualismo de la sustancia de Hegel, y convertirlo en un materialismo de la sustancia. Pero en el terreno de la Ontología especial, la situación es ya diferente. El espiritualismo de Hegel equivale ahora a la subordinación de M_1 a M_2, mientras que el materialismo de Engels puede definirse, por la "vuelta del revés" de esta relación, subordinando M_2 a M_1. En el terreno de la Antropología, el esquema hegeliano ($M_1 \subset M_2$) define el idealismo histórico: las sociedades humanas, en su base, en cuanto partes de M_1, se mueven inspiradas por designios subjetivos (M_2), a cuyo Género pertenece el *héroe.* El esquema "$M_2 \subset M_1$" señala la dirección del materialismo histórico, en donde los contenidos M_2 aparecen como superestructuras, respecto de los M_1.

Ahora bien: las relaciones Hegel-Engels, tanto en Ontología general como especial, no se reducen a las que hemos expuesto, de manera tan simple, y la complicación surge —dentro de nuestro propio planteamiento— cuando tenemos en cuenta que, en el monismo —mundanismo—, la materia "M" no es algo distinto del Mundo, y que, particularmente, en la versión naturalista, el Mundo descansa sobre M_1. Esto significa que *Naturaleza* desempeña, muchas veces, en el pensamiento de Engels (y del *Diamat*), los papeles de la Materia en general (M) y del Primer Género de Materia (M_1). Según esto, cuando Engels subraya que la conciencia es un fruto necesario de la Naturaleza, formula una tesis enteramente plausible y nada espiritualista, en Ontología especial —tesis de la que no tiene derecho a escandalizarse ningún materialista mecánico, pongamos Monod, partidario de la selección natural—, pero que, a la vez, es una tesis espiritualista y metafísica, en Ontología general.

Materialismo, en Ontología general, en su determinación de "materialismo de la sustancia", equivale, dentro de nuestros esquemas, a "$\bar{\Sigma}xx$" (en el sentido de que "$Kxy/Kyx = \bar{\Sigma}xx$"), lo que podría expresarse diciendo que la interacción mutua de las realidades "x" e "y", en su condición de pura realidad, no conduce ni produce la autoconciencia, ni, menos aún, se identifica con ella. La Idea de Materia ontológico-ge-

neral, en su determinación de "materialismo de la sustancia", se nos presenta como la negación misma de la autoconciencia, en cuanto predicado privilegiado en sí mismo de una supuesta sustancia universal.

Esquema B.—$[Kxx \vee \bar{K}xx]$. Espiritualismo de la conciencia/ Materialismo de la conciencia.

Kxx sugiere, inmediatamente (teniendo en cuenta los requisitos interpretativos ya citados), el concepto de una *causa sui* —una suerte de *perpetuum mobile* ontológico de primera especie—, una entidad x que se determinase (K) a sí misma (según Fichte, ésa es la definición de la libertad: "el hacerse el hombre a sí mismo", y el propio Marx utilizó también, alguna vez, esta fórmula no materialista) —pero como resultado de un proceso similar al que se designa con la noción de "enviar mensajes a terceras entidades "y" (es decir, Σxy) y de recibirlos de ellas (Σyx). Fichte sabía que Yo "sólo puedo llegar a ser hombre entre los hombres", y ésta es una tesis esencial en el marxismo [58].

Si procedemos análogamente a como lo hicimos en el Esquema A, es decir, si tenemos en cuenta que se da en el contexto (interpretado como recurrente)

$$[(\Sigma xy \mid \Sigma yx) \rightarrow Kxx] \wedge [Kxx \rightarrow (\Sigma xy \mid \Sigma yx)]$$

evidentemente que Kxx nos define, como un modelo ontológico, a una entidad, o tipo de entidades definidas por su capacidad de enviar mensajes a otros, de tal suerte que, recibiéndolos a su vez, se determinen a sí mismos, consistiendo, de nuevo, esta determinación, en una vuelta a la transmisión de mensajes, para recibirlos otra vez, y así *ad infinitum* (Postulado de la inmortalidad de la especie). La primera parte de la fórmula Kxx, en su forma de conjunción —$[\Sigma xy/\Sigma yx \rightarrow$

[58] "Kein Du, kein Ich; kein Ich, kein Du" (*Grundlage d. gesammten Wissenschaft...*, ed. J. H. Fichte, vol. I, pág. 189). Fichte, sin embargo —diríamos nosotros—, sabe que, además del mundo natural (M_1) —que es representación—, y además de la pluralidad de las subjetividades (M_2), es preciso, para poder entender la comunicación entre ellas —la conciencia mutua, ininteligible directamente—, regresar a la fuente común espiritual (que haríamos corresponder a M_3), que, según Fichte, se entreteje con el mundo a través de M_2 —y, por su mediación, con M_1. Así, sobre todo, podría "leerse" *Die Bestimmung des Menschen*, ed. cit., Vol. II, pág. 301.

$\rightarrow Kxx$]—, puede, por sí misma, servir para expresar el principio general de la teoría de la información cibernética, el principio de la retroalimentación, que procede por vía semántica: el mensaje que "x" envía a "y", una vez recibida la respuesta (Σyx), es la condición para la decisión autorregulada (Kxx). Se trata, en todo caso, de un concepto categorial, no ontológico por sí mismo. Pero cuando determinamos estos conceptos, haciendo de esta autorregulación (Kxx) una estación para la ulterior comunicación de mensajes [$Kxx \rightarrow \Sigma xy/\Sigma yx$], entonces nos encontramos con un indiscutible concepto ontológico. En modo alguno utópico, sino constituivo de una de las más típicas direcciones del espiritualismo —que llamamos aquí "espiritualismo de la conciencia".

Cuando a "x" lo pensamos como dotado de unicidad, entonces nuestro esquema define, muy de cerca, al Dios de Berkeley. (Un Dios no aristotélico, sino más bien cristiano.) Dios es ahora una entidad, cuya esencia parece consistir en enviar mensajes a otras conciencias creadas por él (estos mensajes son los *fenómenos* del mundo) para recibir la respuesta de ellas (la gloria de Dios) y, en consecuencia, "realimentar su actividad creadora" (Kxx). Este modo de analizar la doctrina de Berkeley tiene la ventaja de que exhibe, en toda su desnudez, su incoherencia fundamental (derivada de la tesis de la unicidad divina): para que Dios envíe mensajes a otras conciencias debe haberlas creado previamente; luego las conciencias ya no forman parte del mundo; luego ellas ya no son meramente mensajes, sino, no pudiendo ser otra cosa, "dioses en pequeño" —por tanto, capaces de enviarse mensajes entre sí, de experimentar las evidencias propias del *Cogito,* en un fuero interno que se mantiene al margen de la *gloria de Dios.*

Por ello, el pluralismo de las mónadas de Leibniz constituye una clara atenuación de esta incoherencia, en cuanto se deriva de la unicidad de "x". Partimos ahora de una pluralidad dada de entidades distintas $xyz \ldots w$ (*Monadología,* 9), cada una de las cuales se define por enviar mensajes a todas las demás (Σxy) y recibir mensajes de todas ellas (Σyx) —*vis cognoscitiva*— como espejo del Universo. Y en este proceso, cada una de estas entidades se determinan a sí mismas (Kxx) —*vis appetitiva*—, puesto que "ninguna causa externa puede influir en su interior, y todo su cambio continuo procede de un prin-

cipio interno" (*Monadología,* 11). Evidentemente, unas entidades definidas de este modo son, precisamente, las mónadas de Leibniz, y ha sido el propio fundador de la Cibernética como especialidad, N. Wiener, quien ha visto el sistema de las mónadas de Leibniz como un modelo cibernético: "Leibniz —dice Wiener —consideraba que todo el Universo está compuesto de mónadas, cuya actividad consiste en la percepción humana, basándose en una armonía preestablecida por Dios; es bastante claro que, para él, esta acción mutua era en gran parte óptica. Aparte de esta percepción, las mónadas no tienen ventanas, por lo que, según él, todos los efectos mecánicos mutuos no son más que una sutil consecuencia de la acción óptica entre ellas" [59]. A continuación, Wiener observa que la preocupación por la óptica y los mensajes se encuentra en toda la filosofía de Leibniz. Pero la Optica y la Mecánica estuvieron estrechamente ligadas en la primera revolución industrial: fabricantes de instrumentos ópticos y relojeros eran profesiones muy ligadas. No tiene nada de particular que Leibniz pasase de las metáforas ópticas ("cada mónada es espejo del Universo") a las mecánicas. Y es aquí donde me parece que Wiener se ha dejado arrastrar en exceso, sobreestimando el significado mecánico, en perjuicio del óptico, del sistema de las mónadas. (Por supuesto, hacemos corresponder las metáforas ópticas de Leibniz con las relaciones "Σ", y las mecánicas, con las relaciones "K"; y, si se quiere utilizar la propia terminología de Wiener, siendo todo *comunicación,* las relaciones ópticas "Σ" corresponderán a la comunicación "por transporte de información", y las relaciones "K", a la comunicación "por transporte de materiales"; quizá también se pudiera poner en correspondencia esta distinción con la establecida entre ondas y corpúsculos.)

Así, pues, Wiener, después de entrever esta significación de la Monadología, ha sido arrastrado más y más por la percepción del sistema de las mónadas como un modelo mecánico en el que, propiamente, no hay realimentación. Se ve claramente, por el contexto, que Wiener se ha dejado impresionar excesivamente por la imagen de los relojes del propio Leibniz. "Así, Leibniz considera un mundo de autómatas, el cual, como

[59] *Cibernética y Sociedad,* trad. esp., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1958, pág. 18.

es natural en un discípulo de Huygens, construye después según el modelo del reloj. Aunque las mónadas se reflejan una a otra, la reflexión no consiste en una transferencia de la cadena causal de una a otra" [60]. En *Cibernética y Sociedad,* insiste en ver en la Monadología de Leibniz un modelo de autómatas con su conducta ya programada, que sirve para pensar más una sociedad de hormigas, o un estado fascista —dice Wiener— que una sociedad humana, en la que las opciones son inciertas (de aquí, según Wiener, procede la libertad, la información). Según esta interpretación de las mónadas como autómatas cuyas conductas están ya programadas, podría acaso decirse que la teoría de la armonía preestablecida ha suprimido los dispositivos de realimentación que todavía están funcionando en el modelo ocasionalista de Malebranche.

En realidad, me parece que lo que ocurre es que la armonía preestablecida, en el límite, no excluye la realimentación, sino que la tiene ya incorporada, sólo que de tal suerte que toda incertidumbre ha desaparecido. Me parece que no deja de tener interés ligar este paso al límite con la idea de la velocidad de la luz. Como es sabido, los experimentos de Galileo no llegaron a establecerla; y hasta Römer, en 1675, no se logró una medida efectiva. Ahora bien, la velocidad de la luz, por rápida que sea, supone un lapso de tiempo desde la salida de una señal hasta su recepción por otra: esto contradice un sistema de mónadas perfectamente conectado, en el que cada mónada, instantáneamente, puede tener noticia de la situación de todas las demás. Recíprocamente, un sistema de mónadas, ajustado cibernéticamente a una estructura metafinita, supone que no se tiene en cuenta la circunstancia de la propagación de la luz —supone que la luz se difunde instantáneamente. Porque sólo en esta hipótesis cada mónada puede tener información, en cada momento, de todas las demás. Recíprocamente, es la necesidad de contar con la duración (o el tiempo) de la transmisión de los mensajes inter-mónadas, lo que podría considerarse como fundamento para probar que un sistema real (por ejemplo, un sistema social, considerado desde el modelo monádico) no puede regularse según la armonía preestablecida,

[60] *Cybernetics* (Cambridge, The M.I.T. Press, second edition, 1965, pág. 41).

en el que toda incertidumbre ha desaparecido[61]. Pero esta desaparición no es una ausencia de realimentación, sino una presencia omnímoda (por ello, límite, utópica) en un sistema en el que el máximo orden (armonía preestablecida) implica que la entropía es "*O*", y, por tanto, que hay una información máxima (la ciencia divina). Es cierto que las mónadas no se relacionan por relaciones de causalidad eficiente transitiva: la causalidad es sólo inmanente (lo que se recoge en nuestro esquema "*Kxx*"). Pero esto no quiere decir que entre las mónadas no existan relaciones: se relacionan, diríamos, como células fotoeléctricas, por señales ópticas, que permiten a cada mónada obtener información de las demás, y, según la posición de las demás, actúa cada una. Son precisamente estas relaciones entre las mónadas, reducidas a señales o mensajes, las que se recogen en nuestro esquema "$\Sigma xy/\Sigma yx$". Pero si la acción de cada mónada (*Rxx*) sólo se continúa tras haber enviado un mensaje de sí misma a las otras, y haber recibido la respuesta, es evidente que el sistema de las mónadas no es un sistema de autómatas sin realimentación, sino, por el contrario, es un sistema en el cual la realimentación es tan completa, que ya están previstos todos los ulteriores valores de las variables —y, precisamente por ello, el sistema de las mónadas es un sistema límite (aunque filosófico, racional) de un Universo en el que los entes fuesen "entidades espirituales", en el sentido de la realimentación total por información pura (las señales ópticas —los fotones, en el sistema de Einstein tienen masa cero— no debían tener ningún efecto mecánico). Este modelo, ciertamente no materialista, rebasa ciertamente el animismo vulgar (tal como usa Monod este concepto en su libro sobre el azar), sin perjuicio de que el propio Leibniz llame "almas" a sus mónadas (*Monadología,* § 36).

[61] El propio Leibniz viene a aceptar esta imposibilidad al reconocer la incertidumbre en el plano del conocer —si no en el del ser. Vivimos en la incertidumbre y nuestros conocimientos son inciertos, sin por ello dejar de ser conocimientos. Mientras el método de Descartes se regula aquí —podríamos decir— por una ley del "todo o nada" —hay que dudar de todo aquello que ofrezca la menor sospecha de incertidumbre; sobre todo, o conocemos plenamente, o no conocemos en absoluto—, el *ars progrediendi* de Leibniz consiste en el filtro continuado de las falsedades imbricadas en las verdades. (Ver Michel Serres: *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques,* Paris, P.U.F., 1968, Tomo I, pág. 28.)

En resolución, me parece que el sistema de Malebranche y el sistema de Leibniz, es decir, el sistema del Ocasionalismo y el sistema de la Armonía preestablecida —cuando se proyectan en un espacio cibernético, resultan diferenciarse en lo siguiente: el Ocasionalismo desarrolla un modelo con realimentación, positiva o negativa, puesto que Dios —órgano de control— debe recibir mensajes que le informen de las acciones de cada ente, para reajustar, en cada momento, según el plan de conjunto (el orden), las posiciones de los demás entes, es decir, de los términos o partes de la máquina universal. Este continuo reajuste que Dios va llevando a cabo significa, cibernéticamente, que, a nivel cósmico, hay una incertidumbre (o indeterminación) —Hamelin ya había observado el contingentismo del sistema de Malebranche[62]; pero el nombre cibernético de este contingentismo es la incertidumbre. Podemos decir, por tanto, que el sistema del ocasionalismo opera con el supuesto de una entropía más o menos grande, pero positiva, y, por ello, el Ordenador (Dios) necesita una información incesante acerca de las posiciones relativas que en cada momento ocupan unas criaturas por respecto de otras. El esquema

[62] P. Mouy: *Les lois du choc des corps d'aprè Malebranche.* Paris, Vrin, 1927, pág. 11. A esto mismo se reduce la tesis, central en el ocasionalismo, sobre la acción divina a nivel de las *leyes generales*: Dios obra según "voluntades generales", no particulares. *De minimis non curat praetor.* En el plano de lo individual se producen "desajustes" que Dios tiene que *sincronizar*: puede hablarse de una auténtica concepción *dialéctica* en la Ontología ocasionalista. Esta tesis provocó, como es sabido, la oposición de Bossuet y de Leibniz (ver Martial Gueroult, *Malebranche,* Paris, Aubier, 1959. Sobre todo, el vol. II, cap. VII, párrafos 18 y sgts.). Esta tesis ocasionalista está en la base, por lo demás, de la axiomática económica de la escuela fisiocrática, particularmente, de Quesnay: los "desajustes" son desequilibrios en la distribución de las rentas, desigualdades ineludibles entre los ciudadanos (Henri Denis: *Historia del pensamiento económico,* trad. esp., Barcelona, Ariel, 1970, pág. 137). Schumpeter ignora esta conexión en su *Historia del análisis económico* (trad. esp., Barcelona, Ariel, 1971, pág. 276 y sgts.) y niega que "las creencias religiosas de Quesnay han tenido que ser factor configurador de su economía". Pero esto es debido a que Schumpeter desconoce la "inversión teológica" que se ha producido en el siglo XVII —Descartes, Malebranche, Leibniz...—, a saber: que Dios deja de ser aquello "*sobre* lo que se habla" y comienza a ser "aquello *desde* lo que se habla" (el "punto de vista" de Dios, desde el cual "vemos todas las cosas"). Y *lo que se ve* desde la nueva Teología es la Mecánica racional, o la Economía Política. Podría demostrarse que la *Teología de la creación* de Malebranche tiene *el mismo tema* que, por ejemplo, los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx.

[$\Sigma xy/\Sigma yx$] define, ahora, literalmente esta realimentación: "x" envía un mensaje a "y" (Dios), que, al devolverlo a "x", produce la apariencia de la actividad del ente "x" (Kxx) —"Nosotros vemos todas las cosas en Dios"—. En el sistema de las Mónadas, los mensajes tienen lugar entre las mónadas, y estos mensajes producen actividad inmanente (Kxx) gracias, naturalmente, a que la mónada suprema ha previsto *ne varietur* ya esos mensajes mutuos y, por tanto, se ha realimentado con ellos. (Tanto en Malebranche como en Leibniz, por supuesto, Dios, además de desempeñar el papel de distribuidor de la realimentación, desempeña el papel de generador de energía). Por consiguiente, el sistema de las mónadas es un sistema cibernético con realimentación, sólo que en su situación límite: información máxima y entropía nula. Esto no obsta a que, como límite, sea un modelo de principal significación —es el modelo mismo de lo que llamamos "espiritualismo de la conciencia", cuya significación operatoria puede percibirse mucho más claramente cuando lo proyectamos en un plano empírico (no metafísico), como pueda serlo el de la Economía Política. Podría hacerse referencia al modelo de "economía de mercado" de Reynolds, en el que los individuos, por estar cada cual "perfectamente consciente" de la situación de los demás (en cuanto a las ofertas y demandas, etc...), pueden considerarse como mónadas. Una economía de mercado presidida por semejantes esquemas cibernéticos leibnizianos es, según nuestra definición, la negación misma del materialismo de la conciencia) [63]. Se confirmaría esta discriminación relativa entre el modelo Malebranche y el modelo Leibniz si hacemos referencia a la posición que Spinoza ha adoptado frente a estos problemas. Brevemente, Spinoza decía que el orden (la correspondencia, p. ej., entre los términos subjetivos, M_2, y los objetivos, M_1) no es el sincronismo de los relojes, a quienes un relojero va poniendo en hora en cada momento (Malebranche), ni el sincronismo de los relojes arreglados desde el principio —por ello, calculando ya sus atrasos o adelantos relativos, por tanto, con realimentación—, sino el sincronismo de las esferas movidas por una misma maquinaria (¿la sustancia?). Esto quie-

[63] G. Reynolds: *Introducción a la Economía* (Madrid, Tecnos, 1968, págs. 99 y 112). Richardson: *Teoría económica* (Barcelona, Labor, 66, págs. 21 y sgts.).

re decir, en el plano cibernético, que el pensamiento de Spinoza ha eliminado la realimentación de su cuadro: no ya que la haya llevado al límite de entropía nula (Leibniz), sino que no la ha considerado (los fenómenos del alma no envían mensajes a los fenómenos del cuerpo, ni recíprocamente —tesis del paralelismo—).

El esquema [*Kxx*], en su versión monadológica, define una posición espiritualista, determinada claramente como un espiritualismo de la conciencia. Porque es la realidad misma de la conciencia (*Kxx*) aquella que se hace consistir enteramente en el proceso de enviar y recibir mensajes. Cuando este modelo espiritualista se utiliza como esquema, no ya del Ser o de la Naturaleza en general, sino como esquema de la realidad histórica (en tanto se considera descansando principalmente en M_2), entonces descubre su verdadera faz, y sus líneas se dibujan plenamente como Idealismo de la conciencia, componente esencial del *Idealismo histórico*[64]. El campo de la Historia humana aparece ahora, p. ej., estructurado como el conjunto de conciencias $\{x, y, z \ldots w\}$ cuya vida propia se hace consistir en enviar mensajes a las demás conciencias, para, recibiéndolos a su vez, realizarse en un proceso recurrente, en principio indefinido (postulado de la inmortalidad de la "especia humana"). Este esquema recoge lo esencial del Idealismo de Fichte, para quien el Mundo objetivo (M_1) llega a ser una *objetivación* (alienación, salida de sí mismo) del propio Yo, a través de la cual el Yo se dirige mensajes a sí mismo. La clave específica del Idealismo de Fichte, y de su grandeza, consiste seguramente en haber comprendido como partes de un mismo problema —o fases de un mismo proceso— la multiplicidad de las cosas objetivas dadas en la experiencia y la multiplicidad de los Egos. La gran Idea del sistema de Fichte es haber interpretado las multiplicidades objetivas (la materia corpórea) no como limitadoras del Ego desde fuera, como barreras de la libertad, sino como autolimitación del propio Yo que en la dialéctica interna de la actividad, al desfallecer como Yo práctico y activo, se determina simultánea-

[64] Los problemas que se han suscitado los últimos años en torno a los *media* no son, por tanto, insólitos en el pensamiento filosófico clásico, como sugiere T. Nairm en su ensayo sobre "Mc-Luhanología" (incluido en *Análisis de Marshall Mc Luhan,* Buenos Aires, Ed. Tiempo Contemporáneo, 1969, pág. 69).

mente, como una pluralidad de Egos cuyo campo es la pluralidad de los objetos mundanos. Estos objetos son, para cada Ego, solamente el mensaje (Σxy) recíproco entre los Egos que comprenden que son las leyes morales los fundamentos de las leyes naturales. Por ello, la acción sobre la Naturaleza es una acción comunitaria ("comunista"), y no constituye una "salida de sí mismo", sino precisamente la recuperación de los contenidos del propio Yo. Cada Ego se realiza a sí mismo (Kxx) en la acción moral que consiste exclusivamente en la relación inter-personal, comunitaria ("comunista"), en la edificación mutua por medio de la comunicación (Σxy, Σyx), en la instauración de un "reino de los Espíritus" que procede reincorporando progresivamente, mediante la lucha, a esa parte objetivada de sí mismo que es la Naturaleza, como condición de la unidad comunitaria entre los Egos dispersos: "el fin de toda cultura es someter la Naturaleza a la Razón... y acomodar el mundo exterior, el mundo de la experiencia, en cuanto no armoniza con nuestras facultades representativas, a nuestros conceptos necesarios y prácticos" [65]. (Me parece evidente que estas grandes líneas de la filosofía fichteana permanecen en la concepción marxista —no en las concepciones juveniles, sino en las maduras, las que se expresan en *El Capital* y en el *Programa de Gotha.* El materialismo histórico es la vuelta del revés del Idealismo de Hegel —incorporando componentes esenciales ontológico especiales—, pero esta vuelta del revés se realiza sobre una ontología de las relaciones entre los hombres y las cosas de tipo precisamente fichteano, aunque determinándolas por medio de axiomas decisivos —sobre todo, los que se refieren a las clases sociales.)

Estas conclusiones nos permiten ensayar el trazado de una línea divisoria muy profunda —aunque oculta— entre el Idealismo de Fichte y el de Hegel, que nos permitirá precisar en qué medida el materialismo de la conciencia marxista es también una negación del Idealismo histórico de Fichte, tanto o más que del Idealismo de Hegel, que, en cierto modo, se separa de Fichte en una dirección de algún modo paralela al marxismo. Fichte propende a adoptar siempre la perspectiva desde la cual las relaciones entre las personas son otras tantas deter-

[65] *Bestimmung des Gelehrten,* Tercera lección, págs. 318 sgts. del Vol. VI (edición J. H. Fichte).

minaciones de la libertad, siempre que quede asegurado el dominio de la Naturaleza: el dominio de la Naturaleza, entendido como fin de la Cultura, aparece como el proceso mismo de realización de la libertad. Si la Naturaleza, como No-Yo, es determinación alienadora del Yo, la acción sobre ella, que supone acción comunitaria entre las personas, es, por sí misma, el proceso de recuperación de la unidad perdida del Ego consigo mismo y con los demás. Por el contrario, Hegel —y con él, el materialismo histórico— propenderán a adoptar la perspectiva desde la cual las relaciones entre las personas, incluso cuando globalmente están realizando el dominio de la Naturaleza, y precisamente en la medida en que lo consiguen, generan procesos de disminución de la libertad, situaciones de enajenación, de explotación y de servidumbre. (Estos procesos podrían ser pensados, desde la perspectiva del materialismo filosófico que se defiende en este libro, por medio de la Idea de inconmensurabilidad ontológica: las propias de relación de cooperación no son simétricas ni pueden serlo jamás plenamente; la reversibilidad de los procesos relacionales interhumanos es sólo un Ideal límite, porque la inconmensurabilidad es también aquí la regla de la realidad dialéctica. Es cierto que la Idea del "Hombre total" marxista se opone a la tesis de la inconmensurabilidad aplicada a la Antropología; pero también es cierto que las Ideas del "Hombre total" es uno de los contenidos más débiles de la férrea construcción marxista.)

Reduciendo la cuestión a los términos más familiares de la Sociología y de la Psicología (apoyadas en el género M_2), podría decirse que el Idealismo de Fichte sitúa la libertad en el contexto cósmico de las relaciones (que serán prácticamente "tecnológicas") entre el "Hombre" y la "Naturaleza", y a este contexto subordina, como episodios del proceso, las relaciones interpersonales (las "relaciones de producción", que, sin embargo, deben estar dadas, y se calcula que pueden ser "educadas"). Mientras tanto, el materialismo histórico —coincidiendo aquí por entero con la perspectiva hegeliana— concibe la libertad en el contexto social o histórico de las relaciones interpersonales o sociales (clases sociales). Las diferencias entre el idealismo histórico hegeliano y el materialismo histórico pueden ser exploradas a partir del punto en el cual ambos

se separan en Ontología general: el Monismo espiritualista teleológico. Hegel —como después Marx— sabe que la conciencia individual, así como la social, está determinada por instancias "exteriores" a la propia conciencia —y, por ello, el "Nosotros" hegeliano no es un concepto "sociológico", sino histórico (que descansa en gran parte sobre el tercer género de materialidad) [66]. Pero el teleologismo idealista incluye una subordinación de las instancias cósmicas a los "fines del Espíritu" (y más precisamente: a los fines del "Espíritu absoluto", solidarios de unos determinados grupos sociales), mientras el materialismo histórico excluye esta subordinación, y precisamente por motivos ontológico-generales. (Los "fines del Espíritu" son ahora *supraestructuras.*) En cualquier caso, lo que sí parece claro es esto: que el Materialismo histórico no es una *ciencia* (en el sentido de Althusser, por un lado, o de Naville, por otro), una ciencia categorial, sino una Filosofía que sólo puede formularse por referencia a Ideas ontológicas tan "generales" como "Espíritu", "Naturaleza", "Libertad", "Negación del idealismo de la libertad" (negación que, por ejemplo, no necesita un físico para seguir adelante con su ciencia: Russell, en su *Análisis de la Materia,* observaba cómo un solipsista podría decir que la física es cierta —en palabras de Kant, cómo se comporta como un "realista empírico"), y, por último, añadiremos nosotros, a las Ideas de M_1, M_2 y M_3. La oposición entre la "mentalidad tecnocrática" y la "mentalidad política" tiene mucho que ver con la oposición entre la filosofía de Fichte y de Hegel. No porque la mentalidad fichteana sea "tecnocrática", sino porque esta mentalidad se acogerá más fácilmente a un Idealismo de tipo fichteano que a un idealismo de índole hegeliana. (Desde el punto de vista "tecnocrático", los postulados políticos del marxismo serán percibidos como contenidos comunes a los postulados políticos del fascismo-hegeliano.) La potencia de la síntesis de Marx —síntesis de Fichte y Hegel— es la potencia de una perspectiva que persigue fundir dialécticamente las relaciones (inconmensurables) entre los hombres y la Naturaleza y los

[66] En este sentido parece que no recoge la esencia del hegelianismo (frente a Fichte) el, por otro lado, utilísimo libro de R. Valls Plana: *Del Yo al Nosotros* (Barcelona, Estilo, 1971, en especial, capítulo III).

hombres entre sí. (Un episodio de esta dialéctica es el conflicto entre los dos grandes modelos mundiales de socialismo: el chino y el soviético.)

En resolución: Toda concepción de la cultura y de la historia como reducible a procesos simbólicos (Cassirer), lingüísticos o cibernéticos es una manifestación del Idealismo de la conciencia. Es cierto que la doctrina hegeliana del *reconocimiento (Anerkennung)* interfiere con el idealismo de la conciencia, pero también es verdad que esta doctrina no es el único componente de la filosofía hegeliana, o el principal (como Kojève lo presentó antes de la guerra). "Sólo puede entenderse la Sociedad mediante el estudio de los mensajes" —dice Wiener por su parte. Cierto, como condición necesaria; pero en la forma en que Wiener, y después de él tantos sociólogos —que recuperan las doctrinas del "tradicionalismo lingüístico"—, presentan esta exigencia, no podemos menos de recordar nuestros esquemas definicionales del "Idealismo de la Conciencia".

El "Materialismo de la Conciencia" se nos presenta como la negación de estos esquemas (es decir, por tanto, como regulándose por el esquema $\bar{K}xx$). Materialismo es ahora, ante todo, la concepción que niega la posibilidad de definir cualquier realidad —natural o cultural— como consistente en procesos de enviar o recibir mensajes, de un modo recurrente. Y esta negación, aplicada a la conciencia, es precisamente el *materialismo de la conciencia,* como determinación (o valor) del Materialismo en general. Porque esta negación nos presenta a la conciencia como una entidad que no puede hacerse consistir en el proceso de transmisión (o expresión, en el sentido de Jung) o de recepción de mensajes, en Lenguaje. Esto es una pura metáfora. Desde una perspectiva materialista, hay que decir que la conciencia, incluso en sus actividades más peculiares, no es sólo lenguaje (M_2), de la misma manera que tampoco las señales ópticas son sólo señales ópticas, puesto que siguen siendo acontecimientos mecánicos; ni la comunicación por "transporte de información" está libre de ser una transmisión por "transporte de materia" (en el ejemplo que pone Wiener, diríamos que el arquitecto que, en lugar de llevar sus planos al lugar del edificio —transporte de materia—, los transmite por televisión —transporte de informa-

ción—, también necesita transportar materia: los fotones, que son materia —energía—, aunque su masa sea nula). El materialismo de la conciencia es la tesis según la cual entre los procesos de conciencia existen acontecimientos que no *hablan a nadie,* que carecen de sentido expresivo, significativo o apelativo (por tanto, que la metodología psicoanalítica es, en general, fantástica y pseudocientífica), y que, sin embargo, están intercalados esencialmente con la propia conciencia: incluso constituyen episodios esenciales de la conciencia (por ejemplo, en tanto se desenvuelve en contenidos del género M_3, muchas veces *inconmensurables* con otras verdades y entre sí). El materialismo de la conciencia es, desde este punto de vista, el correctivo crítico de toda perspectiva global de índole "hermenéutica" aplicada a la Historia o a la conducta humana (o, en general, etológica), pero no porque se mantenga la supresión total de los puntos de vista hermenéuticos, sino más bien su entrecruzamiento con los procesos que, siendo ellos mismos conscientes, carecen de sentido lingüístico, e incluso brotando del propio lenguaje, son inconmensurables con él.

Esquema C.—$[Rxx \vee \bar{R}xx]$. Espiritualismo de la libertad/ Materialismo de la Libertad.

También el esquema Rxx —en cuanto procedente del producto relativo de $\Sigma xy/Kyx$— puede reclamar un sentido categorial, muy neutro (desde el punto de vista ontológico): es la relación R de regulación, de autoprogramación que un sistema "x" contrae consigo mismo en tanto que envía mensajes a "y" para obtener una determinación real (K).

Pero cuando llegamos al límite de este sentido categorial, nos encontramos con el siguiente modelo ontológico: una entidad x definida por su capacidad de relacionarse consigo misma (Rxx) según un tipo de relación resultante del producto de "enviar mensajes" a otras entidades y por las determinaciones reales que éstas causan en el propio x. De una entidad tal puede decirse que las determinaciones recibidas del exterior (Kyx) son consecutivas a los mensajes que ella les ha enviado (Σxy), y, en tanto que el proceso se reproduce de un modo recurrente, podemos interpretar la relación Rxx como una relación de cada entidad consigo misma mediada por el

control (programación, dominio, etc.) de las entidades que la rodean y que pueden causarla. Una entidad tal constituye el modelo al que se aproxima todo un conjunto de concepciones (mundanas y académicas) de la libertad, históricamente dadas, y que serán aquí entendidas como "espiritualismo de la Libertad", en cuanto es una posición filosófica. En efecto: No consideraremos como filosóficas, sino simplemente como absurdas o contrasentido, aquellas concepciones de la Libertad que se basan en el desconocimiento de la necesidad de los procesos causales (las llamadas "concepciones indeterministas" o "acausalistas" de la Libertad) o los incorporan en un concepto puramente contrasentido (la "causa sui"). Desde una perspectiva materialista, la libertad, en todo caso, para que sea un concepto, debe definirse dentro del supuesto del determinismo entre las partes de la realidad material (y, en realidad, toda teoría de la libertad verdaderamente filosófica —desde los estoicos hasta las teorías de la *premoción física*— se desarrolla en este contexto). El modelo *Rxx,* precisamente por cuanto resulta de las relaciones *Kyx,* respeta este determinismo y puede ser, en principio, considerado por el materialismo filosófico como algo distinto de un contrasentido (nosotros lo consideramos aquí como un modelo límite). El esquema *Rxx* me parece, por lo demás, que preside muy de cerca la constitución de las doctrinas filosóficas de la libertad que llamamos espiritualistas (sustancialistas). Esta afirmación tiene que ser demostrada —y en este Ensayo, tal demostración no puede ser ofrecida, dado el carácter eminentemente filológico que debe tener la demostración. Me limitaré, por tanto, a aclarar su sentido. Cuando se define la *libertad* por la facultad (o capacidad) de elegir los medios que conducen al *propio* fin —aun cuando, a su vez, esta facultad sea pensada como determinada (Crisipo, Báñez)—, es el esquema *R*xx aquel que preside el concepto de libertad, que aparece como una *identidad* (*Rxx*) *autorrealizada* de algún modo mediante la elección de los medios determinantes exteriores. Si consideramos metafísico a este concepto es precisamente por la sustantificación que contiene, en cuanto utiliza el esquema de una "autonomía" —del individuo, de la Humanidad en su conjunto— frente a los medios exteriores (la Naturaleza —"emancipación de la Naturaleza", "dominio de la Naturaleza"— o

la Cultura). Los conceptos construidos mediante este esquema ("Creación del hombre por el Hombre", "autoadvenimiento del Espíritu", etc.) son siempre conceptos sustancialistas.

El esquema *Rxx,* así interpretado, recoge los aspectos más esenciales del espiritualismo de la libertad hegeliano, en cuanto constituye una determinación del espiritualismo distinta de la que Fichte ha desarrollado. La entidad *x* designa, en efecto, una conciencia que no puede definirse originariamente por la identidad de la autorreflexión (Σxx) —Hegel ha rechazado siempre definir al Espíritu por la identidad. La autoconciencia está siempre mediada por la *cosa,* en tanto que, a su vez, esta *cosa* está dada en la forma de una conciencia. La relación que Hegel ve en la situación del amo y el esclavo realiza plenamente este esquema. El señor (*x*) debe dirigirse al siervo (Σxy) no ya solamente para ser *reconocido* (Σyx), sino para que el siervo le determine por su trabajo sobre la cosa (*Kyx*), puesto que el siervo es un cuerpo capaz de determinar como tal, a través de la naturaleza trabajada, al señor (véase el Apéndice I). La diferencia entre el esquema B (=*Kxx*) y el C (=*Rxx*) puede hacerse más visible contraponiendo este espiritualismo de la libertad que atribuimos a la doctrina hegeliana del amo y el esclavo, y el espiritualismo de la conciencia que atribuimos a la concepción fichteana. Mientras la reflexividad de "*x*" (*Kxx*) se alcanza en la concepción de Fichte como resultado permanente de los mensajes de las conciencias que se comunican entre sí, a través de la Naturaleza —y, por tanto, la intercomunicación genera la libertad (como autoactividad *Kxx* sobre la Naturaleza)—, la reflexividad de "*x*" (*Rxx*) se alcanza en Hegel por una mediación en virtud de la cual precisamente es la Naturaleza la que determina una alienación o asimetría entre las personas.

El *Materialismo de la libertad* es la negación del espiritualismo de la libertad. Tal como hemos definido este espiritualismo, el materialismo de la libertad equivale, ante todo, a la evidencia de que la "propia programación" o control real del Mundo que nos rodea (mediante la tecnología, la ciencia, etcétera) no conduce formalmente a la libertad. El materialismo de la libertad no es la negación de la libertad, sino la negación de la formulación espiritualista de la libertad como característica de las conciencias capaces de realizarse mediante

el dominio de la Naturaleza ("continuadoras de la obra de la creación"). Si la libertad consistiera en esta autoprogramación, la libertad no existiría (porque ni existe el sujeto de atribución de la libertad así entendida —individuo, Humanidad... etcétera—, ni tiene sentido hablar de un dominio de la Naturaleza, porque la realidad es inagotable, y es el control de sucesivas capas de la realidad el que puede generar el desencadenamiento de fuerzas incontroladas, en cualquier momento: la presunción simple de un dominio de la Naturaleza es una presunción metafísica, porque se funda en la hipótesis de que las realidades dadas en la experiencia son finitas y "agotables"). El materialismo de la libertad, en cuanto negación de Rxx, hace consistir la libertad en $\bar{R}xx$. La libertad, para el materialismo filosófico, no reside en la "autoprogramación" ante la Naturaleza, aunque los contenidos denotados por este concepto, sin duda, se suponen. La libertad no es tanto el ejercicio de una autoprogramación, cuanto el resultado de una identidad que se produce, precisamente, en un lugar distinto de esa autoprogramación ($\bar{R}xx$). La relación con la Naturaleza, el "control" sobre la misma —lo que se designa bajo esos nombres—, serán condiciones para que la identidad en la cual la libertad resulta ser posible (Esa identidad sólo históricamente puede constituirse, y sólo tiene sentido cuando sus términos son ellos mismos identificables: la libertad, sin duda, si se entiende como identidad, sólo tiene sentido ontológico —y no metafísico— en la identidad intrahumana, en la "igualdad", pero no en la mística fusión con la Naturaleza).

Esquema D.—$[Sxx \vee \bar{S}xx]$. Idealismo de la Verdad/Materialismo de la Verdad.

El sentido categorial del esquema Sxx —en tanto procede del producto $Kxy/\Sigma yx$— es el sistema que actúa sobre otros sujetos para obtener mensajes de ellos y, de este modo, cerrarse sobre sí mismo (Sxx) para, de este modo, seguir actuando según el mensaje recibido. Definimos así una suerte de conducta exploratoria que condiciona la actuación ulterior a los informes obtenidos del medio, en la medida en que estos informes fueran mensajes, es decir, revelaciones del propio medio obtenidas como respuestas a nuestra misma actividad sobre él.

En el límite, esta actividad de los entes que actúan sobre los demás a fin de recibir de su mensaje la relación consigo mismos, define el *Idealismo de la verdad*: sólo cuando el objeto sobre el que se actúa responde con un mensaje, entonces nos constituimos (*Sxx*) por la posesión de la Verdad, entendida como comprensión del sentido que para nosotros puede tener lo que nos rodea.

El Idealismo de la Verdad es un concepto que lo hacemos coincidir con la concepción de la Realidad como portadora de mensajes para nosotros: el *pragmatismo* es una exposición histórica del Idealismo de la Verdad. Sin duda, también el espiritualismo de Berkeley se ajusta a este esquema de un modo "animista" (desde el punto de vista del Idealismo de la Verdad); pero es sobre todo el pragmatismo quien lo ejercita al entender la Verdad precisamente como la reexposición de la *omnitudo entis,* en cuanto teniendo sentido para nosotros, aunque en sí mismo no lo tenga (Nietzsche, Heidegger)[67].

Materialismo de la Verdad significa, en el sistema que vengo desarrollando, precisamente la negación de que toda verdad debe encerrar un mensaje para la conciencia. El Materialismo de la Verdad es simplemente la doctrina de las verdades como

[67] "La verdad en ciencia es aquello que nos produce la máxima suma posible de satisfacción, incluso de agrado, bien que congruente con la verdad anterior y el hecho nuevo", decía W. James (*Pragmatismo,* conferencia VI). Según esto, una verdad "significa" siempre algo para la conciencia, incluso para su "congruencia", precisamente porque la verdad ha sido concebida con la función misma de encontrar "significado". Desde nuestro punto de vista, esta concepción de la verdad confunde la mediación operatoria de la subjetividad (M_2), que *pone* las conexiones y la naturaleza misma de las relaciones dadas en el Tercer Género (M_3).—El concepto de "idealismo de la verdad" que aquí utilizamos cubre también a Kant, si bien de un modo distinto a la interpretación común (idealismo kantiano como "subjetivismo", equiparación, por otra parte, infiel al sentido del idealismo trascendental). Si el Idealismo kantiano puede considerarse como un idealismo de la verdad, es en la medida que enseña que el Mundo íntegro —el mundo de los fenómenos—, en cuanto constituido íntegramente por la conciencia, *significa* siempre para la conciencia transcendental, de la cual es autoexhibición. La corrección materialista al idealismo de la verdad kantiana consistirá, ante todo, en la negación, no ya de su presunto subjetivismo, sino de su transcendentalismo mònista, que pretende agotar la integridad de todos los fenómenos, en el proyecto kantiano de una *Metafísica de la Naturaleza.* El materialismo de la verdad, desde esta perspectiva, es solidario de la dialéctica de la naturaleza, de las contradicciones surgidas del seno mismo de las categorías —y no de las Ideas, como pretendió el propio Kant.

pudiendo carecer de utilidad para el hombre —de las verdades estúpidas, mudas, de las verdades "especulativas", que, sin embargo, es preciso cultivar, puesto que *a priori* no pueden ser discriminadas (en este sentido, toda investigación científica es práctica; pero no porque vaya a conducirnos a verdades prácticas). Los miles de millares de investigadores en el campo de la astronomía, paleontología, biología, filología... suelen presuponer una ingenua, confortable y estimulante convicción, según la cual se sienten como miembros de un ejército cada uno de cuyos hombres luchase por conquistar una "parcela" de la Verdad: si no hoy, sí mañana, la modesta verdad descubierta se integrará cooperativamente en el conjunto de verdades sobre las cuales se edificará la conciencia humana, como conciencia de la Verdad. El materialismo de la Verdad aparece ahora como la crítica de esta convicción, que se funda en una sustancialización de la Verdad. El materialismo de la Verdad es la afirmación de la pluralidad de verdades *(partes extra partes),* contrapuestas entre sí muchas de ellas —y, por tanto, carentes de interés o incluso peligrosas para la propia vida del hombre, en una situación determinada. El materialismo de la Verdad no es otra cosa sino la aplicación de la tesis de la inconmensurabilidad de las partes de la Realidad al universo de verdades; por tanto, la negación del Monismo de la Verdad y, en consecuencia, la evidencia práctica de la necesidad de seleccionar verdades según criterios no "especulativos": la propia teoría platónica de la "mentira política" podría ser reinterpretada a esta luz.

CAPITULO IV

MATERIALISMO ONTOLOGICO-ESPECIAL

"Materialismo", en el sentido ontológico-especial, es una expresión que hacemos aquí equivalente a la doctrina de los Tres Géneros de Materialidad (M_1, M_2, M_3), que es el tema del Ensayo II. El presente capítulo presupone gran parte de lo que se contiene en este Ensayo, pero recoge aspectos de la doctrina de los tres géneros que sistemáticamente conviene tratar en la exposición general del concepto de *Materialismo filosófico*: aquí vamos a referirnos a las *negaciones* del Materialismo ontológico-especial, es decir, a los *Formalismos ontológicos,* de suerte que el materialismo ontológico-especial aparezca determinado por la "negación de las negaciones" respectivas.

1. Llamamos "Materialismo ontológico-especial" —o, para abreviar, "materialismo cósmico" (en cuanto contradistinto del "materialismo ontológico general" —o, para abreviar, "materialismo ontológico")— a la doctrina que defiende que el "Mundo" es ontológicamente *tridimensional,* es decir, a la doctrina que sostiene que los contenidos del "Mundo" son de tres clases diferentes *(inconmensurables),* a saber: los tres géneros de materialidad.

La negación del materialismo cósmico puede, según esto, ejercerse de muchas maneras y muy diferentes entre sí. Es muy distinto negar la doctrina de las tres materialidades sosteniendo la tesis de la reductibilad de la segunda (M_2) a la pri-

mera (M_1), que defendiendo la tesis de la reducción de la tercera (M_3) a la segunda (M_2): en el primer caso podemos desembocar en una suerte de mecanicismo psicológico y biológico (el *materialismo* que se atribuye a los cartesianos por su teoría del "automatismo de las bestias" —que, sin embargo, la hacían compatible, como se ve en el precursor Gómez Pereyra y en el sucesor Malebranche, con el más extremado *espiritualismo*), aunque también en un "holismo naturalista", apoyado sobre conceptos organicistas o, hoy día, sobre el concepto de "campo" físico. En el segundo caso estamos, p. ej., ante una reducción del "Espíritu objetivo" (M_3) al "Espíritu subjetivo" (M_2), reducción que no soy el primero en llamar "materialismo histórico": Mondolfo y Fromm han usado esta acepción del "materialismo" para designar el giro que, según ellos, habría dado Marx a la doctrina hegeliana de la "astucia de la razón". Mientras que los individuos humanos (diremos: términos de M_2) serían, en la doctrina hegeliana, *materia* de los designos de una *Razón objetiva* (que habría que clasificar en M_3), el "materialismo histórico" habría consistido, según Mondolfo o Fromm, en la supresión de la subordinación de esa "materia", de suerte que a ella se reduzca la propia Razón: la *materia* de la Razón pasa a primer término, y por ello, la doctrina de Marx es un "materialismo histórico".

Si nos atuviésemos a estos ejemplos, generalizándolos, estaríamos tentados a concluir que el *Materialismo* (en un sentido ontológico especial, distinto del Materialismo general, por cuanto Descartes o Malebranche, así como Fromm, son, filosóficamente hablando, "espiritualistas") es la reducción de algún género de materialidad a otro: Así, el "mecanicismo cartesiano" es materialismo en cuanto proyecta la reducción de la vida biológica (M_2) a los procesos mecánicos (M_1); el "materialismo histórico" de Mondolfo-Fromm es materialismo por cuanto proyecta la reducción de M_3 a M_2. (En este mismo sentido, la *Fenomenología* de Hegel sería materialista —al introducir contenidos históricos— respecto del *Formalismo* de Kant; también Scheler llamó *material* a su Etica.)

Sin embargo, esta acepción de "materialismo" no tiene un alcance ontológico, sino que es una acepción cuyo "juego" es mucho más restringido: procede de la oposición clásica de los conceptos de Materia/Forma. Desde nuestro punto de vista,

la situación puede analizarse en estos términos: La relación entre dos géneros de materialidad (uno a uno, dos a uno) puede a veces sugerir la relación entre la Materia y la Forma; al menos, algunas doctrinas filosóficas se caracterizan por atribuir esta relación a los géneros ontológicos entre sí. Por respecto a esta doctrina determinada, otra que invierta la relación, traspasando el género que funcionaba como *materia* al plano de la *forma,* podría ser llamada "materialista", en este sentido translaticio. No puede atribuírsele más alcance al "materialismo histórico" de Mondolfo o Fromm, y con razón se les acusa de mixtificadores a estos intérpretes de Marx cuando pretenden hacer pasar su concepto de materialismo histórico por genuinamente marxista (en nuestros términos: cuando pretenden erigir el sentido translaticio de "materialismo" en un sentido ontológico)[68].

Porque, aun ateniéndonos a estos mismos procesos de reducción, y utilizando los procedimientos translaticios del mismo modo, aunque en sentido opuesto, también podríamos denominar "Formalismos" a los resultados de las reducciones de referencia: si un género que, en una doctrina dada, desempeña el papel de materia, pasa a desempeñar en otra el papel de forma, genera un "formalismo". Ahora bien: desde la doctrina de los tres géneros de materialidad, podría más bien afirmarse que cada género es siempre, respecto de los demás —por tanto, del conjunto del Mundo—, más bien materia que forma (puesto que los papeles de Forma corresponderían al Mundo como unidad). Por consiguiente, toda doctrina que erija un género en plano de resolución (o reducción) de otros es un *formalismo ontológico,* en cuanto traspasa a los tipos de

[68] R. Mondolfo: *El materialismo histórico de F. Engels* (Buenos Aires, Reigal, 1956, pág. 137): "Partiendo de la oposición que Hegel había establecido entre la razón absoluta, sujeto y fin de la historia, y la *materia* de ella (conciencia subjetiva, voluntad movida por el sistema de las necesidades, *praxis* de las masas), Marx considera el paso de la una a la otra como el paso del espiritualismo o idealismo especulativo —que él y Engels encuentran renovado en el cenáculo de Bauer— al materialismo." En consecuencia, "materialismo marxista" equivale a "Humanismo". E. Fromm (*Marx y su concepto de hombre,* F.C.E., 1.ª ed., 1962) ha sostenido la interpretación de la "materia prima humana" como clave del materialismo histórico de Marx (página 37). R. Mondolfo reivindica su prioridad en esta interpretación en *El Humanismo de Marx* (trad. F.C.E., 1964, pág. 56).

entidades que (en la doctrina de los tres géneros) asumen el papel de "materia", la función de "formas".

Formalismo ontológico significará aquí la doctrina que se caracteriza por la negación del "materialismo cósmico" —y "materialismo cósmico" significará, a su vez, una doctrina que contiene en su desarrollo la negación de los diferentes Formalismos ontológicos. Porque los formalismos son entre sí muy diversos —sin embargo, la palabra "formalismo" tiene ya sentidos suficientemente heterogéneos como, para sin violentarla, poder designar a todas las situaciones que se extienden desde el "Formalismo psicologista" (que caracteriza a la teoría asociacionista de la causalidad) hasta el "Formalismo lógico matemático", propio de las concepciones "logicistas" de la Física (o, para atenernos al mismo ejemplo, propio de las teorías que pretenden reducir la causalidad al concepto matemático de "función). Pero el "Formalismo psicologista" de la causalidad puede definirse como la reducción de la causalidad de relación real (real en M_1) a relación de asociación mental (parte de M_2); y el "Formalismo lógico matemático" de la causalidad es la reducción de la relación causal de M_1 a M_3.

Hay una gran variedad de Formalismos ontológicos, pero no un número infinito. Desde nuestras coordenadas, es muy fácil sistematizarlos, porque su número es precisamente doce. El Materialismo ontológico especial, según esto, debe contener por lo menos una docena de determinaciones negativas, correspondientes a la negación discursiva de cada uno de los tipos de *Formalismos ontológicos.* (De hecho, es muy distinto el materialismo especial configurado como la negación del formalismo logicista, que el materialismo especial configurado como negación del formalismo psicologista.)

2. Si asimilamos los géneros de materialidad a clases lógicas, entre las cuales cabe interponer el relator *inclusión* ("$\subset$"), podríamos introducir el signo "$\vdash\dashv$", como relator de irreductibilidad entre los géneros de materialidad, definido de este modo:

$$M_i \vdash\dashv M_j = \text{def.}\ (M_i \not\subset M_j) \wedge (M_j \not\subset M_i) \quad (\text{para } i \neq j;\ i, j = 1, 2, 3)$$

El "materialismo especial", o "materialismo cósmico", puede ser expresado simplemente por la fórmula: $[M_i \vdash\!\dashv M_j]$.

Correspondientemente, el *Formalismo ontológico* puede ser formulado de la siguiente manera:

$$M_i \Phi M_j = \text{def.}\ [(M_i \subset M_j)\ \mathrm{w}\ (M_j \subset M_i)] \equiv$$
$$\equiv [(M_i \subset M_j) \wedge M_j \not\subset M_i) \vee (M_i \not\subset M_j) \wedge (M_j \subset M_i)]$$

Los doce tipos de formalismos ontológicos contenidos en la fórmula anterior son los siguientes (que enumeramos con una clasificación obvia):

Formalismos unigenéricos

— Reducción de los Géneros al M_1. Formalismo primario I
— Reducción de los Géneros a M_2. Formalismo secundario II
— Reducción de los Géneros a M_3. Formalismo terciario III

Formalismos bigenéricos

— Reducción a M_1, M_2
  — Reducción de M_3 a M_1 IV
  — Reducción de M_3 a M_2 V
  — Reducción de M_3 en parte a M_2, en parte a M_1 VI

— Reducción a M_1, M_3
  — Reducción de M_2 a M_1 VII
  — Reducción de M_2 a M_3 VIII
  — Reducción de M_2 en parte a M_1 y M_3 ... IX

— Reducción a M_2, M_3
  — Reducción de M_1 a M_2 X
  — Reducción de M_1 a M_3 XI
  — Reducción de M_1 en parte a M_2, en parte a M_3 XII

Además, naturalmente, sería preciso distinguir, según los modos de practicar las reducciones, múltiples subtipos. Sin embargo, el número de tipos recogidos en la lista anterior no es ni demasiado prolijo, ni demasiado reducido, como para poder adaptarse a los formalismos ontológicos realmente significativos en la Historia del pensamiento.

En este Ensayo me limitaré a comentar, y de un modo muy sumario, los formalismos unigenéricos.

3. Formalismos ontológicos de tipo primario.

"Formalismo ontológico primario" es todo sistema que, en el campo de la Ontología especial, se orienta hacia la reducción de los géneros ontológico-especiales en el género M_1.

Acaso el modo más probable de practicar la reducción sea el siguiente: primero, reduciendo M_3 a M_2; segundo, reduciendo M_2 a M_1. Los contenidos M_3 —esencias, relaciones esenciales, etc.— serán considerados como "pensamientos subjetivos", es decir, contenidos M_2. Y la conciencia subjetiva será, a su vez, pensada como una subclase de los acontecimientos de la "Naturaleza" (es decir, M_1). Dice, p. ej., Russell: "La cuestión de si las percepciones se encuentran localizadas en el espacio físico se identifica con la de su conexión causal con los acontecimientos físicos. Si aquéllas pueden ser efectos y causas de estos últimos, nos vemos obligados a asignar a las primeras una posición en el espacio-tiempo físico, en todo aquello que se relaciona con el intervalo, puesto que éste ha sido definido en términos causales" (*Análisis de la materia,* capítulo XXXVII, pág. 392 de la trad. esp. en *Rev. Occidente*). Adviértase que, con todo, la posición de Russell no puede clasificarse como formalismo primario, sino más bien terciario, porque su espacio-tiempo físico pertenece a M_3 (ver luego) [69].

[69] Una de las más radicales encarnaciones de esta tendencia, que designamos como "formalismo primario", es, sin duda, el llamado *fisicalismo* del Círculo de Viena, en tanto se consagró especialmente a establecer las reducciones de los contenidos psicológicos (M_2) al plano de la Física (entendida como M_1). La Psicología es sólo una rama de la Física, y el dualismo —$M_1 \cdot M_2$— sólo conduce a contradicciones: "Spricht man aber dualistisch —wie in der Philosophie fast allgemein üblich— von 'Erlebnisinhalten' und auch von 'physikalischen Sachverhalten' (von 'Körper' und 'Geist', von 'Leib' und

¿Por qué al reducir los géneros ontológicos al género M_1 recaemos en un Formalismo? Sencillamente, en tanto en cuanto utilizamos esquemas construidos en M_1 para explicar y comprender *contenidos* de M_2 y M_3 que les son ajenos (que son *irreductibles,* aun cuando esta irreductibilidad no signifique que no existan correspondencias muy puntuales. Ver Ensayo II). Winiarsky desarrolló un "formalismo primario" cuando intentaba traspasar las ecuaciones diferenciales de la Mecánica (entendidas como M_1) a la Sociología[70]; Ashby desarrolla un formalismo primario en su "Proyecto para un cerebro", al erigir un modelo mecánico en esquema del pensamiento[71]. En general, cuando el formalismo mecánico del *feed-back* se utiliza como prototipo de toda estructura, como sugiere Piaget[72], aunque las formas sean ellas mismas materiales (como en realidad lo es toda forma no metafísica).

Existen muchas variedades de formalismo primario, pero las más importantes son el Mecanicismo atomístico (cuyos precedentes se encuentran en Demócrito) y el Mecanicismo holístico (*continuista,* cuyos precedentes se encuentran en Anaxágoras. Pensamos en el "espacio de campos" de la teoría de la relatividad, o en el *apeiron* de Max Born).

Estas concepciones suelen ser sobreentendidas ordinariamente como prototipos de *materialismo simpliciter.* Sin embargo, desde el sistema que vengo exponiendo, es preciso reclasificarlas como formalismo primario. El formalismo primario no es equivalente en modo alguno al Materialismo en el sentido ontológico general, y con frecuencia puede ir combinado con concepciones intensamente espiritualistas. Desde la perspectiva en que estamos situados, los componentes materialistas, sin duda muy fuertes incluso en el plano ontológico general, del atomismo de Demócrito o Epicuro, habría que

'Seele', von 'Bewusstseinakten' und 'intentionalen Gegenständen') so sind Widersprüche unvermeidlich" (Carnap, en *Erkenntnis,* Leipzig, Felix Meiner, zweiter Band, 1931, págs. 456-57: *Die physikalische Sprache als Universalssprache der Wissenschaft*).

[70] "Soient X, Y, Z, etc., les composantes (les désirs partiels) de la résultante de toutes les forces pour un point de masse m. On a: $X=m\,(d^2x/dt^2)=0$, etc." (Winiarski: *Essais sur la Mécanique sociale,* reedición de G. Busino, Genève, Droz, 1967, pág. 191).

[71] W. R. Ashby: *Proyecto para un cerebro* (trad. esp., Tecnos, 1965, cap. 19).

[72] J. Piaget: *Biologie et connaissance,* Paris, Gallimard, 1967, párrafo 9.

ponerlos no ya en sus tesis corporeístas (M_1), sino en su pluralismo, en la doctrina del multiverso, en tanto que negación del universo monista, en la propia doctrina del vacío.

El Formalismo primario es compatible "algebraicamente" con un Materialismo ontológico general. La materia primogenérica (M_1) reducirá a las demás, pero, a su vez, será pensada como inmersa en un "caos nouménico", no homonímico, un apeiron del cual brota incesantemente. Más aún: es muy probable que este tipo de Materialismo General esté presente inspirando más de una variedad de Formalismo Primogenérico aparentemente mundano o cósmico.

Sin embargo, cuando se ha comenzado por reducir los géneros M_2 y M_3 al género M_1, es muy improbable que, explícitamente al menos, se esté en condiciones de llevar a cabo el *regressus* crítico hacia la materia ontológico general. Solidaria, prácticamente, al Formalismo primario es la tesis de la eternidad de la materia corpórea: pero esta tesis es la consagración misma del mundanismo. La tesis: "nada procede de la nada" (*ex nihilo nihil gignitur,* de Lucrecio) es equivalente, en el Formalismo primario, a esta otra: "luego la materia corpórea es eterna", signo inequívoco de mundanismo (ver J. D. North, *op. cit.,* cap. 18).

El Formalismo primario va, pues, ordinariamente combinado con una concepción cósmica monista (no Materialista ontológico general, según nuestros criterios) en dos versiones principales.

— Una versión inmanentista, naturalista, que clausura el *mundus adspectabilis* (M_1) entendiéndolo como un orden cerrado, finito e ilimitado, p. ej. Esta versión inmanentista, aunque pueda parecer a muchos la más ajustada a la ciencia natural de nuestros días, es, sin embargo, muy anterior a la constitución a la Ciencia Natural, y su inspiración es incluso religioso-estética, aun cuando se trate de una religiosidad sobria, que se ciñe estrictamente a los datos de nuestra percepción sensible. La encontramos documentada en el famoso himno al Sol atribuido a Amenhotep IV:

> *Tú brillas magnífico en el horizonte del cielo.*
> *Tú, Sol vivo, que gobiernas la vida*[73].

[73] El Sol, como centro unificador del mundo natural (en un sen-

El Naturalismo —que se corresponde muy bien con la concepción del mundo que Dilthey describió precisamente como "Naturalismo"— es, evidentemente, una concepción metafísica, cuya belleza no debe ocultarnos su superficialidad filosófica, resultante de la sustancialización del *mundo adspectabilis* [74].

— Una versión transcendente, de índole generalmente teísta, en la cual, la totalidad del Mundo, una vez reducidos los géneros M_3 y M_2 al contenido de tipo M_1, es, a su vez, considerado como la expresión de un transmundo, a su vez, concebido en términos de M_1 (p. ej., el Dios corpóreo de Hobbes) [75].

El "materialismo positivista" como formalismo primario

Llamamos "materialismo positivista" a una forma difusa de pensamiento que se autoconcibe como materialismo, pero que se presenta enfrentada al "materialismo dialéctico" (a quien

---

tido organicista), se combina constantemente con el sol símbolo de una realidad transcendente-inmanente, el punto omega. (Frazer, *La Rama dorada,* trad. esp., F.C.E., 1969, pág. 415.) Un episodio interesante, en relación con la "revolución copernicana", es el famoso texto de Bérulle, que estudia Clémence Ramnoux: "Héliocentrisme et Christocentrisme", incluido en *Le Soleil à la Renaissance,* Université libre de Bruxelles, P.U.F.-P.U.B., 1965.

[74] "Encuentra (el naturalismo) su fundamento en el sensualismo. Entiendo por sensualismo la reducción del proceso de conocimiento o de sus operaciones a la experiencia sensible exterior, y de las determinaciones de valor y fines al criterio de valor contenido en el placer sensible. Así, el sensualismo resulta ser la expresión filosófica directa de la complexión anímica naturalista." "Se elimina de la naturaleza cualquier interioridad interpolada en ella por la religión, el mito y la poesía: ha sido despojada de alma, nada pone límites a la conexión unitaria de su interpretación técnica" (Dilthey: "Los tipos de concepción del Mundo", en *Teoría de las Concepciones del Mundo,* trad. Imaz, México, F.C.E., 1945, págs. 154 y 157).

[75] Hobbes observa que el primero de los treinta y nueve artículos de la Iglesia anglicana establece que Dios es "sine corpore et sine partibus". Pero —añade— en el artículo vigésimo se dispuso que los dogmas deben constar en las Escrituras, y aquella proposición no consta. "Nondum enim scio quo sensu aliquod maximum vel magnum dici possit, quod non sit corpus." Precisamente, "A" había establecido: "Ego per *corpus* intelligo nunc id de quo vere dici potest, quod existit realiter in seipso, habetque etiam aliquam magnitudinem; habet, inquam, magnitudinem, non quod sit magnitudo ipsa." (*Appendix ad Leviathan,* vol. III de *Opera latina,* págs. 537 y sgts. También en *An Historical Narration concerning Heresy, The English Works,* volumen IV, pág. 397.)

considera *metafísico*) y, en cambio, pretende representar la verdadera metodología de la ciencia natural. En efecto, la autofundamentación de este tipo de "materialismo" suele consistir en ciertas hipótesis metodológicas de sabor positivista o fisicalista. Dejando aparte, por muy conocidas, las posiciones correspondientes del Círculo de Viena, me referiré a ciertas posiciones típicas entre "hombres de ciencia", que han encontrado últimamente expresión en el libro de J. Monod, *El azar y la necesidad*[76]. Creo que el "materialismo positivista" ins-

[76] Propondríamos el pensamiento de Monod como prototipo del "estilo mundano", en el sentido que quisimos dar a esta expresión en el capítulo I de este Ensayo. "Mundano", es decir, que procede desde el interior de una categoría científica, "legisladora de la razón" —la categoría mecanicista, cuyo "cierre categorial" podríamos considerar presidido por aquella fórmula del Canciller Bacon: "El hombre, en sus operaciones, no puede hacer otra cosa que juntar o separar cuerpos naturales" (*Novum Organum,* lib. I, IV), que recoge Locke (*Ensayo,* lib. II, cap. II, 2: "el poder —del hombre— no va más allá de componer y dividir los materiales que están al alcance de su mano"). La organización de la realidad —en especial de la realidad biológica— que por mediación de este "cierre categorial" se logra es de importancia central —pero no puede ser extendida, por la vía del *progressus* (como hace Monod), a la totalidad de los contenidos del Mundo: es preciso criticarla *regresivamente,* mediante la disciplina filosófica. Pero la "filosofía" de Monod es, si cabe, un mecanicismo mucho más radical que la que se contiene en un libro precursor del libro de Monod, el *What is life?* de Schrödinger, a quien Monod sigue muy de cerca (concepción de la vida como un "sólido o cristal aperiódico" —recuérdese el párrafo 45 del libro de Schrödinger). El marco mecanicista de Monod —"aproximación o alejamiento de las partes"— le impulsa a equiparar las realidades que en él se proyectan, aunque sean tan heterogéneas como los fenómenos bioquímicos y los fenómenos termodinámicos. Aquéllos implican a éstos, pero no viceversa. Pero, al ponerlos en el mismo plano, sólo cabe apelar al concepto de "azar", que en Monod funciona como un *deusex machina* completamente mítico, en frases como "ingreso del azar en el reino de la necesidad". No es la necesidad la que brota del azar; el azar supone, ontológicamente, la necesidad —y por supuesto, necesidad no equivale a finalismo (o "ilusión antropológica"). "Las células explotan en su beneficio las leyes termodnámicas": he aquí una frase sin sentido. Incluso resulta asombroso que Monod confunda el concepto termodinámico de "sistema cerrado" y el concepto de "sistema aislado" (Apéndice IV de su libro). El marco mecanicista conduce al problema de la "estabilidad de las especies", como caso particular de la "domesticación del azar". Pero este problema —que es legítimo *categorialmente*— no puede ser planteado como problema ontológico (la "lotería de la vida"), sino epistemológico. La prueba es que también se plantea a otros niveles del cierre categorial mecanicista —por tanto, no es el "problema de la vida". Supuesto que la materia física no sólo consta de electrones y protones, sino también de fotones y neutrones, etc., aparece el problema de la "es-

pira también —en medio de todas sus diferencias— las posiciones metodológicas de Piaget o de Bachelard (Bachelard utiliza con frecuencia el adjetivo "positivista" como característico de su inspiración —vgr., en la pág. 92 de su libro *Matérialisme rationnel*; el materialismo de Bachelard iba dirigido, sobre todo, contra el "idealismo", que estaría encarnado, principalmente, en el *Ser y la Nada* de Sartre, cuyo existencialismo se le aparecía a Bachelard como "una filosofía que está excesivamente alejada del centro de acción de la filosofía científica": página 76 de *M. R.*). La metodología de Monod se dirige, en cambio, sobre todo, contra el *animismo* o *antropomorfismo,* construcción polémica de naturaleza epistemológica, por oposición a la cual se define la propia posición. Pero este concepto de "antropomorfismo" es, me parece, más que un concepto filosófico (de la Epistemología filosófica), un concepto *categorial* (de la Psicología), un concepto de la familia de los conceptos tales como "alucinación" o "catatimia": seguramente de ahí le viene la gran claridad, que le ha asegurado una rápida aceptación entre amplios círculos de personas interesadas por la ciencia, pero poco abiertas a la reflexión filosófica. (Para estas personas, este luminoso materialismo positivista es un sucedáneo de la filosofía.)

No se trata de ignorar los mecanismos cubiertos por el concepto de "antropomorfismo". Lo que se discute es la forma del concepto (en cuanto instrumento adecuado para desarrollarse con la amplitud "filosófica" que se le atribuye). En rigor, la forma de este concepto se reduce al ejercicio de una suerte de psicoanálisis muy del estilo del que practicaba Jung en *Psicología y Alquimia* —que nos enseña, p. ej., que el "racionalismo del 4" (la teoría de los cuatro elementos), o el "racionalismo del 16 ($=4\times4$)", brotan de raíces inconscientes, "oníricas". Bachelard mismo presentó un "psicoanálisis material" que quiere ser la contrafigura del "psicoanálisis existencial" de Sartre, como instrumento clave de la crítica epistemológica (*M. R.,* pág. 18). La "Epistemología genética" de Piaget es también, sin duda, más bien una psicología —ciertamente fun-

tabilidad de los electrones o protones". "Esta estabilidad resulta sorprendente", dice G. Amaldi (*The Nature of Matter,* London, G. Allen, 1966, pág. 313). La sorpresa de Amaldi ante la estabilidad de los protones y electrones es la misma sorpresa de Monod ante la estabilidad de los aminoácidos y ácidos nucleicos.

damental— que una Epistemología, entendida como disciplina filosófica crítica, al propio tiempo que quiere ser su heredera. En realidad, es tan sólo su sucedáneo, y su capacidad sustitutiva se nutre de la circunstancia de que los procesos de *génesis* de Piaget reproducen los procesos de *physis* presentes en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, de la que el proyecto epistemológico-genético de Piaget podría considerarse como pálida imagen, en cuanto a su nervio filosófico crítico.

"Antropomorfismo" —"proyección sobre el Mundo de las categorías humanas"— es un concepto esencialmente oscuro, en medio de su aparente claridad. ¿Qué es, en efecto, esa *proyección,* qué son esas *categorías humanas* proyectadas?

"Proyección" es una metáfora umbrológica o cinematográfica que se utiliza inmoderadamente, hasta el punto de incluir nada menos que una teoría del conocimiento como proceso afín a los procesos de refracción o reflexión de la luz. Esto no suprime el servicio práctico, descriptivo, de estas metáforas —en contextos tales como "proyección catatímica—, pero sí la utilización ingenua y acrítica de esta metáfora crítica como algo que se da por sí mismo.

"Proyección de categorías humanas en la realidad" es un concepto por completo nebuloso. También presupone la metáfora óptica del conocimiento: cuando, p. ej., al proyectar es fiel —es decir, cuando reproduce (en la proyección) las imágenes recibidas (especularmente) sin deformarlas o pasarlas por filtros o figuras parásitas (humanas)—, entonces el conocimiento será verdadero; cuando el proceso de proyección envuelve categorías humanas que lo contaminan, entonces es erróneo. Pero estos criterios son acríticos; por así decir, prekantianos, incluso pre-gestaltistas, y sólo valen como referencias críticas diaméricas, cuando se parte ya de un objeto de referencia dado como conocido. Según nuestra definición, los colores, el fenómeno φ, ¿serían proyecciones antropomórficas? Se sobreentiende, quizá, por *categorías antropomórficas,* no ya aquellas categorías de algún modo dependientes de la conciencia o práctica humana —evitando, así, la cuestión filosófica planteada por Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas"—, sino una "familia" de las mismas, particularmente todas aquellas categorías relacionadas a los fenómenos de la práctica interna (que clasificaríamos en el Género M_2: desig-

nios, deseos, fines, cálculos, proyectos, deliberaciones, etc...). Seguramente, éste es el sentido más habitual utilizado por los psicólogos, los psiquíatras o los etnólogos cuando hablan de *proyecciones animistas* o *proyecciones* en general. Los *ufos,* por ejemplo, son, según Jung, "o proyecciones psíquicas que emiten un eco en el radar, o, inversamente, la aparición de cuerpos reales ha dado motivo a proyecciones mitológicas". Y añade: "Debo hacer notar además que, aun cuando los ufos tengan una realidad física, ellos no son la causa propiamente dicha, sino sólo el motivo de las proyecciones psíquicas correspondientes" [77]. En particular, la proyección animista puebla, sencillamente, los bosques, los cielos o los mares de entidades animadas, proyectando catatímicamente sus propios "engramas" antropomórficos: así, la luna, mientras avanza, me persigue; la tempestad es un mensaje de los dioses, y el temblor de tierra es el resultado de la ira de Poseidón. El concepto de "proyección" parece, pues, un caso particular de las relaciones que se establecen entre M_2 (al que se reducen los fenómenos de experiencia interna o, en general, simbólica) y M_1 (el mundo natural sobre el cual aquéllos se proyectan).

¿Cómo podría negarse que todos los procesos de esta índole, triturados por el concepto crítico de "antropomorfismo" o "animismo", están, en general, bien triturados? Lo que se pone aquí en duda es que la trituración sea llevada a efecto por la eficacia de las evidencias científicas no-antropomórficas, por la aplicación de la crítica del antropomorfismo. Si así fuera, sería preciso eliminar de los objetos del conocimiento todo aquello que tuviese que ver con una categoría antropomórfica. Pero con esto estamos ante una ambigüedad de principios. Muchas veces, la crítica antropomórfica está motivada por instancias que, ellas mismas, serán llamadas "antropomórficas", como cuando los soldados de Hernán Cortés derribaron de su altar al dios Cozumel ("que sólo era un leño")..., para poner en su lugar una imagen de la Virgen María. Pero la crítica no consiste sólo en retirar de los conceptos las categorías antropomórficas superpuestas a ellos, sino también en retirar las categorías cos-objetivas o cósicas, cuando sean inadecuadas

[77] C. G. Jung: *Sobre las cosas que se ven en el cielo,* Buenos Aires, Sur, 1965, pág. 178.—J. Lacan: *Ecrits* (Paris, Seuil, 1966), páginas 57, 180, etc. (Indice, en pág. 897).

—p. ej., retirar la categoría de "secreción" cuando tratamos de formular la naturaleza del pensamiento (que no es secreción del cerebro como la bilis del hígado). Si la crítica antropomórfica se mantuviese rigurosamente, como sinónima de la crítica científica ("desmitologizadora"), entonces áreas muy extensas de conocimientos científicos deberían ser eliminadas. Ante todo, como es lógico, las mismas llamadas "ciencias humanas" (economía, ciencia lingüística, sociología, etc...). Es cierto que un componente del behaviorismo, en gran medida, se inspira en esta pretensión: reducir la conducta humana a un conjunto de reacciones (cósicas ante estímulos también cósicos). Pero cuando estos estímulos o reacciones se mantienen por debajo de la escala humana, desaparecen, precisamente, las categorías económicas, sociológicas, lingüísticas, etcétera..., y en su lugar aparecen las categorías fisiológicas, bioquímicas, etc... Si el behavorismo es una metodología eficaz en las ciencias antropológicas es porque la oposición estímulo-reacción se mantiene, también, a la escala de los contenidos, que son, ellos mismos, "antropomórficos". Lo mismo ocurre con la etología. No aceptar estos esquemas exige recaer en la curiosa actitud cartesiana: cuando vemos, embozados en sus capas y cubiertas sus cabezas con sombreros, a los ciudadanos que caminan por una calle, hay que verlos como máquinas; verlos como hombres sería "antropomorfismo" (el automatismo de las bestias fue, por otra parte, una doctrina inspirada por el espiritualismo más radical, el de Gómez Pereira o el de Descartes).

En resolución, cuando *científicamente* negamos hoy que los planetas se mueven buscando la gloria del sol, o que la tempestad se produce porque Poseidón dio una patada sobre las olas, lo hacemos, no ya en virtud de un *postulado de objetividad* (entendido como Monod lo hace, como sinónimo de postulado anti-antropomórfico), sino, sencillamente, en virtud del desajuste o error que se deriva de aplicar las categorías antropomórficas a situaciones de escala distinta. Por la misma razón, tampoco es admisible hablar de "causas finales" (o de "teleonomía") refiriéndonos a los procesos de los ácidos nucleicos, que nada saben de fines, deseos o programas —y, en este punto, Monod mismo se excede, alguna vez, en su vocabulario, al hablar del "proyecto celular", o del "único pro-

grama de reproducirse, de mantener la invariancia"[78]. La proyección *antropomórfica* —que no es sino un caso particular del razonamiento analógico— sigue siendo necesaria, cuando tratamos de entender, p. ej., a organismos dotados de sistema nervioso, y en este punto el postulado de objetividad deberá prescribir, precisamente, esta proyección antropomórfica y prohibir la proyección cosística que ejercita, p. ej., quien cree poder obtener, de la teoría de los grupos sanguíneos o, incluso, de la teoría de las combinaciones del carbono, la estructura de la forma sonata. Ahora bien, esta modesta epistemología positivista del anti-animismo, que es muy eficaz como instrumento crítico cuando se aplica en el contexto de toda lucha contra fantasmas, comienza a salirse de su quicio cuando es entendida como un criterio por antonomasia, como el contenido mismo de la crítica epistemológica. Porque entonces el nivel crítico que se busca alcanzar consistirá, precisamente, en tratar de demostrar que una proposición con la que no se está de acuerdo es errónea porque ha estado producida por el mecanismo de la proyección antropomórfica, también conocida como "ilusión antropocéntrica". De este modo, lo que era un simple criterio particular se convierte en el canon de la epistemología, en la clave de la crítica filosófica —incluida la crítica a los filósofos y a la propia filosofía. Pero esta epistemología se basa, ella misma, en un postulado gratuito, y además erróneo, a saber: que la conciencia humana conoce, originariamente, lo humano, y a todo lo demás *sub specie hominis*. Sobre este supuesto se edificó el antropologismo de Feuerbach o la ley de los Tres Estadios de Comte: las categorías

[78] Monod procede acríticamente aplicando a los procesos biológicos categorías de la teoría de la Información (mensajes, programas, entropía negativa). Pero con este procedimiento no puede ingenuamente pretenderse que se ha formulado la estructura de los mecanismos de la *invariancia* y de la *teleonomía*. "Información" supone ordenación de un caos, entropía negativa. Pero si "Información" es un concepto operatorio —y no una vaga metáfora— es porque el "caos" de referencia sólo lo es en la "apariencia". En realidad, ese "caos" está estructurado, por ejemplo, como una retícula de 2^n alternativas *(issues)* —posibilidades que se dan en M_3—, constituidas sobre una base E de $n=E$ términos. Una selección booleana de este "caos" es un "mensaje", del que podremos decir que posee x bits de información. Pero ¿qué puede significar *mensaje* cuando la base E es indeterminada? Nada, sino tanteos metafóricos sugerentes categorialmente, pero insignificantes ontológicamente.

humanas habrían organizado originariamente la estructura del mundo, y los conceptos ulteriores deben considerarse como transformación y autodestrucción de estos conceptos antropomórficos que conservan las huellas, sobre todo, del "Estadio metafísico". Así, cuando Aristóteles edifica la teoría del Acto Puro, deberemos ver obrando la potencia del animismo —lo cual es erróneo, porque los componentes animistas del Acto Puro aristotélico son mínimos comparados con los componentes lógicos, p. ej., las *cotas* booleanas 1 y 0, correspondientes a Dios y a la Materia Prima, y los componentes físicos, como la teoría del motor inmóvil.

Así también, cuando Hegel habla del "Espíritu Absoluto", delataría, ante estos críticos, estar inequívocamente prisionero del animismo —precisamente Hegel, que negó todo finalismo a la Naturaleza y redujo al "Espíritu Absoluto" justamente a su propia realidad. El marxismo, por fin, sería la última forma de animismo: esta tesis fue común en los tiempos del primer trotskismo —la sostuvo pintorescamente Max Eastmann[79]—, y ha vuelto a defenderla, con la mesura propia de quien cree poseer, desde luego, las claves del asunto —mesura tanto más ingenua, cuanto que la creencia que la alimenta es errónea— J. Monod, fiel reexpositor de la epistemología de Max Eastmann. Monod dice, con sorprendente aplomo: "Nuestros antepasados veían primeramente animales y plantas, seres en los que, de golpe, podían adivinar una naturaleza parecida a la suya." (¿Pero cómo sabían cuál era su propia naturaleza? ¿Es que nuestros antepasados no podían, también, ver primeramente peñascos, ríos, montañas o astros?) Monod sigue imperturbable su construcción: "Pero alrededor de ellos nuestros antepesados veían también otros objetos sumamente misteriosos: rocas, ríos, montañas, lluvias, cuerpos celestes." Y entonces dice Monod, como si lo supiera de buena tinta —"esos seres misteriosos se tornaban claros cuando recibían un alma, un proyecto". (Monod, como Comte o Max Eastmann, comienza por suponer dada, para el primitivo, la distinción entre seres animados o inanimados. ¿No es esto una proyección antropocéntrica, ninoscópica, de Monod hacia sus antepasados?)

[79] Max Eastmann: *La ciencia de la revolución,* trad. esp. de F. Susanna, Barcelona, Librería Catalonia, s/f., págs. 19, 31, etc.

El materialismo positivista, en tanto que se funda en el postulado de objetividad, entendido de modo peculiar, al que nos hemos referido, es, simplemente, una variedad de lo que llamamos "formalismo primario", en tanto que ese postulado de objetividad equivale al postulado de reducción de M_2 y M_3 a M_1 [80]. Del formalismo primario saca el materialismo positivista su vigor, y de la crítica que instituye al antropomorfismo (certera *de facto* en muchos puntos, pero indiscriminadamente ejercida) su terrorismo, que es, sin duda, condición de su prestigio entre tantas personas que buscan el rigor, pero sin mentalidad filosófica.

4. Formalismos ontológicos de tipo secundario.

El formalismo secundario reduce los Géneros M_1 y M_3 al Género M_2 —es decir, a un reino descrito en términos que

[80] Monod descansa ingenuamente —como tantos otros— en el supuesto naturalista (mecanicista), según el cual la Naturaleza (M_1), prácticamente el "Universo galáctico", es el "*Todo*", y que lo que en él se "contiene" (por ejemplo, un organismo) es una *parte* que se absorbe en el Todo íntegramente: por eso, la *configuración* de esa parte sólo puede entenderse como un azar, una entidad "de segundo orden", como ocurría ya en el atomismo de Demócrito. Pero esta conclusión es sólo el resultado de una Ontología implícita *ad hoc.* Pero ¿cómo probar que la "totalidad" de los millones y millones de estrellas que se acumulan en el Espacio contengan *más realidad* —se aproxime más a la Idea de Ser (o de Materia)— que, por ejemplo, la vida? Solamente cuando, previamente, se percibe el organismo viviente como un puro accidente insignificante de un lugar perdido y casi frío de una de tantas galaxis. Ciertamente, no pretendo sugerir la tesis de que "hay más realidad en la célula (o, incluso, en la conciencia, al modo hegeliano) que en el universo de las galaxias"; lo que quiero decir es que tampoco hay *menos.* La relación de parte a todo (de menor a mayor, en el sentido del "axioma de desigualdad"), propia de algunas categorías, no se puede extender a la Materia (M). Todo aquel que presuponga que el "Universo cósmico" —el "Universo galáctico"— es la "Realidad" debe quedar, por lo demás, defraudado ante los resultados de los análisis categoriales de estos enjambres de estrellas que supuestamente totalizan la "Realidad"; como se sabe, están prácticamente compuestas de hidrógeno (en un 80 por ciento) y de helio (casi en un 20 por ciento). Estos resultados —y los análogos relativos a los rayos cósmicos— corrigen el aspecto sublime sugerido por las gigantescas dimensiones del Universo galáctico: la monotonía del contenido corrige, por decirlo así, la impresión de grandeza del "cielo estrellado". Y si recuperamos el interés por la realidad de ese "Universo galáctico", si corregimos esa monotonía, es cuando comenzamos a percibir *configuraciones formales* a la propia escala cosmológica (galaxias espirales, elíptica, etc.): precisamente, configuraciones del "todo" que se encuentran también en sus "partes".

pertenecen a M_2. Hay también muchas variedades de este formalismo. Acaso el criterio más significativo para distinguirlo sea el que opone el sujeto individual al sujeto social. En el primer caso, el formalismo secundario se desarrolla como solipsismo o como empiriocriticismo (Mach). En el segundo caso, el formalismo secundario se desarrolla como subjetivismo sociologista y místico, de tradición, muchas veces, hegeliana, aun cuando el mismo Hegel, por lo demás, ha conocido como formalismo la separación de la conciencia de sus contenidos: al exponer el Epicureísmo y el estoicismo como el dominio de la conciencia sobre sí misma, mediante la abstracción de sus contenidos, que le confiere la posibilidad de encontrarse sola, como forma pura *(reine Gestalt),* en la que nada se determina. El Idealismo, que comienza por ser una concepción no materialista, sino monista, en Ontología General, al desarrollarse como formalismo secundario alcanza el perfil verdaderamente idealista en ontología especial. Pero como tanto la conciencia individual subjetiva (egocéntrica) como la conciencia subjetiva ajena (o su conjunto, en cuanto constituye "la conciencia social") son contenidos de M_2, podemos comprender la variedad de versiones del idealismo, en su determinación de formalismo secundario, sin, por ello, perderse su unidad. Para decirlo con una vigorosa imagen de Lenin: "Pensar que el Idealismo filosófico desaparece por el hecho de que se sustituye la conciencia individual por la de la humanidad, o la experiencia de un solo hombre por la experiencia social organizada, es como imaginar que el capitalismo desaparece cuando el capitalista (individual) es sustituido por una sociedad por acciones" [81].

[81] *Materialismo y Empiriocriticismo,* pág. 207. Sin embargo, la expresión "reducción a un género" sigue siendo ambigua, hasta que no se determinan las relaciones de este género (M_i) con la materia ontológico general (M). Podría decirse que Feuerbach *reduce* el Género M_3 (Dios) al M_2 (el "hombre") al considerar a los dioses como "pensamientos humanos", fabricados "a su imagen y semejanza". Con esta reducción, Feuerbach suprime la trascendencia divina —y mantiene la realidad de la Naturaleza (M_1), a la que atribuye la función de "primer analogado" (M). También de Hegel podría afirmarse que suprime la trascendencia divina y que, en el sistema de Hegel, Dios es el hombre (el sujeto). Sin embargo, no en el sentido de Feuerbach. Porque ahora, no es Dios quien "es visto desde el hombre" (antropologismo, humanismo), sino más bien, es el hombre quien es "visto desde Dios"; el sujeto es la sustancia, digamos, el "primer analogado" de la Reali-

Que la reducción de M_3 y M_1 a M_2 se nos presente como formalismo ontológico es bastante evidente, y, de hecho, se conforma con el uso ordinario de las palabras: Es el formalismo de los psicólogos que nivelan (evacuando el contenido cultural M_3) el *Genio* cultural y el $IQ=1{,}50$; es el formalismo de la teoría de la verdad de Hempel, fundada en la forma del *consensus,* más que en la materia o contenido de las proposiciones; es el formalismo de la teoría asociacionista de la causalidad de Hume [(en su parte psicológica) —porque la doctrina de la causalidad de Hume se construye, también, sobre un máximo formalismo lógico, M_3: el propio Hume habla de la "lógica de la causalidad" [82]]. En cuanto los contenidos ligados con la causa, quedan evacuados en beneficio de la forma de la asociación regular; es el formalismo del psicoanálisis, en tanto que, en la *Odisea* como en la *Novena Sinfonía,* se recoge, ante todo, la forma del complejo de Edipo; es, por último, el formalismo sociologista de quienes, desentendiéndose de los contenidos, sólo pueden ver en la Filosofía

dad (M). Por ello, la Ontología general será Ontología de la Razón (Lógica). Hegel no niega la *Naturaleza* (en el sentido del "idealismo epistemológico"), sino que la reduce a "realidad negativa", en parte en la línea de Fichte (doctrina del No-YO), pero, sobre todo, en la línea del neoplatonismo "procesionista" (la Materia como término de la degradación del Ser, degradación que tiene como límite la Nada). La diferencia de este "idealismo ontológico especial" (formalismo secundario) y el Materialismo ontológico-especial aparece aquí con toda claridad. No se trata de un cambio de palabras, pero tampoco es suficiente decir que el materialismo "pone el ser antes que el Pensamiento". El *Ser* que pone el materialismo (en cuanto negación del idealismo ontológico hegeliano) es la *positividad* del ser natural (M_1) —pero sin que ello implique la atribución a M_1 de las funciones del "primer analogado" (M), como, de hecho, hace el evolucionismo naturalista (el paso de "lo homogéneo a lo heterogéneo"). Frente a este evolucionismo, Hegel podría seguir afirmando que "el Espíritu no es un resultado". Que M_1 sea real no significa que sea la "realidad primera", y ni siquiera que tenga "más realidad" que M_2, incluso aun si se concede que sólo a través de la mediación de M_1 puede advenir el reino M_2.

[82] "Here is all the LOGIC I think proper to employ in my reasoning", dice Hume, después de exponer las ocho reglas que (salvo las tres primeras) son, evidentemente, una explanación formal de la identidad (*A Treatise of Human Nature,* ed. Green/Grose, Vol. I, reprint Aalen, 1964, pág. 468). Una interpretación fuertemente *formalista* —es decir, no psicologista-empirista— de la doctrina central de Hume sobre la causalidad nos la ofrece Peter Krauser en "Humes Probleme in kybernetischer Perspektive", en *Philosophia Naturalis,* Band VII, Heft 3-4, 1962, págs. 415-474.

clásica alemana el reflejo de las aspiraciones formales de una burguesía ascendente que logró su triunfo en Francia (hasta tal punto que algunos de estos sociólogos dan la impresión de que les es legítimo ahorrarse el estudio de los filósofos alemanes, por cuanto determinadas formas sociológicas ya nos han anticipado lo que ellos podrían decirnos: Kant es la Convención; Fichte, el Jacobinismo, y Hegel, el Directorio).

El formalismo secundario es una categoría de la ontología especial, y tampoco, por sí mismo, está comprometido con el materialismo ontológico general, ni con su negación. Porque si el Idealismo, tal como fue entendido en su sentido ontológico general, implica al formalismo secundario, la recíproca no es cierta:

— El formalismo secundario puede desarrollarse filosóficamente en una dirección, prácticamente, materialista, en el sentido que hemos dado a esta expresión. Este modelo de materialismo ontológico-general es un camino verdaderamente tentador para una filosofía que comienza por ser formalista (en ontología especial) —y que no quiere reducirse a los supuestos del monismo. El monumento más importante de este tipo de materialismo —aunque probablemente Hume fue, aquí, el gran precursor— es *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer. "Materialismo idealista" llamó Janet, con certera intuición, a las corrientes que Schopenhauer inspiró, sobre todo la Filosofía del inconsciente de E. von Hartmann (Materialismo ontológico general; Idealismo ontológico-especial, diremos nosotros). Efectivamente, "inconsciente" es una expresión negativa capaz de ejecutar, en su contexto, la negación de la homonimia, propia del materialismo filosófico. Las conexiones de esta filosofía con el marxismo son muy importantes, aunque muy poco conocidas todavía [83].

— En cuanto a la versión metafísica del formalismo secundario, bastará decir aquí que nos remite al camino, bien conocido, propuesto por Berkeley: el mundo (digamos, M_1 y M_3) se reduce a la percepción del sujeto (M_2). M_1 (cualidades primarias y secundarias) se resuelven en percepciones (M_2); M_3 (las Ideas universales, p. ej.) se resuelven, también, en pensamientos subjetivos (M_2). Pero, a su vez, todas las percep-

[83] P. Janet: *El materialismo contemporáneo,* trad. de la 1.ª ed. de 1864, por Mariano Ares, Salamanca, 1877, pág. 26.

ciones, es decir, los perceptos, son sumergidos en el seno de un transmundo llenado por Dios, entidad que Berkeley construye (como Malebranche) con materiales tomados del Tercer género y del Segundo. Este es el Idealismo Material de Kant —al que opuso su doctrina del noúmeno, de clara inspiración materialista, a la que el propio Kant, sobre todo en la *Crítica de la Razón Práctica,* no supo ser siempre fiel.

Las distinciones generales que venimos utilizando nos discriminan muy bien, me parece, sistemas filosóficos tan diversos por su aliento como puedan serlo el de Schopenhauer y el de Berkeley, o, si se quiere, la tradición oriental y la cristiana, en cuanto inspiradoras de las grandes concepciones filosóficas. Estas oposiciones no atenúan las semejanzas entre dichos sistemas —y nuestros conceptos dan también cuenta de ellas. Nos permiten, p. ej., no escandalizarnos, ante los diagnósticos de Lenin "confundiendo", bajo la rúbrica de *Idealismo,* tanto el individualismo de Berkeley, Stirner o Mach, como el socialismo de Schuppe, Bogdánov o Suvórov —que recuerda, por cierto, tan de cerca a Lévi-Strauss. Se diría que Lenin procede guiado por la certera evidencia de que el materialismo histórico no puede ser reconstruido en el plano de la segunda materialidad —en donde reside la "experiencia" del empiriocriticismo—, sino que, para decirlo con nuestro lenguaje, necesita pasar por la materialidad primera (M_1), la que en el libro de Lenin se designa como "Naturaleza".

5. Formalismo ontológico terciario.

Formalismo terciario designa, en nuestra teoría de los sistemas, al conjunto de las ontologías especiales caracterizadas por la reducción de los dos primeros Géneros de Materialidad (M_1 y M_2) al Tercero (M_3), así como a la práctica de dichos formalismos concretos, categoriales, que podrían considerarse como realizadores de este tipo de ontología.

Si el Formalismo secundario se corresponde, en extensión al menos, bastante de cerca con el Idealismo Subjetivo, el Formalismo Terciario recoge muchos componentes del llamado "Idealismo Objetivo": En todo caso, es muy fértil recuperar muchos componentes del idealismo Objetivo como contenidos del Formalismo Terciario. Porque reducir el Primer Género de Materialidad (M_1) al Tercero (M_3) es tanto como sostener

la tesis de que el mundo corpóreo es apariencia, manifestación de un mundo de apariencias supra-sensibles: éste es el camino característico del platonismo. Ya al reducir el Segundo Género de Materialidad (M_2) al Tercero (M_3), el Idealismo Subjetivo queda, también, desbordado, en beneficio de un Idealismo esencialista, el Idealismo Fenomenológico de Husserl, que se construye sobre todo, como es sabido, en su polémica contra el psicologismo. Que el Idealismo Objetivo es, en realidad, un Formalismo Terciario puede justificarse teniendo en cuenta que, aunque todos los contenidos queden recogidos en la "reducción transcendental", porque se busca ir a las *cosas mismas* —y aunque el mundo íntegro debe estar representado (y duplicado) en el mundo Ideal, que debe contener hasta las ideas más humildes: lechos, pelos y basura[84]—, sin embargo, de lo que ha prescindido es de la existencia o posición absoluta de las cosas (M_1 y M_2), de los contenidos existenciales, de los parámetros individuales (de la *garantía* que, según Malebranche, Dios debe darnos por medio de su palabra revelada, de que el mundo posible es, efectivamente, real)[85]. El formalismo es ahora más sutil, pero muy visible, cuando introducimos el contenido de la realidad histórica misma —de la materia platónica como realidad positiva. Entonces aparece el componente formal de todo esencialismo (cuando al estructuralismo tipo Lévi-Strauss se le acusa de formalista, la acusación se funda, principalmente, en su ahistoricismo, en su "kantismo sin sujeto transcendental")[86].

[84] *Parménides*, 130 *b*.

[85] "Or la Foi m'apprend que Dieu a créé le Ciel & la Terre. Elle m'apprend que l'Ecriture est un Livre divin. Et ce Livre ou son apparence me dit nettement & positivement, qu'il y a mille & mille créatures. Donc voilà toutes mes apparences changées en réalitez" (*Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, VII & VIII. Edición Robinet, tomos XII-XIII, págs. 142-143). Sería frívolo descalificar este pensamiento de Malebranche como pensamiento filosófico, en nombre del racionalismo. A fin de cuentas, la "Escritura", la Biblia, puede ser interpretada como una sinécdoque que suple por "la palabra". Y el "Lenguaje" es un dato indeducible —toda *deducción* del Lenguaje lo supone dado: sería como "deducir la propia pluma de escribir", que Hegel veía en Klug. La existencia del mundo, la "posición absoluta de la cosa", de Kant, es indeducible: sólo puede afirmarse en el Lenguaje, que se supone ya *dado* (dialelo antropológico).

[86] Lévi-Strauss responde: "Estoy particularmente agradecido a Ricoeur por haber señalado el parentesco que puede existir entre mi empresa y la del kantismo. Se trata, en suma, de una trasposición

Ahora bien, el formalismo terciario, a diferencia de los Primario y Secundario, se desarrolla en una ontología general de índole preferentemente no materialista, sino mundanista, aunque este metacosmos se sitúe más allá del horizonte de las focas. Se comprende, dada la estructura misma de la Tercera Materialidad y sus relaciones con las otras dos. Siempre que se habla de un transmundo en términos metafísicos, se practica, sin duda, la construcción de ese transmundo con materiales tomados de M_2 (el dios voluntarista de Descartes), pero también es frecuente representarse ese transmundo como un reino de esencias (M_3) a la manera platónica o pitagórica, porque ese reino de esencias suele hacerse consistir en el espacio mismo de las relaciones matemáticas (Jeans, Eddington, Dirac). La posición que B. Russell designó como "monismo neutro" en su *Análisis de la Materia* puede, quizá, entenderse principalmente como un tipo de formalismo terciario: en nuestra terminología, diríamos que la neutralidad consiste en no inclinarse, ni hacia el Primer Género de Materialidad (M_1), ni hacia el Segundo (M_2), es decir, a lo que Russell llama "Materialismo" o "Idealismo" (véase el cap. 37 del libro citado), en beneficio de un tipo de *realidad* que se construye con componentes M_3. Por ejemplo, Russell dice que los electrones y los protones no son la materia prima del mundo físico, sino que esta materia prima son estructuras lógicas complicadas; la impenetrabilidad de la materia, p. ej., es entendida como una tautología más que como un hecho físico ("podía asegurarse igualmente que Londres es impenetrable porque nadie puede vivir en él, excepto sus habitantes"). En fin, dice Russell: "afirmamos que la materia es solamente conocida respecto a ciertas características muy abstractas, que podían muy bien pertenecer a un complejo de acontecimientos mentales, pero que también podrían atribuirse a un complejo diferente. En efecto, los únicos complejos conocidos que de cierto poseen las propiedades matemáticas del mundo físico están constituidos por números y pertenecen a las matemáticas puras" (pág. 223 de la trad. esp.). Pero las *matemáticas puras* son el principal huésped de M_3, y, en consecuencia, el monismo neutro

de la investigación kantiana al dominio etnológico..., tratando de extraer las propiedades fundamentales y constructivas para todo espíritu, sea cual fuere" (en *Esprit*, XXXI, núm. 322, noviembre de 1963).

de Russell se manifiesta claramente como un Formalismo Terciario.

Por último, es interesante advertir que mientras el Formalismo Terciario, cuando se desarrolla metafísicamente, en sus versiones transcendentes, suele mantenerse dentro del marco del mundanismo (doctrina de la homonimia); el Formalismo Secundario, cuando se desarrolla en su forma metafísica transcendente, se aproxima, muchas veces, al límite mismo del mundanismo. En este sentido, las críticas de Aristóteles a Platón podrían interpretarse como un principio de Materialismo ontológico-general, no ya, como piensa Bloch, por su teoría de la materia prima, sino por su teoría del Acto Puro, inspirada en la Segunda Materialidad (Pensamiento del Pensamiento). Pero un Pensamiento del Pensamiento que no tiene proporción con los pensamientos humanos (hasta el punto de que la amistad de los hombres con dios es imposible, como se lee en la *Etica a Nicómaco* [87]), y, que por desconocer, incluso, los contenidos humanos, está a la mayor distancia de la tesis de la homonimia, constituye, al propio tiempo, la aproximación mayor posible, desde la metafísica espiritualista a las posiciones del materialismo ontológico general. Un pensamiento del Pensamiento, que no tiene como contenido ningún contenido homonímico del Cosmos, y que, sin embargo, es un primer motor, es prácticamente la negación interna dialéctica del pensamiento y de la conciencia, algo así como la definición dialéctica de la materia ontológico general desde el contexto de una conciencia que se destruye al hacerse infinita, como se destruye la circunferencia, convirtiéndose en recta, cuando el radio crece infinitamente.

[87] *Etica a Nicomaco,* I, 13.

CAPITULO V

AJUSTES ENTRE LOS VALORES ONTOLOGICO GENERALES Y LOS VALORES ONTOLOGICO ESPECIALES DEL MATERIALISMO

1. El Materialismo ontológico general lo hemos definido (en el contexto $\mathfrak{M}$) por medio de una expresión funcional (en la que está representado necesariamente el Inmaterialismo):

$$[(E \subset M) \vee (M \subset E)] \text{ w } [(E \subset M) \wedge (M \subset E)]$$

El materialismo ontológico especial lo hemos definido por una expresión funcional (en lo que está representado el Formalismo):

$$(M_i \oplus M_j) = [(M_i \subset M_j) \text{ w } (M_j \subset M_i)] \qquad (i \neq j;\ i,\ j = 1,\ 2,\ 3)$$

En el desarrollo de cada una de estas expresiones hemos podido constatar las continuas referencias mutuas. El presente capítulo tiene por objeto establecer sistemáticamente estas preferencias. Lo haremos aprovechándonos del formalismo que hemos utilizado —por sumario que éste sea. En particular, las correspondencias pueden ser establecidas formalmente en virtud de la transitividad del relator "$\subset$". Pero, como es obvio, esta correspondencia "sintáctica" se apoya en un eslabón "semántico", que en nuestro caso es E, que aparece en las formulaciones ontológico generales. A través de E, y de la transi-

tividad de $\subset$, estableceremos aquí las correspondencias entre las fórmulas ontológico generales y las fórmulas ontológico especiales del Materialismo.

Tomemos, p. ej., el sistema (6):

$$[i_1, m_2, i_3]$$

"m_2" es una abreviatura de

$$[(E \subset M_2) \wedge (M_2 \subset E)]$$

"i_1" simboliza

$$[(\overline{E \subset M_1}) \vee (M_1 \subset E)]$$

escogemos el *modus ponens*: $(M_1 \subset E) = 1$.

Tendremos simultáneamente:

$$(M_1 \subset E) \wedge (E \subset M_2)$$

de donde:

$$(M_1 \subset M_2)$$

"i_3" es una abreviatura de

$$[(\overline{E \subset M_3}) \vee (M_3 \subset E)]$$

Escojamos también el *modus ponens*.

Tendremos simultáneamente:

$$(M_3 \subset E) \wedge (E \subset M_2)$$

de donde:

$$(M_3 \subset M_2)$$

Totalizando los resultados anteriores, escribiremos:

$$[(M_1 \subset M_2) \wedge (M_3 \subset M_2)]$$

En conclusión:

$$[i_1, m_2, i_3] \rightarrow [(M_1 \subset M_2) \wedge (M_3 \subset M_2)]$$

Según esto, el sistema ontológico general que llamamos (6) —p. ej., el Idealismo histórico— implica el sistema ontológico general que hemos llamado *Formalismo secundario*, aunque no recíprocamente.

2. Aplicando sistemáticamente este procedimiento —que incluye la *eliminación* de E—, obtenemos la siguiente tabla de correspondencias:

(1) $[m_1, m_2, m_3]$ ..... Indeterminado. (Dadas las posiciones de E, no cabe establecer correspondencias con los valores especiales.)

(2) $[m_1, m_2, i_3]$

$$(M_3 \subset E) \wedge \begin{cases} (E \subset M_1) \rightarrow (M_3 \subset M_1) \\ (E \subset M_2) \rightarrow (M_3 \subset M_2) \end{cases}$$

Formalismo bigenérico [VI]

(3) $[m_1, i_2, m_3]$

$$(M_2 \subset E) \wedge \begin{cases} (E \subset M_1) \rightarrow (M_2 \subset M_1) \\ (E \subset M_3) \rightarrow (M_2 \subset M_3) \end{cases}$$

Formalismo bigenérico [IX]

(4) $[i_1, m_2, m_3]$

$$(M_1 \subset E) \wedge \begin{cases} (E \subset M_2) \rightarrow (M_1 \subset M_2) \\ (E \subset M_3) \rightarrow (M_1 \subset M_3) \end{cases}$$

Formalismo bigenérico [XII]

(5) $[m_1, i_2, i_3]$

$$\left.\begin{matrix} (M_2 \subset E) \\ \\ (M_3 \subset E) \end{matrix}\right\} \wedge (E \subset M_1) \rightarrow [(M_2 \subset M_1) \wedge (M_3 \subset M_1)]$$

Formalismo [I]

(6) $[i_1, m_2, i_3]$

$$\left.\begin{matrix} (M_1 \subset E) \\ \\ (M_3 \subset E) \end{matrix}\right\} \wedge (E \subset M_2) \rightarrow [(M_1 \subset M_2) \wedge (M_3 \subset M_2)]$$

Formalismo [II]

(7) $[i_1, i_2, m_3]$

$$\left.\begin{matrix} (M_1 \subset E) \\ \\ (M_2 \subset E) \end{matrix}\right\} \wedge (E \subset M_3) \rightarrow [(M_1 \subset M_3) \wedge (M_2 \subset M_3)]$$

Formalismo [III]

(8) $[i_1, i_2, i_3]$ ..... Indeterminado

3. La tabla de correspondencias así establecida puede reorganizarse en estas tres rúbricas:

Primera.—En ella se agrupan los valores (1) y (8).

Segunda.—Reúne aquellas posiciones que eliminan un género de materialidad, distribuyéndolo entre los dos restantes: (2), (3), (4).

Tercera.—Reúne las posiciones que eliminan dos géneros, reduciéndolos al tercero: (5), (6) y (7).

DIAGRAMA DE LAS PRINCIPALES CONEXIONES ENTRE LOS VALORES DEL "MATERIALISMO"

Símbolos:

E = Ego transcendental; M = Materia ontológico-general.

M_1, M_2, M_3 (Primero, Segundo y Tercer género de materialidad).

$M_i = \{M_1, M_2, M_3\}$, materia ontológico especial.

$\mathfrak{N} = [M, M_i]$, contexto ontológico especial de M.

$\mathfrak{M} = [M, E]$, contexto ontológico general (crítico) de M.

$\mathfrak{M}' = [K, \Sigma]$, transformación relacional de $\mathfrak{M}$ (Kxy, estímulo; Σzw, mensaje).

Postulados:

P. I: $E = (M_1 \cup M_2 \cup M_3)$.

P. II: $(M_i \subset M)$.

FORMULAS DE LA ONTOLOGIA GENERAL

$\mathfrak{N}$ $[(M_i \subset M) \wedge (M \subset M_i)]$ w $[(M_i \subset M) \wedge (M \not\subset M_i)]$

$\mathfrak{M}$ $[(\overline{E \subset M}) \vee (M \subset E)]$ w $[(E \subset M) \wedge (\overline{M \subset E})]$

$\mathfrak{M}'$ $[(\forall x)(\forall y)(\forall z)\, \bar{K}xy \vee \Sigma zx]$ w $[(\exists x)(\exists y)(\exists z)\, Kxy \wedge \bar{\Sigma} zx]$

$K \mid K = \Sigma$ (Materialismo de la Sustancia/Espiritualismo de la Sustancia)

$\Sigma \mid \Sigma = K$ (Materialismo de la Conciencia/Espiritualismo de la Conciencia)

$K \mid \Sigma = S$ (Materialismo de la Verdad/Espiritualismo de la Verdad)

$\Sigma \mid K = R$ (Materialismo de la Libertad/Espiritualismo de la Libertad)

FORMULAS DE LA ONT. ESPECIAL

$M = M_1$ (Naturalismo)

$M = M_2$ (Espiritualismo)

$M = M_3$ (Esencialismo)

Empiriocriticismo — Mecanicismo

$[(\overline{E \subset M_1}) \vee (M_1 \subset E)]$ w $[(E \subset M_1) \wedge (\overline{M_1 \subset E})]$

Subjetivismo — Sociologismo

$[(\overline{E \subset M_2}) \vee (M_2 \subset E)]$ w $[(E \subset M_2) \wedge (\overline{M_2 \subset E})]$

Psicologismo — Materialismo

$[(\overline{E \subset M_3}) \vee (M_3 \subset E)]$ w $[(E \subset M_3) \wedge (\overline{M_3 \subset E})]$

$M_i \oplus M_j$ w $M_i \vdash\!\dashv M_j$

Formalismo primario

Formalismo secundario

Formalismo terciario

CAPITULO VI

CIRCULARIDAD ENTRE LA ONTOLOGIA GENERAL Y LA ONTOLOGIA ESPECIAL

1. Hemos presentado la Ontología como una disciplina que se mueve en dos direcciones: Ontología general y Ontología especial. La Ontología general *regresa* hacia la "materialidad transcendental" (M. T.), y la Ontología especial *progresa* en la symploké de los tres géneros de materialidad.

2. Si la *Materia* ontológico general se comportase, con respecto a los *géneros de materialidad,* a la manera como la Idea de *fruta* se comporta respecto de las manzanas, peras y cerezas —según el símil de Engels—, la *realimentación* entre la Ontología general y la Ontología especial tendría un esquema muy claro: La Ontología especial ofrece las partes, los materiales, y la Ontología general los coordina, extrae las notas comunes.

Pero, como hemos dicho, las relaciones entre la Materia ontológico general y los géneros de materialidad mundana no son tan sencillas. A la Materia ontológico general llegamos dialécticamente —por la regresión en las contradicciones entre las partes del mundo, en cierto modo por la autodestrucción mutua de estos géneros (en cuanto entidades originarias, sustanciales). Esta autodestrucción es el mismo movimiento de las partes del mundo —en tanto se componen y se disocian mutuamente—, movimiento que afecta directamente al propio

proceso de la conciencia filosófica, en cuanto parte de la conciencia del mundo. Si es posible la regresión filosófica hacia la Materialidad transcendental, como trituración de todo contenido, es porque la realidad misma trabaja en este sentido (es decir, se hace y se deshace). El movimiento de la conciencia filosófica es, el mismo, un episodio del proceso revolucionario real, del cambio natural y social. Una sociedad que hubiera permanecido invariable, idéntica a sí misma, petrificada en sus instituciones, no hubiera podido generar la filosofía.

3. Esto supuesto, se plantean las siguientes cuestiones de principio:

a) ¿Cómo puede la Ontología general ejercer una función de determinación (en el *progressus*) de la Ontología especial? Es decir: ¿Cómo puede la Materia M intercalarse en el conocimiento de la symploké entre los géneros M_1, M_2, M_3?

b) ¿Cómo el análisis de M_i puede (en el *regressus*) arrojar determinaciones sobre M? Es decir: ¿De qué manera la Ontología especial (que se nutre de la experiencia "mundana", es decir, política, científica, artística, tecnológica...) puede arrojar luz sobre la Ontología general? Podría pensarse que, una vez establecida la Idea de Materia, ésta quedaría (en cuanto Idea) invariablemente idéntica a sí misma, inafectada por los movimientos que se producen a nivel ontológico especial. (Se nos reproduce aquí la cuestión clásica: Cualquiera que sea la penetración en la "estructura" del *Mundo*, el *Ser* se mantendrá siempre en un "más allá" mudo e Incognoscible.)

4. Ocasionalmente, se han ofrecido ejemplos de la "influencia" de la Idea de Materia ontológico general en la práctica mundana. El sentido global de esta influencia es el de la "desustancialización" de todo tipo de realidad, la destrucción de toda "fijación" como irrevocable, la perspectiva —prácticamente posibilitada por el propio proceso real revolucionario— de la fluidez de todo lo real. Esta perspectiva es la misma que confiere significación a los contenidos que se ponen como

irrevocables (a saber: la existencia corpórea misma de los hombres), y la que permite recoger el sentido no tautológico de lo que permanece igual a sí mismo. Ateniéndonos a experiencias de la práctica científico categorial, reiteraremos la analogía de las relaciones de la Idea de Materia ontológico general, respecto del Mundo, con las relaciones de la Idea de Energía con respecto a los procesos empíricos termodinámicos. El "Primer Principio" no puede entenderse en el contexto del "Universo en general" (que es la negación de todo contexto), sino en el contexto preciso de los sistemas físicos sometidos a un conjunto de transformaciones (de la energía térmica en mecánica, radiante, etc.), tales que puedan concebirse como cíclicas. Lo mismo ocurre con el "Segundo principio" —por lo que constituye una derivación metafísica de la peor especie hablar de la "Entropía" o de la "Entalpía" del "Universo en general". Al descontextualizar de este modo el "Segundo principio", éste pierde todo sentido: en rigor, sólo podría ser extendido este Principio al Universo, no ya en el momento en que lo suponemos aislado (en el espacio), sino, sobre todo, cíclico (en el Tiempo), es decir, en el momento en que concedemos la tesis del Eterno Retorno. Sólo entonces, el Universo, como sistema termodinámico, puede considerarse "cerrado", y sólo entonces tiene sentido aplicarle el Segundo Principio. Pero el precio es demasiado caro, a saber: la aceptación de una tesis inverosímil y absurda en el supuesto de un Universo temporal. Sin embargo, y aun partiendo de que los Principios de la Termodinámica han de aplicarse a sistemas finitos (dados en el Mundo) y cerrados (reversibles), la Idea de Energía (como componente del Universo en general) se hace precisa para comprender por qué los Principios de la Termodinámica no son tautologías analíticas, gramaticales. Decir que la Energía del sistema S (aislado) es la misma en el punto S_0 y en el punto S_n, en el que, tras una serie de transformaciones, el sistema S ha recuperado el mismo estado S_0 (en una suerte de transformación idéntica), parece una pura tautología. Porque siempre podrá sobreentenderse que, si no fuera el *mismo,* el sistema no podría considerarse restituido a su situación inicial (Principio de los Indiscernibles). Pero el supuesto desde el cual la tautología se produce es el de la identificación del sistema material S con sus variables de es-

tado (presión, volumen, temperatura). Si comenzamos por definir el sistema en estos términos, el Primer Principio resultaría ser puramente escolástico, por riguroso que aparezca desde el punto de vista didáctico y algebraico. En cambio, si el sistema material real *S* no es reducido (gratuitamente, por lo demás, porque empíricamente cualquier sistema *S* es algo distinto a lo que arroja su análisis en términos de variables de estado) a su ecuación de estado, entonces es cuando el Primer Principio deja de ser analítico gramatical y comienza a significar lo que es: una asombrosa determinación (históricamente conseguida) de la naturaleza corpórea en tanto se nos ofrece dada (por respecto al control de nuestras "manipulaciones") por unas precisas (y muy escasas) variables de estado. Lo que el Primer Principio enuncia ahora es, nada menos, que lo siguiente: La energía (como principio de trabajo mecánico) que debemos atribuir al sistema *S* es siempre la misma cuando —no ya la integridad ontológica del sistema (de la realidad infinita contenida en el sistema, inmerso siempre en el contexto real de la materia), sino ciertos aspectos (finitos) del sistema (las variables de estado) alcanzan los mismos valores numéricos. Con ello, ciertamente, el Primer Principio no se aventura en gratuitas afirmaciones metafísicas sobre la identidad de la Energía del sistema, sino que se atiene a la identidad de la Energía definida respecto al trabajo mecánico. Pero a la vez, el Primer Principio comienza a ser un arriesgado principio funcional (incluso falsable, si aparece alguna otra variable no controlada), a saber: el Principio de la función de estado termodinámico. La noción de Energía interna, como ya dije, atiende al reconocimiento de esta "realidad material", que desborda la reducción del sistema a sus variables de estado.

La Idea de Materia es la misma metodología crítica de toda sustancialización del mundo (o de sus partes, los átomos, las partículas elementales...). Es muy profunda la definición de la Metafísica como la propensión a inmovilizar lo real, a eternizarlo, es decir, a sustancializarlo. Porque la Idea de Materia general es ella misma la Idea de la contradicción, de la destrucción de unas partes por otras, del hacerse y deshacerse: este criterio, aplicado en el límite, supone la Idea de la desaparición del mundo corpóreo íntegro, aunque no la Idea de la Nada. Queda la Idea de Materia ontológico general, como aque-

llo cuyas determinaciones aparecen y desaparecen sin que quede ninguna determinación fija, como algo privilegiado. En resolución, la Materia corpórea aparece así como un episodio de la Materia ontológico general. Esta tesis podría confundirse con una tesis metafísica ("Erase una vez la Materia incorpórea..."). Pero sólo podemos partir de la propia materia corpórea, como primer analogado, y la materia incorpórea se nos presenta como posibilidad de entender la propia realidad del Mundo corpóreo, en tanto que internamente móvil. Sólo así podemos pensar (como actualmente se piensa, contra Aristóteles) que el Mundo no ha sido siempre el mismo, sino que el *Mundus asdpectabilis* actual es el resultado de una serie de transformaciones (a su vez, es este pensamiento la realización de la Idea de Materia ontológico general). Estas transformaciones, recorridas hacia atrás, operan el efecto de ir "borrando", por decirlo así, las formaciones mundanas (las estructuras culturales, la disposición del paisaje y de los planetas...), y nos van remitiendo paulatinamente a una situación en la cual la heterogeneidad de nuestro mundo está siendo sustituida por una suerte de homogeneidad gaseosa ("el gas electrónico", el "plasma", la Nebulosa primordial). Debe notarse que ese límite regresivo fue alcanzado con anterioridad a la constitución de la ciencia moderna (el *ápeiron* de Anaximandro). Que la ciencia moderna resuelva otra vez en este límite, por caminos seguros y precisos, no trabaja contra su originalidad, sino sólo en favor de la racionalidad de ciertas Ideas ontológicas arcaicas, que ya no serán categoriales[88]. Será, pues, acrítica toda conclusión categorial en estos dominios. La principal conclusión categorial es la del evolucionismo reductivista, que, con Spencer, piensa el *progressus* como una "diferenciación de lo que es homogéneo en determinaciones heterogéneas". Evidentemente, este evolucionismo reductivista tiene la ventaja (sobre el procesionismo metafísico de tipo neoplatónico) de que se adapta mejor a las necesidades de la explicación racional. Para Plotino, lo que debía ser explicado era cómo los espíritus descendían a la materia, por qué se mezclaban con ella —por qué al espíritu

[88] Lemaître mismo sugiere que el "Atomo primitivo" no pertenece a la Física, puesto que cuando él existe, todavía no existe el Espacio y el tiempo ($R=0$), sin los cuales la Física no es posible (*L'Hypothèse de l'atome primitif,* Neuchâtel, Griffon, págs. 13 y sgts.).

(incluso a Dios) *le salen uñas y dientes*[89]. Sin duda, el principio de explicación procesionista pide el supuesto: los Principios son homonímicos, y, por tanto, al final resulta lo que se puso en el principio. Para el evolucionismo reductivista, lo que debe ser explicado es cómo los cuerpos llegan a tener espíritu —cómo aparece la inteligencia en los animales, por qué de un animal dotado de uñas y dientes puede salir el Espíritu. Sin embargo, la metodolgía del evolucionismo, que es, desde luego, la única racional categorialmente considerada —en la conexión explicativa de unas formas respecto de otras—, comienza a hacerse metafísica ("Erase una vez la Nebulosa primordial..."), cuando se la interpreta ontológicamente. Pero interpretarla ontológicamente es precisamente identificar el *estado nebuloso* con la realidad material misma. Si esto fuera así, el procesionismo tendría toda la razón al decir que "de lo menos no puede salir lo más". Del "estado gaseoso" no pueden brotar las formaciones complejas dadas en los géneros de materialidad (la ilusión de que se consigue reconstruirlos se debe a que en realidad se partía ya de ellos). El procesionismo, que ha seguido "a la ciencia" en su reducción, concluye de ahí la necesidad de apelar a principios exteriores (el padre Teilhard de Chardin ha sintetizado por yuxtaposición ambos caminos). Pero la única alternativa abierta es la institución de la crítica ontológica (por medio de la Idea de Materia) a esa materia nebulosa primordial, concluyendo que ella no es reducible a su nivel de corporeidad. Ella misma debe ser una determinación de una realidad más rica, pero que, precisamente por determinarse como corporeidad, debe ser material. Si no se quiere negar la misma actividad racional, si no se quiere recaer en el más absurdo nihilismo ("El Mundo procede *ex nihilo*") es necesario pensar como real una materia real, en la misma realidad del mundo, que cuando se determina en el Tiempo, recurre infinitamente (eternidad de la materia, expresada en el axioma de Parménides: "El ser, es", que deja de ser tautológico para convertirse en una regla de recurrencia regresiva, a partir de la constatación de la existencia actual del mundo). Pero es la Ontología especial la que nos preserva de atribuir a la Materia general cualquier atributo dado en el

[89] Plotino, II, 9; IV, 8, etc.

Mundo (p. ej., la Inteligencia). La única estrategia aquí abierta es la propia de la crítica trascendental: atribuir a la Materia general cualquier determinación especial (inteligencia, p. ej.) exige, por la symploké, irle atribuyendo todas las demás, hasta reobtener la duplicación exacta del Mundo. Por este motivo, *es la Ontología especial la base más rígida para la disciplina crítica de la Ontología general.* La "prueba de existencia" de la "Materia general" es la destrucción en cada instante de las cosas que nos rodean —y, por ello, el Materialismo es solidario de una actitud práctica: "Cada cual tiene la filosofía correspondiente a su modo de ser."

La Idea de Materia ontológico general es, por consiguiente, la misma crítica a toda sustancialización de las realidades mundanas, como si fuesen irrevocables, por tanto, la comprensión de la posibilidad de su desaparición *desde dentro mismo del mundo,* la elevación de las mismas relaciones intermundanas a la luz de sus necesarias relaciones deterministas, que conducen a la propia destrucción de los términos necesariamente ligados entre sí [90].

5. La Ontología especial es, por su parte, la única vía hacia la determinación de la Materia general. Esta determinación es siempre negativa, pero la negatividad de las determinaciones no es la negación de toda determinación. Según las perspectivas desde las cuales negamos, así también las determinaciones negativas obtenidas. No es lo mismo ($\bar{m}$, n) que ($\bar{m}$, n, r, s, t). En la perspectiva temporal, la negación aparece como recurrencia infinita (eternidad de la Materia); en la disimetría del mundo (negación de la paridad), la materia aparece como heterogénea. En las propias transformaciones intramundanas, la negación aparece como transformación absoluta, en

[90] En este sentido podrían reinterpretarse las consecuencias que se derivan del hecho de venir expresada la energía W de una partícula (en mecánica relativista) por una ecuación de segundo grado: $W = \pm c\sqrt{m_0^2c^2 + p^2}$, lo que significa que los valores de W pueden ser positivos o negativos. Como es sabido, de aquí procede toda la teoría sobre la "antimateria", de la que todavía parece prematuro hablar en sentido ontológico. Porque muchos físicos hablan como si la Materia fuera Isis, y la Antimateria, Osiris: nos recuerdan a Plutarco (*De Iside,* 49).

la que el propio Mundo corpóreo alcanza el sentido de un episodio que se autodestruye.

Solamente sobre esta base tiene sentido el interés por su permanencia. Este interés va ligado a la esencia misma de la razón, en tanto que la razón es corpórea (supone el cuerpo individual). Precisamente por ello, el materialismo dice referencia esencial a la corporeidad: en cuanto disciplina racional, solamente por el intermedio de la materia corpórea puede el Materialismo constituirse como materialismo filosófico. Por intermedio de la extensión se hace inteligible incluso lo inextenso, lo cualitativo, aunque no sea espacial. (La temperatura se determina por el desplazamiento de un cuerpo —la columna termométrica—; la energía cinética, por el desplazamiento de un cuerpo que trabaja; y, como dice Bacon, toda potencia humana se resuelve en un aproximar y alejar las partes corpóreas de las cosas reales.) Pero esa inteligibilidad del *entendimiento* es superada inmediatamente por la *razón,* que sabe que ni la temperatura, ni la energía, ni la "potencia" se reducen a esos desplazamientos por un espacio reglado.

La "razón materialista" se constituye por la crítica a los conceptos del entendimiento, como conceptos mundanos, crítica que está vinculada a la misma posibilidad que las cosas tienen para autodestruirse, por la mediación de las otras. La conciencia racional, en tanto que ligada al Mundo, *in medias res,* sólo puede desarrollarse y avanzar con el proceso mismo del Mundo, haciéndose y deshaciéndose: *no puede ir más allá del estado en el que el mundo se encuentra.* Pero la conciencia de su limitación por el estado del Mundo le hace desear el cambio del Mundo como condición necesaria para que nuevas determinaciones puedan producirse, nuevos problemas resolverse. Al mismo tiempo, tiene que desear la permanencia de los cuerpos, en cuanto es solidaria con ellos. Este interés de la conciencia filosófica por el cambio del mundo, como condición de su propio progreso, y al mismo tiempo, esta exigencia de permanencia de los cuerpos, como condición de su existencia, es la antípoda, por un lado, del inmovilismo, y por otra, de la visión escatológica. Exigir el cambio de las cosas del Mundo corpóreo sin destruir el Mundo, sumergiéndolo en un transmundo incorpóreo, es la contradicción misma en la

que puede darse la acción revolucionaria —que busca el cambio del mundo social, mediante la lucha, que, poniendo en peligro el propio cuerpo, por la muerte, asegure, sin embargo, una nueva posibilidad de vida a ese cuerpo que ha sido destruido.

CONCLUSION

MATERIALISMO Y SOCIALISMO

1. El materialismo filosófico ha sido presentado, en este *Ensayo,* como la forma misma de la conciencia filosófica.

Pero ¿cuál es la verdadera naturaleza de esta conciencia filosófica, en la medida que la entendemos como conciencia materialista?

Esta pregunta sólo puede recibir una forma más positiva cuando disponemos de diferentes alternativas de opuestos términos, cuya mayor o menor saturación en la "conciencia filosófica" pueda servir para determinarla (para determinar su "verdadera naturaleza").

Ahora bien: la mayor parte de las alternativas que se movilizan a este efecto suelen ser pensadas en términos metafísicos (sustancialistas), como si se tratase de dicotomías originarias: Religión/Ciencia, Ideología/Ciencia, Mitología/Ciencia; o bien: Especulativo/Práctico, Conocimiento (Opinión)/ Acción (Pasión). Las discusiones clásicas consisten principalmente en el enfrentamiento de los diferentes intentos de reducción de la Filosofía a uno de los términos de cada par, o a los dos. "¿La conciencia filosófica está más cerca de la conciencia científica o se aproxima a la conciencia religiosa?" O bien: "¿Es la Filosofía una Ideología, o es una Ciencia?" "¿Es especulativa o es práctica, o ambas cosas a la vez?" O todavía: "¿La Filosofía es un conjunto de opiniones o tesis mejor o peor fundadas —una σοφία—, o es, sobre todo, una pasión, más o menos intensa y profunda —una φιλία—?"

Pero estas dicotomías son metafísicas, o, por lo menos, abstractas, no originarias —ellas mismas deben ser reconstruidas. Para referirnos a un solo caso, bastará observar que ya en la estructura misma de la palabra —φιλο-σοφία— aparecen fundidos sus dos términos contrapuestos, el conocimiento y la pasión. Cuando escuchamos la sentencia de Bayle: "No son las opiniones generales del Espíritu las que nos determinan a actuar, sino las pasiones", seguimos perplejos en lo que concierne a la Filosofía. ¿Acaso no existe un tramo de la vida real socialmente dada —un segmento de la *Fenomenología del Espíritu*— en el que el conocimiento (la opinión) en cuanto tal, formalmente, sea una *pasión* —formalmente: no, simplemente, que lleve acoplada una pasión—, y la pasión sea formalmente un *conocimiento*? Cuando suponemos dadas estas oposiciones como originarias, es decir, cuando no las reinterpretamos dialécticamente como resultados de la diferenciación de una cierta unidad originaria, la unión conceptual será siempre externa y, por muy estrecha que se postule, el postulado será siempre un "Axioma de María". Así, cuando se dice que la Filosofía (o los Mitos, en general) tiene un "lado especulativo" (que brota de la curiosidad por el conocimiento) y un "lado práctico" (que brota de la necesidad de actuar, individual y socialmente) que "interaccionan y se realimentan" (por ejemplo: "Las religiones se han generado de la composición de dogmas o ritos que brotan del intento por comprender imaginativamente el Mundo y de dogmas o ritos que surgen de la práctica social, del terror o de la lucha de clases"), o cuando escuchamos el testimonio de un hombre extraordinario, Bertrand Russell, en cuya vida se realizó ciertamente, de un modo singular, la profunda unión del "lado especulativo" y del "lado práctico", pero en cuya autoexposición aparecen estos "aspectos" como compuestos externamente, aunque el enlace que los une estuviere dotado de un vigor excepcional: "Los motores de mi vida han sido una intensa curiosidad por saber y un apasionado deseo de justicia."

Cuando, ordinariamente también (recordamos a Schaff), se da por descontada la oposición en Filosofía entre la "línea Demócrito" —entendida como la tradición especulativa, científica ("Prefiero conocer una nueva causa que ceñir una corona en Persia")— y la "línea Sócrates" (o Epicuro) —que "bajó

la Filosofía del Cielo a la Tierra", poniendo como centro del interés filosófico al "Hombre", como ente moral—, nos movemos en un plano superficial (el plano de las apariencias), en el que, sin duda, se recogen muchas distinciones descriptivas, pero cuya fuente es más profunda. (¿Acaso el renunciar a ceñir una corona en Persia no es ya una opción política, práctica, moral —positiva o negativa?) La oposición entre el "período cosmológico" y el "período humanístico" de la Filosofía griega se mueve también en la superficie. (¿Acaso los sistemas del *eterno retorno* no contienen un mensaje moral, como Nietzsche supo ver? ¿Acaso el sistema de Engels, que asegura la necesidad de la aparición de la conciencia en cualquier lugar del Universo en donde la materia exista, no es tanto un optativo ético como una afirmación metafísica?) La oposición existe, sin duda, pero debe de ser presentada de tal manera que aparezca como resultado del desarrollo dialéctico de una unidad *originaria* —originaria, no sólo en el sentido cronológico, genético (de la γένησις), sino ontológico (de la φύσις). Es evidente que la "conciencia humana" está estructurada de tal manera que no cabe disociarla del "Mundo" —por tanto, de los "intereses cosmológicos". Su propio vivir, formalmente hablando, comporta ya un conocer el mundo, un filosofar. Sólo con una interpretación absolutamente banal es cierta la máxima "primum vivere, deinde philosophari" —y sólo con una interpretación demasiado profunda para quien de ordinario suele pronunciar esta máxima, ésta revela su sentido filosófico. Pero precisamente por ello me apresuro a discrepar de quienes opinan que "toda representación científica, o filosófica, o mítica, debe encerrar una significación o *mensaje* práctico", sea como reflejo de una *base* económica, sea como símbolo inconsciente de una *libido*. Semejante conclusión es un caso particular de lo que hemos llamado, en el cuerpo de este Ensayo, *monismo teleológico,* y que fue juzgado como la negación del método materialista. Y ello es así porque argumenta como si debiese existir una conexión secreta, con un designio concreto, entre cada representación astronómica, pongamos por caso, y cada interés concreto de un cuerpo o de un grupo de cuerpos (una familia o una clase social). La metodología materialista (no monista) desconfía incluso del método "estructuralista" (que presume demasiadas conexiones estructurales inconscientes), y

sugiere la posibilidad del desarrollo de conocimientos (y de verdades) perjudiciales —es decir, incompatibles con otras verdades tenidas por necesarias (verdades cuyo descubrimiento es incompatible con otras verdades, pongamos por caso, las verdades biológicas virtualmente determinables mediante la práctica de vivisecciones humanas)— o "inútiles" (es decir, no conectados formalmente con alguna estructura práctica; por lo que llamar "práctica teórica" a los procedimientos que conducen a esas verdades *inútiles,* en realidad, "especulativas", es un modo de encubrir su inutilidad) o "constitutivas" —es decir, conocimientos que llegarán a ser prácticos en la medida que ellos mismos, lejos de obedecer a una "necesidad previa", la fundan, al constituir o producir un nuevo objeto de la *symploké* (decir, como decían los marginalistas y repiten tantos "marxistas", que la rueda fue producida en tanto satisfacía una necesidad de consumo —de consumo de ruedas, sin duda— es tanto como decir que el opio hace dormir porque tiene "virtud dormitiva").

Por ello, cuando trato de determinar la "naturaleza de la conciencia filosófica" por el procedimiento de los opuestos alternativos, en lugar de atenerme a las oposiciones dadas como originarias (especulativo/práctico, línea Demócrito/línea Sócrates, etc.), me remitiré a una oposición dialéctica, a saber: la que media entre la *implantación gnóstica* y la *implantación política* de la Filosofía (ver Apéndice II de este Ensayo). Porque esta distinción está pensada de suerte que la "implantación gnóstica" de la Filosofía (que puede no coincidir con la "actitud especulativa", sino presentarse en la forma de un activismo práctico orientado a una política-utópica, la instauración de la "República de los filósofos"), no sólo sea un concepto descriptivo de abundantes "apariencias" (en primer grado, fenomenológicas), sino, además, un límite de la propia conciencia filosófica, que debe ser dialécticamente *destruido* para recuperar la implantación política en la cual se consuma la superación (y realización) de la conciencia filosófica, como conciencia gnósticamente implantada.

2. Cuando aquí quiero defender la tesis de la interna unidad entre la conciencia filosófica y la práctica del socialismo, lo quiero hacer en el sentido más riguroso y profundo,

con la tenaz voluntad de eliminar todo tipo de "Axiomas de María". Que funcionan, p. ej., estableciendo, al modo de Feuerbach, la asociación entre un socialismo del amor y una concepción materialista del mundo; o con Engels, repitiendo que la filosofía materialista es la base indispensable del socialismo porque nos instruye científicamente acerca de la naturaleza del mundo en el que el socialista tiene que vivir; o, por último, cuando, al modo de Ostwaldt, dice alguien que el Materialismo científico constituye el criterio clave de la conducta moral, en cuanto que el Segundo Principio de la Termodinámica nos "impone" el ahorro de transformaciones inútiles de una energía no recuperable.

Por lo demás, la tesis del enlace entre la Filosofía y el Socialismo es una tesis absolutamente clásica —nada extravagante— en la filosofía académica: Platón, su fundador, entendió la Filosofía (como Dialéctica) en cuanto un momento del proceso general que pasa también por la instauración de la República.

Ciertamente, el socialismo del que aquí podemos hablar es un socialismo muy indeterminado —no designa un modelo concreto de socialismo, sino tan sólo el concepto de una "sociedad sin clases" tal que permita hablar de dos fases (separadas o no por un *kairos* revolucionario) o de dos tipos de sociedades: sociedad de clases (en el sentido marxista) y sociedad sin clases. Así también, la *Filosofía* de la que aquí hablo es muy indeterminada, en cuanto a sus doctrinas académicas; pero, en lo esencial, es una filosofía que no es definida originariamente como una suerte de *ciencia* enciclopédica, sino, sobre todo, como una *sabiduría* práctica (a la vez mundana y académica), que consiste, originariamente, en la acción misma dialéctica de la superación (conservación) de la propia conciencia individual corpórea (M_2, condición de la propia racionalidad crítica), como proceso en el que se consuma el hacerse de la sabiduría específica filosófica.

El establecimiento de las conexiones esenciales, por abstractas que sean, entre la Filosofía materialista y el Socialismo es, en cualquier caso, imprescindible, no sólo para el proseguimiento de la polémica sobre la naturaleza de la Filosofía (no solamente para destruir las falsas representaciones que tanto los que atacan a la Filosofía, como los que la defienden,

suelen forjarse sobre su esencia), sino también para la aclaración de las representaciones racionales sobre el socialismo futuro (no místico). Es, por otra parte, evidente que el advenimiento del socialismo depende de factores reales que obran al margen de las representaciones que aquí podamos forjarnos acerca de él —factores que no pueden ser *deducidos,* como deducía Klug su pluma de escribir, puesto que están *dados* en el *hecho* de la realidad empírica de tres mil millones de hombres—, y sería ridículo que la Filosofía "aconsejase" la conveniencia del socialismo, como si el papel de la Filosofía fuese "decir al mundo por dónde tiene que dirigirse", y no, más bien, comprenderse "intercalada" en el propio curso real y necesario del Mundo, en cuanto, a su vez, contiene a la propia acción filosófica como necesaria. (La necesidad a que me refiero no hace falta que sea definida en términos absolutos, sino dentro del *marco* constitutivo de la realidad de los hombres que viven sobre la Tierra. Sin duda, es de toda evidencia que estos hombres no van a vivir eternamente, y que, incluso, no es absurdo hoy pensar en una repentina desaparición del *marco* mismo como consecuencia de una explosión nuclear. Por lo menos, es mucho menos metafísico pensar en estos términos que razonar sobre el supuesto —que es el supuesto del *Diamat,* herencia de Engels— de una Humanidad imperecedera a consecuencia de su propia actividad "cooperante" con las "leyes generales del movimiento".)

Pero si verdaderamente la conciencia filosófica tuviese una conexión interna con el socialismo, entonces esta conexión se percibirá mejor "después de la Revolución" —es decir, cuando el socialismo se supone ya instaurado— que "antes" de la Revolución, en la Sociedad de clases, cuando la conexión entre la Filosofía y la realidad social no puede alcanzar su intensidad genuina. Y, sin embargo, no deja de ser asombroso que cuando se plantea el tema de las relaciones entre la Filosofía y el Socialismo, se sobreentienden generalmente las relaciones en el momento "anterior a la revolución", aunque orientado a ella, cargando así (al menos implícitamente) sobre la Filosofía una parte de la responsabilidad de la transformación —y, cuando se comprende que esta parte es muy pequeña, descalificándola como superflua ("muerte de la Filosofía"). Ahora bien, el tema de la *realización (Verwirklichung)* de la Filosofía cam-

bia enteramente de sentido cuando nos mantenemos en la hipótesis de la Sociedad sin clases. Y es entonces cuando cobra sentido decir, con un alcance no utópico o ideológico, que el Socialismo necesita de la Filosofía tanto como la Filosofía necesita del socialismo. (Desde esta perspectiva podría leerse críticamente la concienzuda obra de A. Wildermuth, *Marx und die Verwirklichung der Philosophie,* 2 vols., Martinus Nijhoff, 1970.)

Esta implicación mutua entre Materialismo filosófico y Socialismo no se va a presentar aquí en la forma metafísico-cómica que encuentra el nexo entre Filosofía y Socialismo porque previamente ha definido el Socialismo como la "República de los filósofos", en el sentido *gnóstico* —prácticamente, una república en la cual la mayor parte de los ciudadanos dispongan, a consecuencia de una tecnología avanzada, de una gran parte de tiempo libre destinado a leer en común a los filósofos clásicos griegos, alemanes o rusos. Aquí queremos explorar en serio el nexo más profundo entre Filosofía y Socialismo, demostrando que el mismo nexo metafísico (dado en la forma de la "República de los filósofos") es una utopía, una hipótesis inconsistente.

Comenzamos por entender el Socialismo como una situación "infinitesimalmente próxima" aún, en cuanto a sus componentes materiales, a la "Sociedad de clases". Una situación en la cual los ciudadanos, lejos de sentirse en un Paraíso (o acaso en un Jardín epicúreo), desarrollan actividades por completo análogas a las que se desarrollan en la sociedad capitalista —martillean, atornillan, escriben, mastican, riñen, presencian partidos de fútbol... El "hombre nuevo" no aparece repentinamente. Damos también por descontado que esta sociedad universal es esencialmente no recurrente, no estacionaria sobre la Tierra, porque, incluso aceptando la ley de Le Say, los recursos de nuestro planeta son finitos y, por tanto, es absolutamente preciso pensar, o en la desaparición catastrófica de la Humanidad —con lo que nos saldríamos del marco de nuestro discurso—, o bien en su escisión o dispersión planetaria— con lo cual nuestro discurso se mantiene en su marco, aun cuando éste comience peligrosamente a incorporar temas de la sociología-ficción, de la "futurología".

Ateniéndome al contexto más sobrio posible de nuestro

marco (a la hipótesis de la sociedad socialista en vecindad "infinitesimal" a las sociedades presocialistas que la generaron), vamos a explorar las relaciones del socialismo con la Filosofía, entendida como el ejercicio del "materialismo filosófico", en tanto que contiene la crítica a la "implantación gnóstica" de la conciencia filosófica.

3. La conexión que buscamos entre Materialismo filosófico y Socialismo la entenderemos como el lugar de encuentro —o punto de intersección— de dos movimientos o procesos que, considerados por separado en un plano "fenomenológico", pueden ser pensados como desarrollándose independientemente. Por tanto, no se trata tanto de probar aquí que la superposición entre Filosofía y Socialismo es omnímoda, y necesaria en todos sus puntos, cuanto de demostrar que existe un punto en el cual necesariamente ambos se cruzan, y que este punto es verdaderamente central en ambos procesos —sin perjuicio de que éstos, en su desarrollo, puedan, alejándose de este centro, alejarse entre sí.

a) Desde el Socialismo se ha apelado muchas veces, es cierto, a la Filosofía y a la Filosofía materialista. Sin embargo, también es verdad que desde posiciones que se autorreclaman no menos radicalmente socialistas, se recusa también al materialismo como concepción del mundo incompatible con la práctica del socialismo. Tal es el caso, para citar ejemplos de importancia mundial, del socialismo cristiano, musulmán o budista. La recusación recorre, en realidad, los mismos argumentos que en el siglo XVIII se dirigían contra el materialismo ateo: la imposibilidad (o incoherencia) de que un ateo desarrolle una vida moral (la imposibilidad, p. ej., de prestar juramento) —y menos aún, por su egoísmo, una moral socialista. Y, en gran medida, esta recusación tenía una gran parte de razón. El materialismo ateo clásico no puede racionalmente ofrecer una concepción coherente con la práctica del socialismo. El motivo es claro: este materialismo se apoya en la evidencia del "Ego esférico" (véase el Ensayo II), como ámbito de la realidad racional práctica originaria. En consecuencia, tan sólo puede razonar la vida moral en tanto que la ordenación de las relaciones con los otros Egos —con los otros ciudadanos— forma parte de mi propio interés y es de incumbencia

de mi propia "prudencia monástica". (Así, D'Holbach, en su *Moral* —que citamos en el Ensayo II—, si bien es verdad que en su *Système de la Nature,* además de reiterar estos argumentos, introduce un motivo mucho más cercano al "materialismo filosófico", en cuanto contiene virtualmente la superación de la "esfera": "L'athée ou le fataliste fondent tous leurs systèmes sur la nécessité" —*op. cit.,* cap. XXVII, edición de París de 1821, reimpresa por G. Olms, 1966, segundo tomo, página 333). Ahora bien: es evidente que los nexos racionales entre el "materialismo esférico" (epicúreo) y la moral ciudadana son capaces de formar una malla bastante extensa y tupida, pero también es cierto que el nexo con el socialismo no se justifica en modo alguno. Es así perfectamente explicable que, desde situaciones (cristianas, musulmanas o budistas) en las cuales el socialismo, como forma de vida, alcanza una realidad práctica más o menos efectiva, se considere al materialismo de tipo epicúreo como incompatible con la posibilidad misma de la vida socialista.

b) Desde la Filosofía se ha apelado al Socialismo como la forma política más afín a la vida filosófica (Platón). Sin embargo, también es evidente que direcciones filosóficas de la más alta significación han recusado al Socialismo y han encontrado en otros tipos de organización social el lugar óptimo para la vida filosófica. Y ello desde Aristóteles hasta Hegel, que vio en el Estado prusiano la condición ideal para el florecimiento de la conciencia filosófica ("Reconocer la razón por la cual la rosa está presente en la cruz del sufrimiento..."). En general, siempre que la vida filosófica se sobreentiende como el proceso de una vida subjetiva individual (sea esférica o sea, como en el caso de Hegel —o de Spinoza—, una vida divina, sustancial, pero vivida desde el sujeto, como realización de la sustancia: "como conservación de la libertad subjetiva en lo que es sustancial, sin abandonarla a lo que es contingente y particular, sino poniéndola en lo que es en sí y para sí"), la apelación al socialismo será gratuita o, en todo caso, extrafilosófica, expresión de un buen deseo. Examinemos el caso de Spinoza. En su *Reforma del Entendimiento,* Spinoza llega a conocer la necesidad de una variación de las condiciones políticas que conduzcan hacia una sociedad tal en la que el mayor número de ciudadanos pueda participar de la

vida filosófica ("necesse est... deinde, formare talem societatem, qualis est desideranda, ut quamplurimi quam facillime et secure perveniant", Ed. Gebhardt, Tomo II, págs. 8-9). Ahora bien: esta necesidad *(necesse est)* no puede justificarse nunca a partir de la vida subjetiva, del mismo modo que, a partir de la "prudencia esférica", no cabe deducir racionalmente la práctica de la "programación secular" —que, sin embargo, es una realidad moral de primer orden, *dada* en todo Estado moderno poderoso. (En este sentido, diremos que la axiomática epicúrea carece de vigor para recoger como acción moral a la programación secular de los Estados —programación que orienta esencialmente la ordenación económica del presente inmediato— y que, por tanto, no "salva los fenómenos".) En efecto: *dado* el individuo Epicuro —o cualquier subjetividad que se viva interiormente al modo epicúreo— y *progresando* a partir de este dato (de esta subjetividad), ¿cómo podría llegarse racionalmente al interés por las otras vidas, aunque sean contempladas como vidas filosóficas, como subjetividades de la "República de los filósofos"? Semejante *interés* sería sólo un deseo privado, sobreañadido siempre exteriormente a la propia conciencia filosófica. A partir de esta conciencia, resulta mucho más coherente la posición de Malebranche, por sorprendente que pueda parecer, cuando declara que publica su libro no tanto para causar algún efecto en los lectores, sino para su propio entendimiento. Ahora bien: lo que ocurre es que cuando Spinoza pide que se forme una sociedad en la cual la mayor cantidad posible de ciudadanos pueda participar de la vida filosófica, está hablando, no tanto en nombre de la vida filosófica suya, individual, cuanto en nombre de la vida divina que en él alienta. Aunque el interés tome la forma de un interés por la vida filosófica ajena —como si fuese posterior a su propia reflexión individual—, en realidad el interés mismo por otras personas está presupuesto (regresivamente) en su propia vida filosófica reflexiva, y lo que se trata de reformar es la *subjetividad* de su propio entendimiento.

4. No es en el *progressus,* a partir del Ego corpóreo, que, sin embargo, hay que presuponer necesariamente como realidad (apariencial), sobre la que se ha de constituir dialécticamente la propia racionalidad crítica, como podríamos encon-

trar la conexión entre la conciencia filosófica y el socialismo, sino en el *regressus* crítico de esta conciencia corpórea hacia la materialidad transcendental (M. T.), en tanto que, a su vez, se determina en los diferentes Géneros de Materialidad (M_1, M_2, M_3) —y es este *regressus* individual aquel movimiento que sólo puede llevarse a efecto de un modo necesario, y no contingente, en el curso mismo del proceso social de la revolución socialista. Se trata de un movimiento ontológico —y no sólo de un curso mental de representaciones— que afecta a la realidad misma de la conciencia, en cuanto conciencia determinada socialmente. Por este motivo, asumimos la tesis de Fichte, según la cual la clase de Filosofía que se tiene depende de la clase de hombre que se es. No se trata sólo de *reformar* los pensamientos, las teorías o las opiniones que ha podido concebir un entendimiento, sino *de la reforma del entendimiento mismo como subjetividad.* Tal es el punto de partida del concepto de "realización" *(Verwirklichung)* de la Filosofía.

La Filosofía, como razón crítica, supone la constitución del Ego corpóreo —constitución que forma parte de un proceso esencialmente social (y no, p. ej., meramente filosófico o psicológico). Pero la sabiduría filosófica materialista comienza precisamente cuando el Ego corpóreo deja de ser una sustancia individual (una mónada leibniziana) para ser superado mediante la identificación dialéctica (que no lo suprime) en realidades que lo "envuelven" (M_1 y M_3), mediante la identificación con el *Logos* universal, en la fórmula de los estoicos. En esta identificación, que constituye el camino mismo de la sabiduría filosófica (es el camino cartesiano, cuando en el *Cogito* se encuentra regresivamente con Dios; es el camino kantiano de la identificación con el Ego transcendental; es el camino hegeliano, que conduce desde el "sujeto" a la "sustancia"; es el camino de Marx que lleva del individuo concreto al "animal genérico" y, después, al "ser social" del hombre), la subjetividad corpórea no queda desvanecida o borrada metafísicamente (místicamente), sino que permanece como una realidad a *mi* alcance (el cuerpo como *instrumento* crítico). Sólo en virtud de que el Ego no es sustancia, sólo en virtud de que en sus componentes están los demás Egos (como el propio Epicuro debió reconocer), tiene sentido racional interesarse auténticamente (por *mí mismo*) por los asuntos ajenos, p. ej., por las genera-

ciones futuras que determinan, en la programación secular de las economías políticas actuales, las inversiones a veces más cuantiosas. No me intereso por los demás en virtud de una benevolencia (o un amor) hacia ellos, entendido como una pasión o una virtud que se sobreañade al Ego ya constituido, porque este añadido, por amable que fuese, sería siempre irracional (en términos "esféricos"). Me intereso por los demás —y no sólo como realidad psicológica, sino como realidad política, en cuanto envuelto en un sistema social que, p. ej., programa sus inversiones a escala secular— en la medida en que Yo estoy inmerso en estructuras suprasubjetivas, a pesar de las apariencias. (Sobre estas apariencias gira la mayor parte de la "filosofía analítica"; incluso cuando duda de la propia sustancialidad del Ego, al modo de Hume, la duda se mantiene en el terreno de la "representación"; pero el ejercicio de esa duda —y el estilo de las argumentaciones— delatan la presencia del Ego individual sustancializado, el Ego del empiriocriticismo y del Positivismo de Viena: se diría que, más que reformar la subjetividad de su entendimiento, reforman el entendimiento de su subjetividad.) La conciencia filosófica, el materialismo filosófico, es entendido aquí esencialmente, desde un punto de vista crítico metodológico, como la crítica al Ego como Espíritu (representado o ejercido) o como sustancia (representada o ejercida), y la instauración del Ego como *fenómeno.* Esta crítica es un proceso dialéctico que supone, p. ej., la destrucción de las representaciones "egológicas", a través de las cuales, sin embargo, pudo constituirse la razón crítica. Al mismo tiempo, la destrucción del Ego como sustancia, cuando no es mística (cuando no recae, p. ej., en la creencia de la inmersión en un Entendimiento Agente Universal, entendido a su vez como sustancia), exige el *progressus* incesante hacia la apariencia de mi Ego fenoménico —porque es en este *progressus* donde se configura mi *libertad.*

Ahora bien, la conciencia materialista así entendida resulta ser un proceso recurrente esencialmente práctico. Pero el socialismo es precisamente la forma efectiva histórico universal mediante la cual el proceso de regresión-progresión se realiza de un modo necesario —y no de un modo contingente e individual. Es únicamente aquí donde el socialismo se nos revela como un socialismo "filosófico", racional y no místico, fundado

en evidencias muy respetables —cristianas, musulmanas, budistas—, pero suprarracionales. ("Si la Iglesia definiera algo como negro, cuando para tus ojos es blanco, nosotros hemos de encontrar el medio para que sea negro", decía San Ignacio.) Porque el socialismo empieza a ser ahora una de las maneras más genuinas del desarrollo de la propia sabiduría filosófica, en tanto que sabiduría práctica (mundana y académica) que pone en duda el propio Ego como sustancia, y que, por ello, puede distanciarse del oleaje de pasiones y representaciones que se agitan en el interior de los cráneos, sin olvidarse de ellos en la evasión mística o científica. (Simplemente, allí donde el espiritualista ve *mala fe* —porque el concepto sartriano es simplemente la sustantificación animista de un proceso psiquiátrico—, el materialista podrá ver una mala disposición del sistema de reflejos transmitidos por la educación o por la herencia. Por otra parte, atribuir *mala fe* a alguien es tanto como desinteresarse por su curación). El socialismo representa para la conciencia filosófica materialista la condición para la demostración práctica de sus evidencias más genuinas; por tanto, la condición de su realización.

Y por ello mismo, el Socialismo no constituye la cancelación de la Filosofía, sino precisamente su verdadero principio. En tanto la dialéctica de la razón debe siempre pasar —*regressus* y *progressus*— por el episodio del Ego corpóreo (como sujeto de responsabilidad), será siempre necesaria la disciplina filosófica como instrumento mismo de la moral socialista. Porque la disciplina filosófica asume ahora como tarea específica (pedagógica, terapéutica, "pastoral" —y, vista desde fuera, "propagandística") la colaboración al proceso de eliminación de las representaciones inadecuadas del Ego (infantiles, pero también gnósticas, o capitalistas-residuales, competitivas), no ya en el sentido de su adormecimiento (propio, p. ej., de la mentalidad del "consumidor satisfecho" del socialismo del bienestar), sino en el sentido de la instauración de juicio personal crítico, sin el cual es absolutamente imposible una sociedad democrática. Es completamente gratuito suponer que, instaurado el socialismo, se genere una suerte de "estado estacionario", en el que las conciencias (como si fueran "ferritas" del "gran ordenador") estén ya aseguradas en su desarrollo. En una sociedad sin clases, las Ideologías —los mitos, la cien-

cia ficción, el delirio de representaciones y conceptos— se reproducirán y cobrarán una fuerza renovada (dependiente del mayor nivel cultural de los ciudadanos). Y se reproducirán, no ya solamente en virtud de los mecanismos casi "fisiológicos" que Platón consideró cuando propuso su doctrina dialéctica de las fases del conocimiento (que debía comenzar por las *apariencias* para alcanzar después la superación de las apariencias, en las *Ideas* —que, a su vez, debían permitirnos el retorno a las apariencias), y que son los mecanismos que (muy importantes sin duda) sigue considerando Althusser cuando expone la tesis de la persistencia de las Ideologías en la Sociedad sin clases (*Pour Marx,* págs. 195-196). Las Ideologías se reproducirán en la sociedad socialista (si sigue siendo éste un concepto racional, y no de sociología-ficción) también en virtud de mecanismos sociales constitutivos de objetos (descubrimientos científicos, tecnológicos, artísticos) que determinan la dialéctica entre los grupos sociales que subsisten en la sociedad sin clases (grupos lingüísticos, grupos generacionales, raciales, etcétera). Ahora bien: para ordenar, elaborar, triturar, asimilar estos materiales "supraestructurales", que constituyen, por otra parte, el alimento cada día renovado del "sistema de válvulas" de la sociedad socialista, la disciplina crítica filosófica es absolutamente indispensable —y esta disciplina sólo puede llevarse a efecto desde una sólida Ontología materialista capaz de ofrecer los esquemas de interpretación de los materiales siempre renovados. El equilibrio de una sociedad socialista, edificado sobre conciencias individuales racionales (una sociedad edificada sobre robots no es que no sea deseable por motivos éticos: es imposible), exige, entre los mecanismos de su metaestabilidad (y no, ciertamente, como único mecanismo), precisamente la disciplina filosófica.

5. En resolución, y en el supuesto de una sociedad (socialista) *dada* (es decir, indeducible), la Filosofía se nos configura en su verdadera esencia, a saber: como una necesidad práctica (moral) y no como una "frívola curiosidad" por el conocimiento de la "totalidad de las cosas". Si llamo "frívola" a esta curiosidad, es, precisamente, en nombre de una sabiduría y circunspección crítica —no en nombre de un "dogmatismo político". La curiosidad científica es un instinto biológico de

primer orden —y una sociedad cuyos ciudadanos, cloroformizados, carecen de este apetito, es una sociedad enferma—, y, ordinariamente, la explicación que suele darse para entender la génesis renovada de la Filosofía pasa por la apelación a este instinto humano esencial. ("Todos los hombres tienden por naturaleza al saber", dice Aristóteles y repiten los *aristotélicos* —Suárez, *Disputación Primera,* Sección VI— cuando tratan de la fundamentación de la Metafísica.) Pero este instinto —sostengo—, que explica suficientemente la *pasión* por las *ciencias* categoriales (aunque tampoco en su integridad), es frívolo aplicado al entendimiento de la naturaleza de la conciencia filosófica (salvo precisamente cuando ésta se elabora, acríticamente, como Metafísica), porque justamente la Filosofía comienza a ser crítica cuando ha experimentado los límites de esa curiosidad omnívora (que debe, por tanto, ser presupuesta), porque sabe que la realidad, la Materia, es infinita y que es puro atolondramiento (pura frivolidad) pretender fundar la Filosofía en el conocimiento de la integridad infinita de la realidad, de la *omnitudo entis.* En este sentido, la conciencia crítica filosófica comienza con la conciencia —siempre creciente— de la *docta ignorantia.* Pero la sabiduría de la *docta ignorantia* ha sido elaborada en condiciones sociales tales que sobre ella se acoplaba una defensa implícita o explícita de la necesidad de fuentes místicas de conocimiento —y por ello, sin duda, es una doctrina recusada por el materialismo racionalista. Mi defensa de la *docta ignorantia* está, sin embargo, entendida en el contexto de ese "racionalismo socialista", y por ello incluye los recursos más potentes de la crítica a todo intento de defensa de los procedimientos cognoscitivos "supraracionales" como dotados de sin sentido (no ya como meramente improbables u oscuros).

La conciencia filosófica no puede responsablemente (críticamente) fundarse en el instinto de la curiosidad especulativa (en la dirección de su *progressus* indefinido, que es el esquema vigente de hecho en el *Diamat*), porque este fundamento es acrítico (y lo que funda es, en rigor, la implantación gnóstica de la Filosofía), sino en la necesidad moral práctica, en la realidad práctica de la vida social (no sólo individual, como fue el caso del epicureísmo), vida real en tanto que es un *ser* dado como consistiendo (en tanto que sus supuestos materia-

les *básicos* permanezcan) en una exigencia de seguir siendo (en un *deber ser*), y que sólo puede realizarse mediante la autoordenación racional, que requiere esquemas ontológicos cada vez más potentes, capaces de incorporar progresivamente la creciente producción científica, tecnológica, artística, social...

Desde esta perspectiva se comprende perfectamente el alcance de la frustración de tantas personas que se acercaron a la vida filosófica impulsados por un intenso, pero vago, *deseo de saber* (gnóstico), de un instinto por "tocar el fondo de la realidad": La filosofía no puede satisfacer esta curiosidad porque (cuando no es metafísica) sus respuestas son negativas (un saber negativo, que no es, sin embargo, la negación del saber, sino el saber filosófico fundamental) —y, por tanto, la Filosofía resulta para ellos superflua. Por ello mismo, cuando, manteniéndose a toda costa en esta línea, se trata de entender la Filosofía como "dialéctica sin dogma", en el sentido de una coordinación siempre provisional de los resultados últimos de la *curiosidad científica,* la Filosofía ha perdido también su destino y su tarea propia; porque se convierte en un sucedáneo del espíritu enciclopédico (necesario, pero que marcha por otro lado que la Filosofía) y traiciona su verdadero sentido.

El materialismo filosófico —tal como aquí se intenta bosquejar— brota de una sabiduría crítica, a la vez ideal y real (la "reforma del entendimiento"). Es precisamente en una sociedad en la que las bases del socialismo han sido bien cimentadas cuando la formación filosófica resulta ser indispensable —para decirlo con Hegel (aunque con un contenido por completo no hegeliano)—, no como ocupación arbitraria de unos hombres privilegiados, sino como obligación del Estado, como parte integrante de la educación civil. Es cierto que, en tal Sociedad, la filosofía académica —los profesores de Filosofía— se convertirían paulatinamente en algo así como funcionarios del Estado. Pero si es ridículo que Sócrates sea un funcionario de un Estado explotador, es necesario que una Sociedad socialista posea como funcionario, no ya a un Sócrates único, irrepetible, individual, sino a centenares de Sócrates, que constituirán el núcleo del verdadero "poder espiritual" de la Sociedad socialista.

APENDICE I

ROTACION LOGICA

APLICACION A LA DIALECTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO

§ 1: La operación "rotación lógica"

Llamaremos *rotación lógica* a la transformación de una relación binaria plana asimétrica $R(x, z)$ en su contrasimétrica $R(z, x)$ en tanto en cuanto esta transformación envuelve pasar por referenciales y, w que quedan fuera del campo de las relaciones planas *. Para formular esta operación con conceptos relacionales —y no con conceptos extrarrelacionales, como puedan serlo los conjuntores proposicionales ($\wedge$, $\vee$) o los funtores de clases $\cup$, $\cap$— recurriremos a la operación "producto relativo", que es una operación específica de la Teoría de las Relaciones. La operación "rotación lógica" queda analizada en las siguientes cuatro fases o trámites, que denominaremos, respectivamente: *Inserción, Transposición, Reducción y Superposición.*

1.° *Inserción.*—Llamamos así a la incorporación de la operación binaria $R(x, z)$ a un contexto más complejo que puede, sin duda, ser analizado de diversas maneras. Aquí voy a proponer tan sólo un modelo de inserción, ajustado en lo posible a los conceptos de la "lógica sintáctica". Dentro de este mo-

* En Geometría suele reservarse el nombre de rotación a la transformación de una figura que deja invariante un punto (el centro). Por ello, hablamos aquí de "rotación lógica".

delo —que designaremos como *modelo 1*— la relación binaria $R(x, z)$ aparece conectada con un referencial, de suerte que pueda ser considerada como un producto relativo de las relaciones que cada término guarde con el referencial. Utilizamos el funtor $\rightarrow$ cuando interpretamos sus flancos como fórmulas proposicionales:

$$R(x, z) \rightarrow [R(x, y)/R(y, z)]$$

Podría decirse que la inserción dota a la relación plana (fenoménica) $R(x, z)$ de una "tercera dimensión".

2.° *Transposición.*—Llamamos así a la transformación de las relaciones dadas en la inserción (relaciones factores) en otras relaciones tales que se mantengan los términos $\{x, z\}$ de la relación original, como términos invariantes, pero de tal modo que el referencial y sea sustituido por su conjugado w, tal que se invierta el orden de las relaciones $R(x, y)$ —que se transformará en $R^{=1}(w, x)$— y $R(y, z)$ —que se transforma en $R^{=1}(z, w)$.

3.° *Reducción.*—Esta operación podría describirse como una suerte de *modus ponens* en el cual el antecedente fuese el producto relativo formado por las relaciones traspuestas, y la tesis segregada fuese la relación que vamos a llamar contrasimétrica:

$$[R^{=1}(z, w)/R^{=1}(w, x)] \rightarrow R(z, x)$$

El efecto de la "reducción" podría compararse, abundando en las imágenes geométricas, a la proyección plana de un sólido. Queda así su efecto como inverso al de la Inserción.

4.° *Superposición.*—Para que la rotación quede terminada es precisa una confrontación entre la $R(x, z)$ originaria y la $R(z, x)$ fruto de la reducción, confrontación que tiene que tener el sentido de una identificación o equiparación —distinta en cada categoría— que llamamos *superposición.* Se trata de percibir a las dos R soportadas sobre los mismos términos x, z invariantes como la misma R, es decir:

$$R(x, z)=R(z, x)$$

Involución. $\widehat{\widehat{R}}(x, y, z)=\widehat{R}(z, w, x)=R(x, y, z)$.

Cada una de las fases en que hemos descompuesto la rotación lógica presenta en general, y en cada caso, importantes problemas en cuanto al análisis de la construcción de los esquemas de identidad.

1.° La inserción de $R(x, z)$ en $R(x, y, z)$ plantea, entre otras, la cuestión de la permanencia de la identidad $R(x, z)$ al ser incorporada a un contexto más complejo en términos de un producto relativo. Estos problemas aparecen en el modelo 1. Los problemas son de la misma índole que los que se suscitan a propósito de la "inserción" de la elipse, como figura plana, en el cono como sólido. De algún modo, la relación $R(x, z)$ tras la inserción queda, si no negada, sí incorporada a un contexto que, eso sí, niega su estado de abstracción. Esta negación no debe entenderse meramente en el sentido aritmético global, según el cual una terna niega a un par. También deben ser contemplados sentidos más complejos. Basta advertir que las llamadas relaciones binarias, en cuanto predicados diádicos, están afectadas de la misma estructura de los "universales", de suerte que un predicado diádico es en rigor un género, un universal, que no puede ser hipostasiado en el plano binario, sino reducido a una clase alternativa de predicados específicos. Por ejemplo, el predicado "conciudadano"$=K$ debería ser interpretado como la suma lógica de relaciones binarias tales como "coateniense", "colondinense", etc.

Esto supuesto, lo que llamamos inserción, como proceso de negación dialéctica, puede muchas veces ajustarse a la siguiente estructura, de acuerdo con un "esquema dialéctico de las relaciones":

La "hipóstasis" de los predicados genéricos (K) es una emancipación de (T_1, T_2, T_3, T_n), negando, por tanto, su dependencia de los predicados específicos, merced a la transferencia de algún componente predicativo (intensional) al contexto de los términos, agregándolo a los dos términos de la relación binaria negada. La estructura relacional $K \dot{\cap} (T_1 \dot{\cup} T_2 \dot{\cup} \dot{\cup} T_3 \ldots \dot{\cup} T_n)(m_1, m_2)$ se transforma en esta otra: $K(m_i, T_j, m_n)$. Es como si la noción "conciudadano", al hacerse específica, tomase la forma de una relación ternaria: "conciudadanos respecto a una ciudad determinada T_k".

Según esto, dada una relación ternaria, la reducción a binaria, que viene a ser algo así como la abstracción de un término, supone en rigor —cuando dos términos son agrupables

en una clase homogénea (los hombres en nuestro ejemplo), que segrega al tercero— la *especificación* del predicado genérico. El esquema de la inserción —y, correspondientemente, de la reducción— de la relación K (conciudadano de nuestro ejemplo) se ajustaría al siguiente diagrama:

$$K = \left.\begin{array}{l} T_1(m_i,\ m_j) \\ T_2(m_i,\ m_j) \\ T_3(m_i,\ m_j) \\ \dots\ \dots\ \dots \\ \dots\ \dots\ \dots \\ T_n(m_i,\ m_j) \end{array}\right\} \leftrightarrows [K(m_i,\ T_k,\ m_j)]$$

Este diagrama sugiere soluciones fértiles al problema de la abstracción de los universales, pero aquí no es posible decir más.

$R(x,\ z)$ es ahora *fenómeno,* mientras que $R(x,\ y,\ z)$ desempeña el papel de *esencia,* para hablar en términos hegelianos, o de *estructura,* para hablar en términos más neutros, filosóficamente hablando. Consiguientemente, la inserción evoca el proceso dialéctico que Hegel describía como paso del *entendimiento* —entendimiento de los fenómenos— a la *razón* *. Aquí no es posible hablar más del asunto; tan sólo he tratado de sugerir los problemas encerrados bajo la rúbrica de la dialéctica de la inserción.

2.° La transposición plantea el problema de las relaciones que deben mediar entre dos referenciales. ¿Por qué un referencial y nos remite a otro w? ¿Qué naturaleza debe tener la categoría o la idea a que ambos pertenecen? ¿Debe haber grados intermedios, de suerte que pueda pasarse del uno al otro a través de referenciales interpuestos.

Si nos mantenemos en el que venimos llamando modelo 1 de rotación, la transposición tiene como resultado característico no ya meramente permutar el referencial y por el referencial w,

* *Enciclopedia,* "Ciencia de la Lógica", § 79, 80, 81 y 82.

Toda relación plana binaria sería fenoménica, es decir, según el esquema, su simplicidad y claridad son siempre aparentes, porque tras la letra de relación R hay siempre que suponer, no un concepto *primitivo,* sino una *condensación,* por otra parte inexcusable, de miles de relaciones. En efecto, si $R(x,\ y)$ tiene la estructura $RE(x,\ y)$ y, por tanto, $R(x,\ E,\ y)$, que, a su vez, se resuelve en $R_1(x,\ E)/R_2(E,\ y)$, habrá que reiterar a estos factores el esquema general. Así, $R_1(x,\ E)$ se resolverá en $RE_1(x,\ E)$, y éste en $R_1(x,\ E_1,\ E)$, etc., *ad infinitum.*

sino, sobre todo, permutar el lugar que el referencial ocupaba en la relación primitiva insertada. No solamente hay un cambio material de referencial —el y trocado por el w—, sino un cambio en la situación relacional. Evidentemente, sólo de este modo es posible preparar la rotación que supone la permutación de los términos (x, z) de la relación originaria.

Desde el punto de vista sintáctico, la transposición operada en el modelo 1 es paralela a la inversión habitual de un producto relativo (o producto de transformaciones), a saber: $(P/Q)^{-1}=(Q^{-1}/P^{-1})$. Como quiera que la inserción nos remite a un producto relativo $R_1(x, y)/R_2(y, z)$, la transposición puede configurarse como una inversión más un cambio de referencial; por tanto, como una semirreciprocidad:

$$[R_1(x, y)/R_2(y, z)]^{=1}=[R_2^{=1}(z, w)/R_1^{=1}(w, x)]$$

Ahora bien, la inversión, en el sentido ordinario, tiene un alcance muy diverso a la "inversión con cambio de referencial". La inversión meramente sintáctica —en donde se permuta el orden de los términos, pero no los términos de la relación— es, en algún sentido, trivial, en tanto consiste en "recorrer al revés la relación", en "remontar" los factores según el orden inverso a como están dados. Trivialidad significa, en todo caso, no tautología retórica, sino que la inversión no excede de la expresión de la legalidad categorial del orden lineal de una secuencia de puntos. La trivialidad, por así decirlo, se refiere a la propia lógica, no al orden categorial que esta lógica expresa. Sea $R=P/Q$ la operación "abrir la puerta", en cuanto compuesta por dos operaciones: P="sacar el cerrojo", y Q="separar la puerta del marco" (suponemos que hay un orden (P, Q)). La operación R^{-1}, "cerrar la puerta", sólo podrá llevarse a efecto realizando primero Q^{-1} ("aproximar la puerta al marco") y después P^{-1} ("meter el cerrojo"). Asimismo, es preciso advertir que la conexión de la teoría de relaciones $(P/Q)^{-1}=(Q^{-1}/P^{-1})$ constituye un esquema de identificación de los términos, por la reflexivización de la relación, cuando P y Q son recíprocas, aunque no sean simétricas. Un importante caso particular ilustra el alcance de la inversión lógica en cuanto "maniobra de identificación": el producto de matrices de sustitución. En general, como es sabido, en el producto de matrices rige la igualdad: $t(P/Q)=t(Q)\times t(P)$. Como el producto de matrices no es conmutativo, podemos asimilarlo al producto relativo —lo cual exige, a su vez, interpretar cada matriz plana como una relación binaria cuyo

dominio fuese el *número* de filas, y el codominio el *número* de columnas, para que sea posible interpretar la noción del término eslabón del producto relativo. Según esto, la equivalencia anterior, que ajusta perfectamente con la interpretación de dominio y codominio en la matriz plana, la recíproca de una matriz será su transpuesta. Con ello deducimos sin más la equivalencia anterior: $t(P \times Q) = t(Q) \times t(P)$. Ahora bien, en la teoría matemática de las matrices, P^{-1} designa la inversa (en el sentido aritmético), y no la recíproca, que en nuestra interpretación es la transpuesta. En las matrices de sustitución, $P^{-1} = tP$. Y por este motivo, también en las matrices de sustitución $(P \times P^{-1}) = (P \times t(P)) = I$ (la matriz unitaria). Con esto nos encontramos aquí también con la construcción de una identidad del elemento unitario o neutro, el módulo, representado aquí por la matriz unitaria.

Cuando trasponemos el producto relativo dado en la inserción según el modelo 1, obtenemos nuevas relaciones mediante un cambio de referencial. De $R_1(x, y)$ hemos pasado a otra designada por $R_1^{=1}(w, x)$; de $R_2(y, z)$, obtenemos $R_2^{=1}(z, w)$. Si mantenemos la coordinación con la transposición sintáctica, debemos afirmar que cuando en la transposición rotacional vamos a obtener (tras la reducción) una relación $R(z, x)$, que estimamos la misma que la originaria $R(x, z)$, es porque los factores son los mismos también. De aquí la posibilidad de distinguir dos figuras en la transposición del modelo 1.

Según la *primera figura,* procederíamos análogamente a cuando en la transposición sintáctica el producto es conmutativo. Sería suficiente semisimetrizar los factores. Unicamente es preciso tener en cuenta que la semisimetrización, dado un referencial, no es siempre realizable. Basta pensar en la relación de padre e hijo ($P(x, z)$) —pongamos a Carlos IV y Fernando VII (hablamos de paternidad jurídica, no biológica). Esta relación binaria asimétrica podría tomarse en un contexto ternario, tomando como referencial y, pongamos María Luisa, esposa de Carlos IV y madre de Fernando VII. El lector puede entretenerse en sacar las consecuencias.

La *segunda figura* consistirá en la asimilación de $R_1(x, y)$ con $R_2^{=1}(z, w)$ y, asimismo, en la asimilación de $R_2(y, z)$ con la $R_1^{=1}(w, x)$. Esta asimilación incluye, como hemos dicho, un proceso de identificación de los términos $\{z, x\}$, por un lado, y los $\{w, y\}$, por otro. Lo que asimilamos es la correspondiente de cada factor al otro factor. Por lo demás, las relaciones $R_2^{=1}$ y $R_1^{=1}$ obtenidas en virtud de la asimilación a las relaciones R_1

y R_2, respectivamente, plantea los problemas de la univocidad de los nuevos conceptos. ¿Son unívocos o son meramente analógicos? La relación de parentesco de padre a hijo, aplicada a (x, y), ¿es meramente unívoca o analógica a la misma relación aplicada a (y, z)?

3.° La *reducción* equivale a una abstracción de los referenciales. La dialéctica de la reducción cubre un conjunto de problemas clásicos, como los de la proyección de una estructura en el campo de los fenómenos y la posibilidad misma, por tanto, del fenómeno, de la apariencia. Son los problemas inversos a los que planteaba la inserción. Aquí debo limitarme a sugerir casos en los que la reducción de una relación ternaria a una relación plana binaria parece que tiene posibilidades, a través de un proceso de abstracción en que la relación binaria desaparezca: la relación de padre a hijo en cuanto abstraemos la madre; las relaciones infinitas; la abstracción del referencial en cuanto indeterminado, p. ej., la relación de parentesco con respecto a "alguien". Cuando obtenemos el cociente de la clase α —la clase de los franceses— con la relación P de parentesco, obtenemos, como clases circunconexas, las llamadas "islas de población"; ahora bien, estas "islas de población" designan pares de parientes en los que se abstrae el referencial.

Si —de acuerdo con el modelo propuesto al hablar de la inserción— suponemos que la reducción de $R(x, y, z)$ al plano binario implica la construcción de relaciones específicas $M_1(x, z)$, $M_2(x, z)$, ¿no queda destruida (negada) la relación R? La respuesta sería: R queda conservada en otro tipo lógico, cuya estructura sería:

$$R = M_1 \dot{\cup} M_2 \dot{\cup} M_3 \ldots \dot{\cup} M_n.$$

El concepto hegeliano de negación-conservación *(Aufhebung)* evoca muy de cerca este proceso de negación-conservación de las relaciones factores, y del término medio, en la relación producto relativo. En cualquier caso, parece que debe decirse que la reducción al plano binario no es meramente un mecanismo "psicológico" de abstracción, de confusión —exógeno en todo caso a los procedimientos lógicos—, sino una necesidad noetológica "endógena" al propio proceso operatorio, para detener el, en otro caso inevitable, *processus ad infinitum.*

4.° La *superposición* equivale a mantener la conciencia de la identidad semántica entre la relación $R(x, z)$ y la $R(z, x)$. ¿Qué significa esta identidad semántica? Si mantenemos el modelo anterior —una relación binaria R es una relación es-

pecífica RE—, entonces la superposición consiste, en gran medida, en "fundir" la relación RE_1 de partida con la RE_2 de llegada; y esta equivalencia sólo tiene sentido por la "abstracción" de los predicados específicos (E_1, E_2), sin por ello introducir la estructura ternaria de la relación. Esta "anomalía" puede servir para formular el aspecto "fenoménico"-apariencial de una relación binaria, pese a su utilidad sintáctica operatoria, a su realidad psicológica (de hecho es una abstracción, una hipostasis, sin duda) y a su necesidad dialéctica, para no incurrir en *processus ad infinitum.*

§ 3: Relaciones contrasimétricas en filosofía

La relación de parte a todo es, seguramente, una de las relaciones más características de la tradición filosófica de todos los tiempos. De hecho, los problemas vinculados a la relación entre parte y todo o su recíproca se confunden prácticamente con los problemas de la identidad *. Llamemos P a la relación de parte a todo, en cuanto relación binaria y asimétrica. A $P(x, y)$ corresponde como recíproca la relación $T(y, x)$. La relación *parte a todo* es trascendental —afecta a todas las categorías de la realidad. Aquí vamos a considerar por separado dos grandes grupos de categorías, las que tradicionalmente se llaman ontológicas y lógicas, estudiando la presencia de la contrasimetría en muestras significativas de cada uno de dichos grupos.

A) *Las relaciones de parte a todo en un contexto ontológico*

Hay un problema al que muy pocos, me parece, negarán el carácter de fundamental; el problema quizá más tenazmente uniforme en la tradición filosófica, tanto *mundana* como *académica*: es el problema que podemos designar, con el título de una obra célebre, de "el puesto del hombre en el Cosmos". A su vez, este problema equivale a la cuestión de la formulación de la relación entre el *sujeto* y el *objeto,* entre el *hom-*

* La Idea de Ser, como tema de la Metafísica, incorpora la Idea de Totalidad —y su opuesta, la Nada. El tema de la *participación* se mueve dentro de las relaciones de parte a todo. Y lo mismo debe decirse de la Idea de *esencia* o de estructura. Ideas características de la *especialidad* académica que es la Filosofía.

bre y la *Naturaleza.* Doy como evidente que este problema sólo puede haber sido planteado en un cierto nivel del curso histórico, en el curso de la evolución —en cuanto incluye el desarrollo del lenguaje— cuando han cristalizado las grandes abstracciones que llamamos precisamente "hombre" y "naturaleza", y que seguramente hay que desplazar a una fecha muy anterior a la que Foucault ha sugerido en su libro *Les mots et les choses.* Sin embargo, no es un "problema eterno". Estas abstracciones se documentan en el pensamiento prefilosófico —pongamos Hesíodo o Lao-Tse.

Pero no por ser eternos, no por ser históricos —no ya en su planteamiento verbal, cuanto en su constitución interna—, dejan de ser estos problemas verdaderamente profundos e inevitables hasta el presente. Pueden considerarse desde una perspectiva tal en la que aparezcan como problemas biológicos —cibernéticos, si se prefiere—, en cuanto que pueden verse como problemas de "ajuste" entre grandes formaciones o bloques de Ideas —por tanto, de circuitos nerviosos— que se han ido constituyendo a consecuencia de mil condicionamientos, y que no han resultado ser obviamente "encajables" entre sí; antes bien, su entrechocamiento amenaza la posibilidad biológica misma de la conciencia simbólica de los mamíferos placentarios llamados hombres. Desde esta perspectiva, estos problemas se nos revelan como problemas reales, ontológicos, prácticos —por cuanto comprometen la unidad misma de la conciencia social y la "realimentación" entre sus partes. No son problemas "especulativos", ficticios, frutos de un hipotético *ocio* subsiguiente a una unidad biológica ya asegurada. Los problemas filosóficos como el presente, entendidos como problemas de la ontología del "animal histórico", suponen siempre la reducción de las categorías de lo real a su "lugar de cita filosófica", a saber: la conciencia humana, en cuanto conciencia social, más modestamente designada como conciencia lingüística.

Lo que aquí interesa precisar es la forma según la cual se constituye este problema general del "puesto del hombre en el cosmos" como un filosofema, es decir, como un problema típico de la tradición filosófica. La estructura formada por dos relaciones contrasimétricas entre sí puede ayudarnos al efecto y, por lo menos, permitirnos captar la afinidad de muchas formulaciones que, de no ser congregadas por este concepto, permanecerían desconectadas entre sí.

Supongo que lo que constituye como filosofema el problema ontológico —en el sentido dicho— de las relaciones entre

el hombre y el mundo es precisamente la intervención de la relación de parte a todo. Podría decirse que ocurre como si estas grandes abstracciones —el *mundo* y el *hombre*—, resultados culturales que no ajustan fácilmente entre sí, comenzasen a constituirse en fuente de problemática filosófica precisamente cuando los enlaces utilizados para conectarlas fuesen las relaciones de parte a todo.

Según esto, el "problema filosófico por excelencia" consistiría, no ya en comprender de qué manera el hombre es una parte del mundo, o bien, por oposición, de qué manera el mundo es una parte del hombre, sino justamente en comprender el sentido de la simultaneidad de estas dos conexiones opuestas. Aventuro, en consecuencia, la hipótesis de que, en la medida en que esta cuestión filosófica fundamental se mantiene polarizada en alguno de sus componentes —"¿cómo el hombre es parte del mundo?", desde un punto de vista naturalista; o bien: "¿cómo el mundo es parte del hombre?", desde el punto de vista del idealismo material de Berkeley, p. ej.—, el problema no ha recibido todavía su formulación filosófica peculiar, sino que se mantiene en el nivel prefilosófico (mitológico, incluso *mundano*).

El problema que nos ocupa se configura precisamente —como problema de una abstracción característica, la del pensamiento filosófico— en virtud de esta contradicción dialéctica, según la cual, cada opción resulta ser problemática precisamente por la presión de la otra. (En sí misma, no resultaría especialmente difícil verbalizar la evidencia del hombre como parte de la Naturaleza: nada más obvio y sencillo para un "naturalista". Pero nada más obvio y sencillo —Berkeley opinaba que de "sentido común" (recuérdense los *Diálogos de Hilas y Filonus*)— que la "reducción idealista".

Si utilizamos el concepto de "contrasimetría", la estructura de este problema filosófico "por excelencia" puede formularse como el problema de la posibilidad de la *superposición* de las relaciones dadas en una "rotación lógica" elíptica, la superposición entre estas dos relaciones "contrasimétricas" (P=relación de parte a Todo; h=hombre; N=Naturaleza):

$$P(h, N) \rightleftarrows P(N, h)$$

O bien:

$$P(n, H) \rightleftarrows (H, n)$$

Según esto, el nivel de la abstracción filosófica se alcanzaría no ya, p. ej., cuando nos sumergimos en pensamientos que

nos presentan a nosotros, hombres, como partículas de un Todo cósmico (este tipo de pensamientos, por profundos y "verdaderos" que sean, caracterizarían más bien el nivel de la conciencia metafísico-naturalista —Ostwald, Schrödinger...), ni tampoco cuando, al estilo de los brahmanes, alguien se engolfa en evidencias que presentan a las cosas naturales como el sueño de una conciencia infinita. Debo advertir que mi análisis no quisiera prejuzgar acerca del valor de verdad que pudiera corresponder al naturalismo metafísico o al idealismo acosmista, comparativamente, o frente a la *Filosofía.* Lo que pretende es sólo caracterizar, por respecto a este problema, la estructura de la abstracción filosófica. Y la tesis que al respecto mantengo es ésta: que el problema de la relación Hombre-Mundo es un problema filosófico precisamente en el momento en el cual el Hombre es comprendido como una parte de la Naturaleza, y simultáneamente, la Naturaleza es comprendida como una parte del Hombre. De donde se infiere hasta qué punto, tanto el Naturalismo como el Idealismo material, no son ajenos a esta cuestión filosófica, sino precisamente sus componentes, a la vez que distanciados por un nivel de abstracción que juega, respecto de ellos, el papel de un metalenguaje.

Mi tesis es, en realidad, un programa de investigación. La tesis de que el problema fundamental es un conflicto entre las relaciones asimétricas descritas podría incluso mantenerse al margen de la teoría de la contrasimetría. Pero cuando se estudia a su luz, este conflicto aparece como la fase final (Superposición) de un proceso de "rotación lógica". Esto es tanto como el compromiso de reconstruir todo un proceso implícito en el problema filosófico; y esta reconstrucción será utilizada como retícula para reexponer los análisis hermenéuticos de un trozo de la historia del pensamiento *.

El esquema más general de esta reconstrucción podría ser el siguiente (aplicamos el modelo 1 de inserción y transposición):

1.° *Inserción.*—$P(H, N)$ —o bien, $P^{-1}(H, N)$—, como relación asimétrica, es insertada en un contexto triádico. El referencial es muy variable, y el análisis histórico tiene que

* A quien se escandalice ante semejante metodología me permitiría recordarle el uso inevitable que ha de hacer de los conceptos geométricos de simetría axial todo aquel que quiere comprender productos culturales empíricos, tales como ciertos frescos pompeyanos, y que no son simétricos (Weyl, *Symmetry.* Princeton University Press, 1962, pág. 13).

manifestar su diversidad y explicarla. Podría ensayarse como referencial el "Grupo social", al cual se articulase, como una parte, el "Individuo humano". En este caso, la relación del individuo al grupo social podría estimarse como homogénea a la que media entre el grupo social y el cosmos y, además, estimar esta relación como transitiva. (El pensamiento global de los estoicos podría ilustrar esta posibilidad. Véase E. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu,* Vrin, 1952, pág. 6. Cita a Marco Aurelio y a Séneca: "Ideo magno animo nos non unius urbis moenibus clausimus, sed in totius orbis commercium emissimus, patriamque nobis mundum professi sumus, ut liceret latiorem virtute campum dare.") Podemos también tomar como referencial el concepto de "cuerpo"$=\sigma$. En cuanto corpóreo, el hombre es una parte de una Totalidad que le envuelve. La relación $P(H, \sigma, N)$ tomará la forma: $P_1(H, \sigma)/P_2(\sigma, N)$. Las relaciones P_1 y P_2 no tienen por qué ser relaciones de parte a todo. El análisis etnológico e historicofilosófico deberá investigar las diversas interpretaciones que estas relaciones factores han recibido.

2.° *Transposición.*—El cambio de referencial puede ponerse en la sustitución del concepto de *cuerpo* (σ) por el concepto de *conciencia,* en el sentido no ya psicológico, sino transcendental —vgr., como conciencia práctica, o religiosa, o como λογος estoico (λ). Será ahora preciso estudiar las formas según las cuales se opera la sustitución σ por λ y la constitución de las nuevas relaciones $P_2^{=1}(N, \lambda)$ y $P_1^{=1}(\lambda, H)$.

3.° *Reducción.*—El canon de la investigación será ahora la constitución, a partir del producto relativo $P_2^{=1}(N, \lambda)/P_1^{=1}(\lambda, H)$, de la relación $P(N, H)$, o bien, $P\lambda(N, H)$.

4.° *Superposición.*—Esquemas de identificación de las relaciones

$$P\sigma(H, N) \quad \text{y} \quad P\lambda(N, H)$$

en la equivalencia

$$P(H, N)=P(N, H)$$

En la filosofía prekantiana el problema filosófico, tal como queda planteado, aparece con profusión, aun cuando la "rotación" tenga un signo más bien metafísico (dualismo cuerpo-

alma). Pero creo puede asegurarse que es una constante filosófica el considerar al hombre como una parte de la Naturaleza y simultáneamente, en cuanto mente, identificada de algún modo con la divinidad, considerar al hombre identificado con la totalidad que envuelve a la Naturaleza. "En cuanto cuerpo —dice Pascal—, el Espacio me absorbe como a un punto; en cuanto Espíritu, yo lo absorbo a él." Pero este esquema lo encontramos no sólo en la doctrina estoica del λόγος (en Pohlenz, *Die Stoa,* Göttingen, 1964, tomo I, págs. 64 y sgts., 93 y 153, abundante documentación), sino en la famosa paráfrasis de Tomás de Aquino al texto aristotélico (*De Veritate,* q. 2, a. 2), que se construye literalmente sobre los conceptos de Todo y Parte, y que presenta al hombre, parte limitada, en cuanto a sus perfecciones, por el cuerpo, erigiéndose, por el conocimiento, en receptáculo del Universo ("animam esse quodammodo omnia"). Y cuando el empuje naturalista inclina, cada vez más, al "hombre" del lado de la "Parte" —p. ej., la "revolución copernicana" de Copérnico, que si es revolución es precisamente por cuanto comporta la conversión del hombre centro del Mundo en *partícula* insignificante de un Mundo en el que ocupa un lugar cualquiera—, la *reacción* filosófica consistirá en —sin negar la revolución copernicana— establecer la contrasimétrica: a esta luz pueden ser interpretados los grandes sistemas de Bruno, Malebranche y Hegel. Y, por supuesto, el sistema de Kant, su *revolución copernicana* (que B. Russell supo interpretar —aunque con un sentido maligno, que desvirtuó su propia interpretación— como una "contrarrevolución ptolemaica"). La utilización del esquema de la contrasimetría en nuestro asunto sugiere una explicación no "mística" de la propensión de muchas filosofías hacia la perspectiva reduccionista del mundo a una conciencia humana identificada de algún modo con la deidad (San Agustín, Malebranche). Habría que ver aquí no sólo idealismo —que lo hay—, sino también oposición a una evidencia naturalista consolidada, y que ningún filósofo podría ignorar, aun cuando, interpretativamente, se declare fenoménica. Es una situación análoga a las que plantean las aporías de Zenón contra el movimiento. Si hay antinomia es porque —al menos en la Dicotomía, Aquiles y Estadio— se comienza sentando, como *tesis,* el movimiento, la apariencia del movimiento. La polémica en torno a la *realidad* de la duda cartesiana envuelve también una cuestión análoga: quienes exigen que la duda fuese "real" quisieran, en el fondo, hacer de Descartes una suerte de "Licenciado Vidriera", cosa que él mismo explícitamente rechaza *(Medita-*

ción primera). Si la duda cartesiana, *metódica,* tiene una significación dialéctica es precisamente en la medida en que se opone a una *evidencia real,* es decir, porque no es una duda real en el sentido que quisieran sus críticos.

Pero me parece que es en la Filosofía kantiana donde el planteamiento "canónico" del problema "por excelencia" adopta la figura de la contrasimetría, y en esta adopción consiste precisamente el "giro copernicano" de la Filosofía: en establecer, por un lado, la absorción del hombre (en cuanto parte del mundo sensible) en el Mundo de los fenómenos, sometido, por tanto, a la causalidad de las leyes naturales (a la *heteronomía,* como se dice en el tercer capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* documento esencial al respecto), en tanto que, simultáneamente, se vive en la evidencia de la *autonomía,* en cuanto ser inteligible. Toda la filosofía de Fichte está articulada alrededor de esta estructura. En *Destino del Hombre,* el proceso dialéctico de la "rotación lógica" aparece con una pureza excepcional: desde el libro primero, en el que se constata el mundo "que me rodea", hasta el libro tercero, en el cual la Naturaleza deja de ser algo extraño a mí, pues es mi creación, en cuanto me identifico con una voluntad infinita *. En la filosofía hegeliana, las relaciones entre la Naturaleza y el Espíritu (que es espíritu humano) se ajustan también a esta estructura contrasimétrica, en cuya virtud, al mismo tiempo que debe decirse que la Naturaleza, en su desarrollo, prepara el advenimiento del Espíritu, hay que afirmar que no por ello el Espíritu es un *resultado,* sino que más bien es El quien engendra la Naturaleza (un texto importante, para el caso, la *Introducción* a la *Filosofía del Espíritu,* § 5). Y, para terminar nuestro muestreo, la filosofía materialista —en tanto que no recae en el naturalismo metafísico— también se mueve —me atrevo a decir— en el medio de esta contradicción, que queda recogida en la estructura de la contrasimetría— quienes, como Goldmann, sugieren la necesidad de reducir esta contradicción a la condición del conflicto *confinado* en el marco de las relaciones entre un grupo social y la sociedad de la que forma *parte,* no por ello dejan de recaer de nuevo en el Naturalismo. Con el permiso del señor Althus-

* Algunos textos de Fichte podrían acogerse al esquema de las relaciones llamadas habitualmente *antisimétricas,* como lo es la inclusión de clases. Según esto, podría decirse que, puesto que la clase de los hombres está incluida en el Mundo ($H \subset M$) y el Mundo está incluido en la Conciencia ($M \subset H$), es preciso concluir que el Mundo y la Conciencia se identifican ($H = M$).

ser, citemos aquí estos textos célebres de Marx: "La construcción práctica de un *mundo objetivo,* la *manipulación* de la naturaleza inorgánica, es la confirmación del hombre como ser genérico consciente" (I Manuscrito, XXIV). "El principal defecto de todo el pasado materialismo, comprendido el de Feuerbach, es que el objeto, la realidad, el mundo sensible, no son asumidos por él más que bajo la forma de *objeto* o de intuición, pero no en tanto que *actividad humana concreta,* en tanto que práctica, de manera subjetiva, que es lo que explica por qué el *lado activo* fuera desarrollado por el idealismo, en oposición al materialismo, aun cuando sólo abstractamente, porque el idealismo no conoce naturalmente la actividad real, concreta, como tal" (Primera tesis sobre Feuerbach). ¿En qué lugares posteriores de Marx aparecen canceladas estas afirmaciones?

B) *Las relaciones de parte a todo en un contexto lógico*

Las relaciones de parte a todo desempeñaron un papel relevante en la doctrina del concepto de la Lógica tradicional. El *concepto,* desde el punto de vista lógico, se desdoblaba en dos momentos: uno *intensional* (la *comprensión,* o conjunto de notas que lo constituyen) y otro *extensional* (la *extensión,* o conjunto de términos en los cuales —en cada uno— se distribuye). Tanto en la perspectiva intensional, como en la extensional, juega un papel de primer orden la relación de parte a todo. Intensionalmente considerado, el concepto es una *totalidad* de "notas", que son partes intensionales; extensionalmente considerado, el concepto es también un todo (llamado "todo lógico"), cuyas partes son los *inferiores (inferiora).*

Ahora bien: las articulaciones de ambos momentos del concepto con la Idea de parte-Todo no son "paralelas", sino que precisamente están contrapuestas de tal manera que la una es rigurosamente la contrafigura de la otra. Esta contraposición no es accidental, sino que constituye la columna vertebral de la doctrina clásica del concepto. Al disponerse, según cursos opuestos, las relaciones de parte a todo, en la intensión y en la extensión, resulta la célebre ley de la variación inversa de la extensión y la comprensión, y, por medio de ella, la posibilidad de construir dos límites o cotas de la variación: la cota de extensión mínima e intensión máxima (interpretada en la idea de *individuo* en una Lógica con cate-

gorías, y en la Idea de Dios —*concidentia oppositorum,* de Cusa, límite totalizador de los silogismos disyuntivos de toda perfección, de Kant) —y la cota de la extensión máxima y la intensión mínima (coordinable con las Ideas de *Ser* —como "clase universal absoluta"— y de la *Nada*). Pero el Individuo, o Dios, que son una totalidad desde el punto de vista intensional, siguen siendo una parte desde el punto de vista de la extensión (salvo en una metafísica panteísta); a la vez que el *Ser,* o la *Nada,* que son sólo una parte abstracta, desde el punto de vista de la intensión (prescindimos aquí de la polémica de los *analogistas*) resultarían ser totalidades desde el punto de vista de la extensión lógica.

Puede argumentarse, de inmediato, que en estas relaciones ha cambiado el significado de las Ideas de Parte y de Todo —a saber: cuándo estas Ideas se aplican al momento intensional y al extensional—, y supuesto que estas palabras sean equívocas, las "contraposiciones" propuestas han de interpretarse como meramente verbales, ilusorias, desde un punto de vista dialéctico. Yo no quiero entrar aquí en el fondo de la cuestión porque no necesito afirmar, para mis propósitos, que no lo sean. Me basta constatar, *ad hominem,* que la "ley de variación inversa de la extensión y la comprensión" descansa en esta "ilusión" en todo caso. Solamente cuando se concede algún significado común a las Ideas de Todo y Parte, en cuanto aplicadas a la Extensión y a la Comprensión de los conceptos (y decir que esta comunidad de significado es meramente analógica es más bien reproducir nuestro problema que ofrecer una respuesta), cabe hablar de la variación (crecimiento y decrecimiento) inverso de ambas. Pues *crecimiento* y *decrecimiento* son conceptos que se dan en el marco de las relaciones de Todo y Parte; por ello, resulta inteligible el isomorfismo que se observa entre el curso de la variación de la Extensión y Comprensión de los conceptos y el curso de la variación, también inversa en muchos modelos económicos, de las curvas de Oferta y de Demanda, o de cursos de otros pares de conceptos vinculados por conexiones semejantes *.

* Un interesante par de cursos inversos de relaciones de orden (reflexivas, transitivas, antisimétricas), dispuesto sobre un mismo universo, lo encontramos en el simplejo constituido por el conjunto $\mathfrak{P}(U)$ de todos los subconjuntos formados por todos los términos del conjunto de origen U (sea $U=\{a, b, c\}$). $\mathfrak{P}(U)=\{\{\phi\}, \{a\}, \{b\}, \{c\}, \{a, b\}, \{a, c\}, \{b, c\}, \{a, b, c\}\}$. Podemos interpretar $\{a, b, c\}$ como el *todo* de máxima intensión (si a, b, c se entienden como *notas*), cuyas notas, en él congregadas, van desprendiéndose y reagrupándose según todas las combinaciones de diverso orden posibles, hasta llegar

Parece obligado, por tanto, analizar la doctrina tradicional del concepto en términos de contrasimetría —y no carece de sentido arriesgar la hipótesis de que la misma doctrina fuese el resultado de una "rotación lógica". El análisis de la doctrina clásica del concepto por medio del concepto de contrasimetría es, en todo caso, por sí mismo, un proceso crítico, que puede contribuir a precisar los puntos en los cuales la doctrina clásica del concepto es el resultado de un "automatismo" no fundado en las exigencias del "material".

Como relación originaria tomaremos la relación de "parte extensional" que liga a un "inferior" x con el concepto z. De acuerdo con el "esquema dialéctico relacional", escribiremos: $PE(x, z)$.

al último orden, o nivel de notas aisladas, por debajo del cual sólo está ϕ (que corresponde a la idea de *nada*). El orden "inferior" al primer nivel no es, sin embargo, exógeno al simplejo —como podría sugerir la correspondencia con una idea metafísica de *nada*—, sino endógeno a su estructura, en cuanto que expresa las relaciones entre los subconjuntos disyuntos. Por ejemplo, $\{a, b\} \cap \{c\} = \{\phi\}$. La idea de *nada* se aproxima al no-ser platónico. Pero simultáneamente podemos considerar a ϕ como una totalidad extensional", ya que se combina con todas las demás partes, en cuanto módulo de $\cup$, p. ej.: $\{a\} \cup \{\phi\} = a$, y recaba, en este sentido, la extensión máxima. La afinidad entre el concepto de simplejo y el concepto tradicional de *Predicamento* queda así exhibida.

Otro par de "cursos inversos (o reversibles) de relaciones" lo encontramos en los casos de reversibilidad distributiva entre las cabeceras de filas y columnas de una matriz de clasificación $E \times F$ ($E = (A, B, C)$; $F = (a, b, c)$). O bien consideramos las cabeceras de fila "cortadas" por las columnas, o bien cada cabecera de columna cortada por filas. El esquema es el siguiente:

$$a\ (A, B, C) = (a, A), (a, B), (a, C)$$
$$A\ (a, b, c) = (A, a), (A, b), (A, c)$$

Cada cabecera de fila, con respecto a las columnas, o viceversa, se comporta como la nota intensional, respecto a la extensión, etc. (A es una nota intensional; Aa, Ab, Ac es su extensión en la matriz.)

Para el caso particular $E = F$ obtenemos una estructuración reversible también particular. La encontramos realizada en la Doctrina de los cuatro elementos de Empédocles, en tanto que, según ella, cada cuerpo puede considerarse desde dos perspectivas: "aquello con lo cual se mezcla cualquier cosa" (como un *continuum*), o bien "lo que se mezcla con cualquier otra cosa". La *superposición* de estas dos perspectivas opuestas, si efectivamente puede ser atribuida a Empédocles, procede más verosímilmente de la estructura matricial que nos ocupa que de una supuesta anticipación de la distinción onda-corpúsculo, como sugiere Zafiropulos (*Empédocle d'Agrigente*, París, Les Belles Lettres, 1953, págs. 142-148). Si existe una posibilidad de coordinar la doble perspectiva de Empédocles con la distinción corpúsculo-onda, parece que ha de fundarse en un mecanismo más general, que cubre a ambos. Una coordinación directa es de todo punto inverosímil.

La inserción de esta relación binaria asimétrica puede asumir la forma ternaria $P(x, E, z)$, siempre que "hipostasiemos" el concepto mismo de "Extensión lógica" (E) —son posibles otras soluciones, que aquí no es posible discutir por falta de espacio. La relación ternaria propuesta, de acuerdo con el modelo 1, se resuelve en dos relaciones N, M, ligadas por el producto relativo:

$$N(x, E)/M(E, z)$$

Las relaciones N y M son, desde luego, relaciones de identificación. $N(x, E)$ podría interpretarse como una relación de pertenencia ($x \in E$), o bien como significando "uno de los inferiores alternativamente dados en un conjunto distributivo". $M(E, z)$ tendría más bien un sentido de totalización conjuntiva de E en z. La *transposición* de esta estructura así insertada se produce cuando disponemos de un nuevo referencial (I) tal que z observe con él una relación asimilada a N (a saber, de parte alternativa), mientras que I mismo guarde con X una relación de tipo M (conjuntiva): $M'(z, I)/N'(I, x)$. El referencial I es la intensión del concepto. Si *reducimos* esta nueva estructura, construimos la relación binaria $PI(z, x)$, en virtud de la cual significamos que z es una parte intensional de x. La rotación lógica se culmina en la *superposición*, mediante la "identificación"

$$PE(x, z) = PI(z, x)$$

que tiene el sentido de una abstracción de las determinaciones específicas (E, I). Esta abstracción tiene lugar, p. ej., lingüísticamente, mediante la designación por un signo único, que puede, a su vez, significar la simple noción de *parte* "abstractamente" utilizada (x es parte de z, y z es parte de x). Operatoriamente, la identificación se realiza en la equivalencia entre la llamada interpretación intensional y la interpretación extensional del juicio predicativo (S es P). Este juicio puede entenderse precisamente como una fórmula de la relación de parte a todo. "Sócrates es griego" puede entenderse de dos modos equivalentes:

a) Asignando a Sócrates el papel de *todo* (intensional), de suerte que el predicado "griego" venga a desempeñar el papel de una parte, una de las notas o propiedades que tiene Sócrates.

b) Asignando a Sócrates el papel de parte, de suerte que el predicado "griego" desempeña ahora el papel de una tota-

lidad (una clase), uno de cuyos elementos es Sócrates ($S \in G$) *.

Cuando se dice que la lógica de Schroeder, Russell, etc., ha seguido el camino extensionalista, ¿se dice sólo, según esto, que ha optado por una de las componentes de una estructura contrasimétrica más amplia?

§ 4: La rotación lógica en geometría

Un proceso elemental de constitución de una relación contrasimétrica en geometría puede ser seguido estudiando el "curso" de la relación "a la izquierda"$=S(x, z)$ cuando el plano que contiene a la recta (x, z), determinada por estos puntos, experimenta determinadas transformaciones.

La relación $S(x, z)$ es, evidentemente, asimétrica: si x está a la izquierda de z, entonces z no está a la izquierda de x. $S^{-1}(z, x)$ es la recíproca de $S(x, z)$; $S^{-1}(z, x)$ es la relación "a la derecha de". La contrasimétrica de $S(x, z)$ es, sin embargo, $S(z, x)$. Aquí tratamos de analizar en qué condiciones puede afirmarse $S(z, x)$, supuesto $S(x, z)$. Por tanto, aquí no afirmamos tanto que la relación $S(x, z)$ sea idéntica a la relación $S(z, x)$ —afirmación, verdadera o falsa, propia del geómetra—, sino que analizamos las condiciones que se dan en términos de contrasimetría cuando se afirma la identidad **.

* Si atribuimos al concepto el papel de *unidad totalizadora* que le concedió Aristóteles —ἕν παρὰ τὰ πολλά—, podríamos decir que el sujeto de un juicio predicativo (de inherencia), interpretado en intensión, se corresponde con el concepto, considerado en intensión (y siendo P=predicado, una de sus notas); mientras que es el predicado de un juicio tal, considerado en extensión, el que desempeña el oficio de concepto (siendo ahora el sujeto uno de sus elementos). En efecto, es el sujeto en el primer caso y el predicado en el segundo los que desempeñan el papel de totalidades. Esto significa que en cada caso, comparado con el otro, los oficios de "parte" también están *trocados*, y, por tanto, las relaciones contextuales con otras partes (que suponemos originariamente implícita en cada parte), así como el bloqueo (abstracción) de relaciones a otras totalidades. El siguiente cuadro exhibe la rigurosa oposición alternante en el desempeño de los diferentes papeles "holísticos" por parte del Sujeto (S) y del Predicado (P):

Oficio desempeñado	Todo	Parte	Términos contextuales	Términos bloqueados
Intensión	S	P	P	S
Extensión	P	S	S	P

** En *Epistémologie et psychologie de l'Identité* (P.U.F., 1968, páginas 123 sgts.), Piaget y Sinclair sondean la identidad en rotaciones

Es necesario advertir inmediatamente que $S(x, z)$, binaria, es, obviamente, ternaria (en realidad, es infinita), según dijimos. Introducimos, por tanto, el referencial Y (p. ej., un punto en donde está situado el ordenador, la persona que señala derecha e izquierda). El referencial Y es una variable de cualquiera de los puntos del semiplano "Sur" de la recta (x, z). Según el esquema dialéctico-relacional, $S(x, z)$ tiene la estructura $SS'(x, z)$ —"x está a la izquierda desde el sur (S') de z".

Cuando transponemos el referencial Y por otro referencial w —uno de los puntos del semiplano "Norte"—, entonces la relación debe escribirse $S(z, x)$, siempre que se mantenga el esquema de identidad de los puntos x y z. Las operaciones físicas que realizan la transposición de las referenciales y, w pueden ser las siguientes:

— Dibujar en el plano (materialicémoslo en un cristal transparente) la recta (x, z). A continuación, y permaneciendo el cristal fijo, rodearlo hasta alcanzar ver desde su cara Norte la línea dibujada.

— Permaneciendo fijos nosotros, imprimir al cristal un giro de 180°.

De lo que se trata aquí entonces es, sencillamente, de señalar el hecho de que el esquema sintáctico de la permutación $R(x, z)$ y $R(z, x)$ implica en rigor que el plano en el que las definiciones de permutación de la lógica sintáctica se ofrecen no ha sufrido ninguna transformación de esta índole. Pero cuando la transformación experimentada es tal que se mantiene la identidad de los puntos, entonces la permutación sintáctica ya no cumple las condiciones en que se define la simetría. Una de dos: o se niega que los puntos sean los mismos (ignorando el concepto de transformación de 180°), o si se afirma, hay que convenir que hubo permutación de puntos, manteniéndose, sin embargo, la relación asimétrica S dada entre los términos. Esto no ofrece mayores dificultades formales. Simplemente, demuestra que el concepto *sintáctico* de simetría (*Principia Mathematica,* I, pág. 32) abstrae de las posibilidades de este giro de 180° y, por tanto, que esta definición no ofrece un concepto lógico general, sino adaptado a una peculiar geometría (a las condiciones precisas del lógico que "no mueve el papel sobre el cual escribe"). En cuanto introdujésemos estas operaciones, que desbordan el *bloqueo* geomé-

de un cuadrado, pero no consideran la situación aquí analizada, que recibiría seguramente una gran luz en experiencias análogas a las realizadas por los autores citados.

trico de las definiciones lógicas, entonces, inmediatamente, ya no cabría entender la noción sintáctica de simetría por la operación permutación, o al menos en cuanto compatible con esta identificación.

Parece obvio que las condiciones para que podamos hablar de $S(x, z)$ y de $S(z, x)$ —siendo ambas asimétricas— es realizar de algún modo una fusión (identificación de la cara sur y la cara norte del plano). Esto equivale a mantener la relación de izquierda a derecha como relación binaria, cuya base sea la línea (x, z); a mantener el mismo significado de "izquierda" cuando estamos en la cara sur y en la cara norte, y esta *mismidad* se realiza en virtud de una superposición:

$$SN(x, z) = SS'(z, x)$$

de los referenciales.

Consideremos más de cerca esta última condición. Abstraer los referenciales en $S(x, z)$ equivale no tanto a abstraer mi cuerpo cuanto abstraer referencias ajenas a él. Puedo considerar mi cuerpo, sencillamente, como invariante —"identidad del ego corpóreo"— cuando está con los brazos en cruz señalando izquierda-derecha tanto en la cara sur como en la cara norte. La invariación del ego corpóreo se da tanto cuando es el cristal el que ha volteado (permaneciendo mi cuerpo fijo respecto a terceras referencias) como cuando el rodeo de mi cuerpo lo interpreto como el movimiento del universo íntegro, permaneciendo yo fijo y señalando a la izquierda y a la derecha.

Naturalmente, estas condiciones desaparecen —y con ellas la relación de contrasimetría— tan pronto como consideramos no idénticas, sino diversas, la cara norte y la cara sur de la vidriera; por tanto, tan pronto como los puntos (x, z), vistos desde el norte, se nos aparecen como diversos de los (z', x') transparentados a la cara sur. En este caso, la situación es, sencillamente, la siguiente: $S(x, z)$ y $S(z', x')$, entre los cuales ya no hay ninguna relación formal de contrasimetría, ni siquiera una relación lógica cualquiera, sino, simplemente, la relación física, empírica, entre (x, x') y (z, z').

Ante estas dos opciones —considerar como contrasimétricas las relaciones $S(x, z)$ y $S(z, x)$, o considerarlas como relaciones empíricamente engranadas—, no se trata de elegir la verdadera. Son dos *modi res considerandi*. Y en la teoría matemática de los grupos de transformación se utiliza, si no me equivoco, el esquema contrasimétrico.

Consideremos la teoría matemática de los grupos de transformaciones llamados simetrías (automorfismos, isometrías) —p. ej., el grupo de las simetrías del cuadrado o el grupo de las simetrías de la pentalfa o pentagrama. Es cierto que el concepto de simetría puede ser interpretado según diversos esquemas de identidad. Podemos distinguir dos modos de entender las transformaciones:

a) Con transporte de puntos. La transformación será interpretada como un conjunto de puntos, discernibles unos de otros, durante su traslación o movimiento (que no es físico, puesto que no consideramos el tiempo), fuera transportada en el plano o en el espacio para ocupar, reemplazándolo el lugar que otros puntos de la figura ocupaban antes (sustitución). Dada una configuración P —pongamos la pentalfa—, aquellos automorfismos del espacio que mantienen a P invariante en su configuración forman un grupo que describe la simetría de P. Se dice que la pentalfa es transportada "dentro de sí misma" por las cinco rotaciones propias alrededor de un punto fijo O con ángulos de 360°/5, aparte de las cinco reflexiones por las líneas que unen los vértices y el centro de la pentalfa. Se diría que la interpretación de estas transformaciones por medio de la idea del transporte de puntos está dada en un nivel intuitivo o representacional, mientras que la interpretación sin transporte se mantendría en un nivel matemático puro. Pero este segundo supuesto nivel, desde un punto de vista dialéctico, supone siempre el primero, aunque constantemente neutralizado. Cuando en las simetrías del cuadrado un punto vértice es coordinado con su opuesto diagonal, sin suponer un transporte, es porque lo que transportamos es una imagen mental suya en la propia operación de coordinación. Esta imagen mental es un espacio isomorfo al primero, en el que ya hay transporte.

b) Sin transporte de puntos. Se trata ahora, simplemente, de un *mapping,* una coordinación entre puntos del espacio que suponemos todos ellos inmóviles. Aquí estamos, simplemente, estableciendo reglas funcionales o aplicaciones entre puntos previamente dados: Por ejemplo, la regla de las simetrías como caso particular del grupo de las semejanzas ($x'=Kx$; $y'=ky$, para $K=-1$), en cuanto regla para determinación del punto (x', y'), a partir del punto (x, y) del plano. Asimismo, y en cuanto que las rotaciones son definibles funcionalmente ($x'=x \cos \vartheta - y \operatorname{sen} \vartheta$; $y'=x \operatorname{sen} \vartheta + y \cos \vartheta$), establecemos la equivalencia entre simetrías y rotaciones para $z=180°$ (ya que para el coseno y seno de 180° obtenemos: $x'=-x$; $y'=-y$).

En realidad, tanto la interpretación de las transformaciones con transporte, como la interpretación sin transporte, son puramente matemáticas (la geometría de Hilbert parte de las congruencias para con ellas definir los movimientos; el método dinámico procede inversamente: define axiomáticamente los movimientos, y a partir de él, las congruencias: Klein, Pieri. Newton y Helmholtz concebían como partes congruentes del espacio V y V' aquellas que pueden ser ocupadas por el mismo cuerpo rígido en dos de sus posiciones). Pero para los efectos de mi ilustración es suficiente atenernos a las transformaciones con transportes, en cuanto que, sean puramente matemáticas o no, son operaciones perfectamente racionales.

Puede entonces afirmarse que desde el mismo momento en que, en las transformaciones con transporte, introducimos la conexión de grupo entre las rotaciones, en torno al centro (pensamos en la simetría del cuadrado), y las reflexiones, como giros del cuadrado en el espacio alrededor de un eje, estamos ya moviéndonos en el campo de la contrasimetría. Desde el momento en que se consideran como transformaciones iguales la rotación de 180°, que transforma el vértice izquierdo superior a su opuesto diagonal, del cuadrado sobre sí mismo, es porque los puntos vértices del cuadrado, y todos los demás puntos, se consideran idénticos, tanto cuando se ven desde la cara norte, como desde la cara sur. Hemos abstraído las diferencias. Y hemos tomado contacto con el principio de los indiscernibles, aplicados a los enantiomorfos ("indiscernibles por la noción", como dice Kant en sus *Prolegómenos,* § 13), que ha vuelto a cobrar actualidad a propósito del principio de paridad (*Wu*).

En las transformaciones con transporte de congruencias admiten la interpretación de la superposición de los cuerpos. En esta hipótesis, las figuras relacionadas con simetría enantioforma (la mano derecha y la mano izquierda que tanto interesó a Leibniz y a Kant) pueden ser analizadas desde la estructura de la contrasimetría. La superposición de una estructura de n dimensiones a través de un espacio de $n+1$ dimensiones es enteramente paralela a lo que hemos llamado rotación lógica.

§ 5: La rotación lógica en la filosofía del Espíritu. La dialéctica del amo y el esclavo

El famoso capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* (IV, A, págs. 141-150 de la edición F. Meiner; págs. 117-125 en la

traducción española de W. Roces) puede ser analizado desde el punto de vista de una rotación lógica. La originaria relación de dominación que el señor mantiene con respecto al esclavo se transforma —esta transformación dialéctica es susceptible de ser analizada en términos de una rotación lógica— en una relación contrasimétrica, a saber: aquella en la cual, para decirlo con la frase de J. Hyppolite: "El señor llega a ser esclavo del esclavo y el esclavo se convierte en señor del señor" (traducción francesa de la *Fenomenología,* Paris, Aubier, I, página 163, nota 25; Paráfrasis, *Genèse,* etc., I, 168). A reserva de ofrecer en otra ocasión una exposición más puntual del asunto (en polémica con Dubarle, Kosok, etc.), daré aquí un esquema simplificado de esta lectura del texto hegeliano en términos de una rotación lógica.

Como relación originaria tomamos la relación del amo ($=a$) al esclavo (siervo$=s$). Esta relación, en un cierto plano, que llamaríamos fenoménico, se presenta como una relación binaria, concepto que puede hacerse corresponder con el que utiliza Hegel: "relación inmediata" *(unmittelbare Beziehung).* Asimismo, esta relación se presenta como asimétrica. La asimetría de esta relación podemos verla explícitamente reconocida por Hegel unas líneas más abajo, cuando dice que el reconocimiento, en el cual consiste la relación de dominación, es "unilateral" y "desigual" *(Es ist dadurch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden).* Designamos a esta relación de señorío por H *(Herrschaft).* Su recíproca, H^{-1}, es la relación K de servidumbre *(Knechtschaft).*

$$H(a, s); \quad H^{-1}=K(s, a); \quad H^{c}-K$$

Desde la perspectiva de nuestro esquema dialéctico relacional, la relación genérica $H(a, s)$ deberá ser considerada en cuanto específica: $HC(a, s)$.

1.° *Inserción.*—Lo que llamamos inserción corresponde en este pasaje de la *Fenomenología* a la intercalación de un término medio en la relación en virtud de la cual ésta se hace mediata *(mittelbar).* El concepto de "mediación" puede ser formulado cómodamente, en este contexto, por la operación producto relativo. El referencial término medio, o eslabón, aparece en la *Fenomenología* muy explícito: es el "ser dotado de independencia" *(Selbständigkeit),* en tanto que este concepto se aplica a la vez a las cosas del mundo físico, en cuanto ser-ahí de la

propia vida (*vid.* Hyppolite, trad., pág. 162, nota 22). Interpretamos, por tanto, como término medio *c*, la *cosa* —en cuanto entidad biológica, que al nutrirse de las cosas materiales del mundo, es solidaria con ella (Tran-Duc-Thao). Pero la "cosa" (la cosa del *Deseo*) es también la cadena: el siervo está encadenado a la cosa porque prefiere vivir (con las cosas: alimentándose, trabajando) a ser libre, aunque de un modo abstracto y negativo, en la muerte.

La *cosa* entra en relación con el señor de un modo peculiar. Hay una relación inmediata de potencia (*Macht,* que designamos por *M*), tal que $M_1(a, c)$. Esta potencia consiste en que el señor está dispuesto a destruir a la cosa, a la vida, y, por tanto, a sí mismo con ella. Pero también esta relación puede analizarse en términos de una relación mediata: la relación $H(a, s)$ y la relación de transformación *(Bearbeitung=B)* de *s* y *c*. La relación mediata del amo y la cosa es la relación de goce *(Genuss=G).* Transcribimos así, creemos que puntualmente, el análisis hegeliano:

$$G(a, c)=[H(a, s)/B(s, c)] \qquad [1]$$

$$G(a, c)=M_1(a, c) \qquad [2]$$

Además, hay una relación de la cosa al siervo. Esta es una relación de dependencia, de encadenamiento (la cosa es la cadena) que viene a ser la recíproca de una relación M_2 de potencia *(Macht)* tal que $M_2(c, s)$ equivale a $M_2^{-1}(s, c)$ —relación de dependencia— y que no coincide intensionalmente con la relación $B(s, c)$. La mediación de la cosa aproxima la dialéctica del Amo y el Esclavo a las posiciones del materialismo. Porque ya no es posible entender la relación Señor-Siervo como una relación espiritual pura de *dominación* (al estilo de Max Weber, en Sociología, o de Lorenz, en Etología), sino como una relación en la que están por medio los bienes económicos (las *cosas*). Pero, a la vez, como éstos se dan sólo en la armadura de un producto relativo, no será posible la reducción biologista ("darwinista") de esta relación, como pretende Tran-Duc-Thao.

La inserción tiene esta forma:

$$[M_1(a, c)/M_2(c, s)] \qquad [3]$$

El texto de Hegel sugiere que la relación primitiva $H(a, s)$ es una relación de potencia M_3. En efecto, Hegel ha operado

ciertamente en términos del producto relativo [3] y ha creído poder concluir que esta relación es transitiva, es decir, que si subsiste entre (a, c) y entre (c, s), también subsistirá entre (a, s). Hegel formula esta transitividad, por metonimia, con el nombre de silogismo *(Schluss)* —porque el silogismo es una transitividad particular: "al ser el señor la potencia que se halla por encima de este ser (la cosa), y este ser, a su vez, la potencia colocada por encima de otro (el siervo), así, en este silogismo tiene bajo sí a este otro". Escribiremos, según esto,

$$H(a, s)=M_3(a, s)=[M_1(a, c)/M_2(c, s)] \qquad [4]$$

Podríamos desarrollar aquí muchas de las relaciones implícitas. Por ejemplo, sustituyendo el valor [1, 2] de M_1 en [4]:

$$M_3(a, s)=[H(a, s)/B(s, c)]/M_2(c, s) \qquad [5]$$

O, lo que es equivalente:

$$H(a, s)=[H(a, s)/B(s, c)]/M_2(c, s) \qquad [6]$$

De donde obtenemos (ley asociativa):

$$H(a, s)=H(a, s)/[B(s, c)/M_2(c, s)] \qquad [7]$$

La expresión [7] supone que $B(s, c)/M_2(c, s)$ es un módulo, una transformación "idempotente". Y, efectivamente, en este paréntesis está construida a través de la cosa la relación reflexiva de siervo, lo que recoge muy de cerca el concepto de "autoconciencia del siervo", como autoconciencia general de la cosa: $A(s, s)$: "der Knecht bezieht sich als Selbst-bewusstsein überhaupt, auf das Ding auch negativ un hebt es auf".

Asimismo, podríamos analizar las relaciones recíprocas a la relación [4] de inserción:

$$[M_1(a, c)/M_2(c, s)]^{-1}=[M_2^{-1}(s, c)/M_1^{-1}(c, a)]$$

que nos conduce a la relación recíproca de H, a saber: la relación K de servidumbre:

$$[M_1(a, c)/M_2(c, s)]^{-1}=K \qquad [8]$$

Esta fórmula analiza muy bien la sumisión del siervo a la cosa y de la cosa al señor: para la servidumbre el señor es la esencia, la verdad fuera de sí, y de ahí la angustia y el temor.

2.° *Transposición.*—La transposición —si nos atenemos al modelo 1— supone un cambio de referencial. En lugar del referencial C, debemos disponer de otro w tal que

$$[M_2^{=1}(s, w)/M_1^{=1}(w, a)] \qquad [9]$$

Figura 1 (Semisimetrización). Podemos pensar en ésta por la transitividad de M, según [4].

Figura 2. Asimilación. El nuevo referencial w debe ser tal que $M_2^{=1}(s, w)$ sea asimilable a $M_1(a, c)$ y $M_1^{=1}(w, a)$ sea asimilable a $M_2(c, s)$.

Deberíamos ahora estudiar detalladamente cuál de las dos figuras aparece verificada en la *Fenomenología*, es decir, si existe en ella algún concepto técnico que sea sustituible por w en alguna de las figuras del modelo 1 o en ambas.

Parece bastante claro que un concepto capaz de sustituir a w es el concepto del "ser para sí" de la "conciencia trabajadora", en cuanto forma del objeto permanente mediante el trabajo. Según esto, la relación $M_2^{=1}(s, w)$, en cuanto *asimilada* (fig. 2) a la relación $M_1(a, c)$, recogería el concepto hegeliano de la potencia que el siervo logra conseguir sobre el ser independiente en la medida en que éste puede llegar a parecer como reflejo suyo. Esta sería al menos una "órbita objetiva" de la construcción hegeliana, complicada, es cierto, con las ideas sobre la "negatividad de las cosas por la angustia". Hegel dice explícitamente que el siervo, mediante el trabajo, realiza una suerte de dominación, por tanto, una relación del tipo M.

$M^{=1}(w, a)$, en cuanto asimilada a la relación $M_2(c, s)$, recoge efectivamente la idea hegeliana de esta potencia que el nuevo ser trabajado por el siervo respecto del amo, en cuanto negación del temor *(Furcht)* del señor.

3.° *Reducción.*—La reducción construye la relación

$$X(s, a) \qquad [10]$$

a partir de la relación [9].

Esta relación $X(s, a)$ es la relación del siervo al señor en cuanto contradistinta a la relación $H^{-1}(s, a)$. Que la "dialéctica del amo y del esclavo" de Hegel consiste precisamente en construir una tal relación $X(s, a)$ en cuanto distinta a la relación recíproca $K=H^{-1}(s, a)$ me parece absolutamente evidente. Hay, además, una obvia conexión entre el concepto de

abstracción del medio, que venimos utilizando para formular la reducción, y el concepto hegeliano de *superación* (negación-conservación, *Aufhebung*) del medio y de las relaciones-factores en la relación reducida.

4.º *Superposición.*—Según nuestro esquema general, la rotación quedará completada cuando se dé

$$[X(s, a)]=[H(a, s)] \qquad [11]$$

Es entonces cuando la relación $X(s, a)$ puede llamarse, según la definición, contrasimétrica de la que habíamos partido. La relación $X(s, a)$ tiene como recíproca la relación $X^{-1}(a, s)$, que tampoco se confunde con la $H(a, s)$, según lo dicho.

La relación $X(s, a)$ traduce la frase antes citada: "el esclavo se convierte en señor del señor". Y la relación $X^{-1}(a, s)$, la opuesta: "el señor se convierte en esclavo del esclavo".

¿Puede hablarse de una *superposición* de las relaciones H y X en el pensamiento hegeliano? Sin duda, aunque también es verdad que de una manera no "rotunda" (=realizada enteramente en el texto IV, A, de la *Fenomenología*), sino "diferida" a través de las *figuras* subsiguientes, en particular en el *estoicismo.* Porque el estoico es semejante al señor, en tanto se separa de la Naturaleza por el pensamiento y no por miedo a la vida (Valls: *Del Yo al Nosotros,* Barcelona, Estela, 1971, página 138). Sin embargo, en el texto IV, A, de la *Fenomenología* hay fundamentos suficientes, me parece, para hablar de una superposición, en el párrafo final del texto citado, cuando la conciencia servil se ha convertido, mediante la formación *(Bildung)* en una "potencia universal" que, virtualmente, incluye al señor. En la *Filosofía del Espíritu,* § 60, la *superposición* aparece mucho más ceñida, por cuanto se le exige al esclavo, para alcanzar la libertad, el mismo tipo de actitud que la *Fenomenología* exigía al señor para someterlo. Y, por ello, Hegel puede decir que no hay absoluta injusticia con respecto a los que permanecen en servidumbre, pues "merece permanecer esclavo quien no tiene valor de arriesgar la vida por la libertad".

Muchas cuestiones quedan abiertas. La rotación hegeliana de la relación "señor-siervo" ¿es compatible con la *revolución,* es decir, con la cancelación de la relación originaria de servidumbre? La rotación hegeliana ¿no requiere precisamente la permanencia de la relación originaria, por cuanto, desaparecida

ésta, no sería posible hablar de una superposición? (En este contexto cabría recordar la "inversión ritual de papeles" —los señores sirven a sus amos, etc.—, de muchas sociedades: E. R. Leach, "Cronus et Chronos", en *Critique de l'Anthropologie,* París, P. V. F., 1968, pág. 218.) ¿Qué sentido puede serle atribuido a una "superposición diacrónica", compatible con la revolución? El concepto marxista de revolución ¿no es precisamente incompatible con la rotación hegeliana?

No es posible abordar aquí estas cuestiones. Sirva su planteamiento para sugerir hasta qué punto el concepto de contrasimetría parece fértil, no sólo para analizar la complejidad de un pensamiento como el hegeliano, sino también para perfilar esquemas de comparación entre este pensamiento y el pensamiento marxista.

§ 6: Las relaciones económicas de oferta y demanda

Sea una relación asimétrica entre dos individuos, m_1, m_2 —en general, m_i, m_j, tal que $m_i \neq m_j$. (m_1 puede ser el vendedor virtual; m_j, el comprador virtual.) Una oferta asimétrica es económicamente interpretable cuando la relación de Oferta es sobreentendida como *oferta específica* —"oferta de trigo", "oferta de automóviles", entendiendo cada uno de estos conceptos entrecomillados como predicados diádicos. El predicado de Oferta (genérica) no es simétrico. Llamamos O a la oferta genérica, y Ob_i a la oferta específica. Podía dudarse acerca de si la relación Ob_i es asimétrica porque m_i puede ofrecer un bien b a m_j, sin excluir que m_j puede ofrecer el mismo bien b a m_i. Sin embargo, esta situación supondría un deslizamiento del campo económico al psicológico. Psicológicamente, esto, sin duda, es posible; pero esta posibilidad, desde el punto de vista de la economía, equivaldría a una "expresión mal formada", como la expresión aritmética $(2<5) \wedge (5>2)$, que es, sin embargo, una posibilidad tipográfica. La relación de oferta supone un oferente y alguien que no ofrece, a su vez, el mismo bien. Nadie cambia "levitas por levitas", para utilizar el clásico ejemplo del capítulo primero de *El Capital.* Esto no significa, naturalmente, que no puedan de hecho cambiarse, como en los casos de ciertos trueques rituales; pero precisamente estos cambios no serían económicos. Tendríamos aquí un posible criterio operatorio para trazar esa frontera entre los hechos

económicos y los que no lo son, que la antropología económica busca tenazmente y no logra siempre determinar con claridad.

1.° *Inserción.*—La inserción de la oferta específica $Ob(m_i, m_j)$ puede entenderse de diversas maneras: o bien introduciendo como referencial una tercera persona $Ob(m_i, m_x, m_j)$, de suerte que la oferta económica de m_i a m_j sea siempre con la mediación de otras personas m_x, o bien introduciendo como referencial el propio bien ofrecido b. Como no dispongo de espacio para desarrollar los dos caminos, me atendré sólo al segundo.

La inserción equivale a una cierta destrucción del concepto de oferta binaria específica (Ob_i) mediante su transformación en el concepto de oferta genérica (O), y simultáneamente de la relación binaria en una ternaria:

$$O(m_i, b_k, m_j)$$

Si nos atenemos al modelo 1, esta relación ternaria toma la forma de un producto relativo:

$$O(m_i, m_j) = [F(m_i, b_k)/G(b_k, m_j)]$$

La noción de oferta mercantil, en el sentido jurídico, queda de este modo analizada por intermedio de dos relaciones —factores S y G. Caben muchas interpretaciones económicas, incluyendo las "relaciones de producción". Desde luego, si la oferta mercantil la hemos definido como relación entre personas (m_i, m_j), las relaciones F y G no podrán ser interpretadas como de oferta mercantil. No son, pues, relaciones homogéneas con la dada, de suerte que ésta pudiera considerarse como el cuadrado de alguna relación. F podría interpretarse como una relación de propiedad (m_i *posee* b_k); G como una relación de necesidad, en el sentido económico marginalista (b_k es necesario a m_j). Pero también F podría ser una relación de oferta económica no mercantil, a saber: una relación en virtud de la cual m no necesita b_k, que es un *excedente* para él; y G una relación de demanda económica, no mercantil, a saber: una relación interpretable como si el bien b_k es un bien necesario a m_j. Según esto, la relación $O(m_i, m_j)$ se produce cuando hay un bien b_k tal que, siendo excedente de los m_i (p. ej., los productores), tiene, sin embargo, un mercado (m_j). Cuando esto no se diera, habría que decir que no existe la relación de oferta mercantil. Sería el caso, p. ej., de una producción no destinada al mercado.

2.° *Transposición* (según el modelo 1).—Introduciremos un referencial β y construiremos las relaciones:

$$G^{=1}(m_j, \beta)$$
$$F^{=1}(\beta, m_i)$$

Para determinar qué deba ser este referencial β y cuál deba ser su significado económico, ensayaríamos las dos figuras del modelo 1.

Primera figura:

$$G^{=1}(m_j, \beta) \quad \text{homogéneo a} \quad G(b_k, m_j)$$
$$F^{=1}(\beta, m_i) \quad \text{homogéneo a} \quad F(m_i, b_k)$$

Esta figura supone la asimilación de los m_j a los b_x. Supone, por tanto, cosificar a ciertas personas, convertir a ciertas personas en bienes, y asimismo, hacer que otras personas se equiparen al nuevo bien β. Son condiciones obviamente verificadas en una economía esclavista.

Segunda figura:

$$G^{=1}(m_j, \beta) \quad \text{homogénea a} \quad F(m_i, b_x)$$
$$F^{=1}(\beta, m_i) \quad \text{homogénea a} \quad G(b_k, m_j)$$

La segunda figura permite mantener la interpretación de $G^{=1}$ y de $F^{=1}$ como relaciones de oferta económica y de demanda económica, respectivamente. La segunda figura mantiene la dirección de las relaciones de personas a bienes excedentes —propia de F— y de bienes excedentes a persona —propia de G. Además, por construcción, estas personas están cruzadas entre sí.

¿Qué significado económico puede tener un bien β tal que permita la transposición de suerte que se dé el caso de que cuando $[F(m, b_k)/G(b_k, m_j)]$ simultáneamente se tenga, en general, $[F(m_j, \beta)/G(\beta, m_i)]$? Al mismo tiempo que m_i está ofreciendo económicamente b_k a m_j, debe darse el caso de que m_j esté ofreciendo β a m_i, y esto para cualquier bien b_i. Pero hay un bien β que realiza puntualmente esta condición n en una economía mercantil: es el dinero. Con ello obtenemos suplementariamente una definición lógica del dinero.

3.º *Reducción.*

El producto $[F(m_j, \beta)/G(\beta, m_i)]$ nos conduce a la relación $O^{-1}_{\beta}(m_j, m_i)$.

Esta relación es recíproca de la originaria. Como hemos definido la oferta mercantil en general como relación entre los $\{m_j, m_i\}$, concluiremos que la reducción ha de consistir aquí en la determinación del concepto oferta genérica $O(m_i, m_j)$, o bien $O(m_j, m_i)$, en un concepto de oferta específica en el cual el nuevo bien ofrecido sea β: $O\beta(m_j, m_i)$.

Evidentemente, estas condiciones las satisface la interpretación que hemos dado a β como dinero. Cuando m_i ofrece b_k a m_j es porque m_j *ofrece dinero* a m_i —en la economía mercantil. La demanda de un bien envuelve oferta de dinero, y viceversa.

4.º *Superposición.*—La superposición se dará en la equiparación de

$$[Ob_k(m_i, m_j) = O\beta(m_j, m_i)]$$

Es el momento en que la oferta de un bien $O(m_i, m_j)$ se hace equivalente a la contraoferta de dinero de $O(m_j, m_i)$, cuando podemos hablar —según la definición— de contrasimetría. En la medida en que esta equiparación se produce en la economía capitalista, en la cual los bienes βk son mercancías en el sentido marxista, podremos redefinir el sistema capitalista como un sistema en el que se ha construido una entidad β "imaginaria", una nueva dimensión (evocamos con esto el "fetichismo de la mercancía"), en virtud de la cual tiene lugar incesantemente una rotación lógica de las relaciones de oferta mercantil, que permite transformar la relación asimétrica de la oferta de un bien de m_1 a m_2 en otra oferta de un bien equivalente, mediante un cambio de referencial de m_2 a m_1.

La equivalencia buscada tiene que ver con el concepto de *precio* del bien en cuanto mercancía, y, en su virtud, el bien se identifica, en la relación mercantil, con una cierta cantidad de dinero (aquí el dinero es, sobre todo, el medio de cambio, pero también tiene que ser reserva de valor).

En la medida en que, por otro lado, suponemos a la oferta y demanda mercantiles como relaciones simétricas alternativas, obtenemos de nuestras definiciones la correlación entre la oferta de un bien $k(m_i, m_j)$ y la demanda de dinero $\beta(m_i, m_j)$.

Así como también la correlación entre la demanda de un bien $K(m_j, m_i)$ y la oferta de dinero $\beta(m_j, m_i)$. Estas correlaciones se ajustan con el uso ordinario de los economistas. Si consideramos una economía en la que se cumpla la ley de Le Say, la *superposición* analizada cuantitativamente se transforma obviamente en la ecuación:

$$\sum_{i=1}^{n-1} P_i D_i - \sum_{i=1}^{n-1} P^i O_i \equiv \sum_{i=1}^{n-1} X_i \equiv -X_{n-1} \equiv X_n$$

(P_i=precio; $(n-1)$ igual a todos los bienes menos uno, el dinero; X_{n-1}, exceso de bienes; X_n, exceso de dinero; D=demanda; O=oferta) *.

* M. Blaug: *La Teoría económica actual*, trad. M. Estartus, Ed. Luis Miracle, 1968; cap. 5, 1, pág. 204.

APENDICE II *

EL CONCEPTO DE "IMPLANTACION DE LA CONCIENCIA FILOSOFICA". IMPLANTACION GNOSTICA E IMPLANTACION POLITICA

INTRODUCCIÓN

El lector encontrará, en la exposición subsiguiente de los conceptos de "implantación gnóstica" e "implantación política" de la Filosofía, el reflejo de experiencias completamente familiares y conocidas, en cuanto a las *referencias* de estos conceptos. Por ello, quiero aquí llamar la atención sobre su *sentido.* La situación es como cuando analizamos la distinción entre "redondel" y "huevo". Sabemos de antemano el alcance denotativo de la distinción, pero necesitamos remontarnos a la teoría de las cónicas para redefinir estas figuras.

En nuestro caso, el concepto de implantación gnóstica de la conciencia puede ser, en alguna ocasión, referido —como la circunferencia al redondel—, p. ej., al *homo theoreticus* de Spranger (no siempre: Plotino o Wittgenstein): un tipo psicológico que designa a quienes viven en la pura especulación y cuyos intereses están polarizados en el conocimiento puro ("Muy bonito —decía un matemático tras la audición de una sinfonía de Beethoven—, pero ¿qué es lo que se ha conseguido demostrar?" Spranger, *Formas de vida,* Segunda Parte, 1, II).

* El texto de este Apéndice, ligeramente modificado, ha aparecido en el colectivo *Homenaje a Aranguren,* Madrid, Revista de Occidente, 1972, págs. 36-71.

La diferencia estriba en que el concepto de "implantación gnóstica", lejos de considerar al *homo theoreticus* como un tipo dado "gratuitamente" dentro de una tipología —como los pícnicos o los leptosomáticos en la clasificación de Kretschmer—, lo incorpora a un proceso histórico-social-cibernético, un "cierre" de las operaciones intelectuales, y, a la vez, lo piensa como *opuesto* internamente a las formas de conciencia políticamente implantadas, como una negación.

Entre los efectos observables de la construcción propuesta en estas páginas, pueden citarse las disociaciones entre términos asociados en ciertos contextos (vgr., Idealismo-Filosofía especulativa) y las asociaciones entre términos, que, también en ciertos contextos, aparecen disociados (vgr., Plotino y Wittgenstein). Asimismo, los efectos del método constructivo aparecerán en abundancia cuando componemos nuestra distinción con otras distinciones consabidas (especulativo/práctico; idealismo/materialismo, etc.) y determinamos los arabescos formados por sus interferencias.

I.—Construcción del concepto "implantación de la Filosofía"

1. La expresión "implantación de la Filosofía" —construida por la aplicación de un concepto natural, botánico ("implantación"), a una estructura cultural, histórica ("Filosofía")— sugiere obviamente la idea de la dependencia de la Filosofía por respecto a otras estructuras (históricas o biológicas) que desempeñan el papel de *suelo* en el cual la Filosofía arraiga. En este sentido, hablaríamos de "implantación burguesa de la Filosofía clásica alemana", o bien de "implantación esclavista (helénica) de la Filosofía aristotélica"; o incluso de "implantación de la Filosofía escolástica —p. ej., el tomismo— en la fe cristiana", como suelo que no sólo sostiene, sino del cual se nutre, la Filosofía medieval *(fides quaerens intellectum).*

2. Pero aquí queremos determinar estos sentidos vagos y casi metafóricos de la expresión "implantación de la Filosofía" —¿qué significan, en efecto, las relaciones "apoyar", "nutrir", "arraigar", aplicadas a la Filosofía?—, de suerte que esta expresión aluda a un *concepto* más preciso, un concepto determinado, al menos, en el ámbito de una *symploké* de sentidos.

El presupuesto del que partimos podría ser denominado "el presupuesto de la sustantividad cultural de la Filosofía". Esta

"sustantividad cultural" puede ser declarada en los siguientes términos: que la Filosofía designa un tipo de "composición verbal" —composición verbal, en parte, con lenguajes naturales, y en parte, con lenguajes artificiales— tal que es *identificable* a través de diversas formaciones sociales (Grecia clásica, Alemania, Inglaterra, Francia) y de diversas clases sociales (Platón, Epicteto). Para nuestros efectos, la sustantividad cultural de la Filosofía no significa, ni más ni menos, que lo que pueda significar la sustantividad de la Geometría o del ajedrez —los *reyes* toman unas veces la forma de faraones, otras veces la de sultanes, o se estilizan hasta el punto de no recordar ninguna figura de la escenografía monárquica. "Sustantividad de la Filosofía" quiere decir, p. ej., en concreto, que es inadmisible interpretar en un sentido reductivista integral la tesis (procedente de Heine) según la cual la filosofía alemana sería el reflejo de los intereses políticos de una burguesía que sólo pudo remedar en el *pensamiento* el curso que otra burguesía coetánea, la francesa revolucionaria, pudo victoriosamente desarrollar. Sin perjuicio de que reconozcamos plenamente las conexiones demostradas del idealismo alemán con la burguesía alemana "posterior a la paz de Westfalia" (implantación burguesa de la Filosofía alemana), la tesis de la sustantividad de la Filosofía equivale a asociar a la filosofía clásica alemana con otros sistemas de conexiones: el idealismo alemán aparecerá ahora vinculado incluso a formaciones anteriores a la propia constitución de la burguesía alemana (así, cuando establecemos la vinculación de la dialéctica hegeliana con la dialéctica de Proclo, o de Plotino, o de Platón). La filosofía alemana será *reflejo* de una burguesía europea determinada, sin duda, pero también es reflejo de una tradición aristocrática (Platón), o incluso democrática (Zenón).

3. Para proceder a la construcción del concepto de "implantación de la Filosofía", vamos a introducir criterios de separación de sentidos envueltos en esta expresión, a fin de determinar un sentido preciso, dentro de la *symploké* considerada, que pueda ser estimado como un *concepto*. Nos serán suficientes dos criterios.

El primer criterio es el de la "*interioridad* o *exterioridad*" del sentido de una implantación. ("Interioridad" y "exterioridad" son conceptos relativos a nuestro punto de referencia: la sustantividad de la Filosofía.) Implantación de la Filosofía es, sin duda, un concepto metalingüístico por respecto a un cierto nivel del lenguaje filosófico, un concepto de "segundo

grado", una reflexión que algunos llamarán "perifilosófica" (Ferrater Mora). Ahora bien: es relevante, en estas condiciones, que los sentidos atribuidos a la expresión "implantación de la Filosofía" pertenezcan al lenguaje filosófico (sean "internos" a la Filosofía, o, al menos, puedan ser reivindicados como tales), o bien, que se presenten como "exteriores" a la Filosofía, como sustantividad cultural: tal ocurre cuando se pretende analizar la Filosofía "desde fuera" —a saber: desde la psicología, la lingüística, la sociología o la mitología. Si llamamos *trascendentales* a los sentidos que pertenecen al círculo del lenguaje filosófico, y *categoriales* a los sentidos que, p. ej., son utilizados por las diversas ciencias particulares (la psicología, la sociología, etc.), podríamos decir que ve "desde fuera" la Filosofía todo aquel que utiliza conceptos categoriales al precisar la idea de implantación de la Filosofía; y ve "desde dentro" la implantación de la Filosofía quien —sin negar los sentidos categoriales, e incluso presuponiéndolos— entiende estos sentidos en términos críticos, trascendentales. Quien contempla exteriormente, categorialmente, a una filosofía, propende muchas veces a *reducir* la sustancia filosófica a la categoría de referencia: el sociólogo del conocimiento verá en un sistema filosófico dado la simple secreción mental de las aspiraciones de una clase en ascenso; el psicólogo propenderá a ver en las ideas filosóficas una sublimación de la energía psíquica de los arquetipos colectivos; el mitólogo se inclinará a reducir cada sistema filosófico a un simple transformado de algún mito previamente establecido *ad hoc,* al modo de Augusto Comte. Pero contemplar "desde fuera" la filosofía, aunque puede ser una garantía de objetividad, puede también incluir la superficialidad. Considerar la Filosofía, por el contrario, "filosóficamente" no incluye ninguna petición de principio, en el sentido lógico, aunque incluya este género de petición de principio que llamamos "dialelo antropológico".

Pero es esencial tener en cuenta que, así como siempre es determinable un conjunto de filosofemas dado desde alguna categoría (sociológica, psicológica, mitológica), así también siempre podemos encontrar en el "aparato" mismo del sociólogo, psicólogo o mitólogo la presencia de alguna Idea trascendental (lógica, ontológica, epistemológica) filosófica.

El segundo criterio que introducimos toma como referencia un rasgo esencial, incluido en el supuesto de la sustantividad de la Filosofía, el ser la Filosofía una forma de conciencia —una "figura" de la conciencia— al lado de la conciencia religiosa, técnica, matemática, poética, política, etc. Según esto,

la expresión "implantación de la Filosofía" puede ser entendida de dos modos: o bien se piensa en la conexión de la Filosofía, como forma de conciencia, con otras formas de conciencia (plano *diamérico*), o bien se piensa en otro tipo de realidades (biológicas, metafísicas, etc.), no clasificables como "figuras de conciencia" (plano *metamérico*), como *suelo* en el cual está implantada la Filosofía. La significación de esta discriminación entre los sentidos diaméricos y los metaméricos incluidos en la expresión "implantación de la Filosofía" es obvia, si se tienen presentes las pretensiones de autonomía que aparecen acopladas muchas veces a la conciencia filosófica, en cuanto conciencia absoluta o saber radical. Hasta qué punto es compatible la autoconcepción de la Filosofía como "saber radical" con la tesis de una implantación de la conciencia filosófica en la "conciencia sobrenatural", ilustrada por la revelación *(intellectus quaerens fidem)*, o bien con la tesis de la conciencia filosófica, en tanto que implantada esencialmente en la conciencia de clase (Lukács, Goldmann), es cuestión en torno a la cual gira este trabajo. Tanto la inmplantación de la Filosofía en la conciencia religiosa, como la implantación de la Filosofía en la conciencia de clase, son variantes de los que llamamos "sentidos diaméricos" de la implantación. En cambio, la implantación de la Filosofía, entendida en un plano metamérico, tiene otro alcance (aunque, muchas veces, conceptos metaméricos deben ser interpretados como formas confusas de conceptos diaméricos): así, cuando se dice que la conciencia filosófica está implantada en la "Vida", entendida, no como forma de conciencia, sino como categoría semibiológica (M_1), obtenemos el sentido mundano y trivial de la frase "primum vivere, deinde philosophare". Los sentidos del término "implantación" son muy distintos en cada caso.

Las clases obtenidas según el primer criterio y el segundo pueden combinarse entre sí. Si por "implantación de la Filosofía" designamos la dependencia que la conciencia filosófica debe observar por respecto a los procesos eléctricos del sistema nervioso (implantación "fisiológica" de la Filosofía), estamos ante un sentido de implantación metamérica (los procesos eléctricos del S.N. no son conscientes), y, además, exterior a la conciencia filosófica (se trata de un concepto categorial, filosófico), aunque este concepto es, sin duda, verdadero. Si la implantación de la Filosofía la entendemos en el sentido de la "verdadera crítica de la razón" de Schopenhauer —la conciencia filosófica es expresión de la Voluntad infinita—, entonces estamos ante una teoría de la implantación de la Filo-

sofía elaborada en un plano interno, filosófico (el concepto de "Voluntad infinita") y metamérico (la Voluntad es, precisamente, inconsciente). Consideraciones análogas habría que decir a propósito de las teorías psicoanalíticas (Lacan).

La siguiente tabla exhibe cuatro tipos de sentidos que la expresión "implantación de la Filosofía" puede tener cuando se analiza por medio de los dos criterios utilizados.

Criterio I / Criterio II	Plano diamérico	Plano metamérico
Sentidos externos	Acepción 1: "implantación en sentido fuerte"	Acepción 2
Sentidos internos	Acepción 3	Acepción 4

4. Procedemos ahora a la definición de "implantación de la Filosofía" tal como es utilizada en este ensayo. No se trata de negar la legitimidad de cualquiera de las acepciones tabuladas. Se trata, simplemente, de definir, en el contexto de estas acepciones, el concepto que va a ser utilizado como sentido fuerte de la noción de "implantación de la Filosofía": la acepción 1 de nuestra tabla. Según esto, entendemos principalmente por implantación de la conciencia filosófica un concepto filosófico (interno a la filosofía) que establece la vinculación de la conciencia filosófica con alguna forma de conciencia (M_2) (implantación diamérica). El concepto de implantación de la Filosofía, como concepto interno, recoge así, ante todo, la característica crítica de que a la conciencia filosófica le corresponde un trámite de autoconcepción.

5. De este mismo concepto de implantación resulta inmediatamente la división en dos tipos de implantación de la conciencia filosófica, según que la conciencia (M_2) en la cual la Filosofía se postule implantada sea entendida, en sí misma, como una conciencia filosófica, o puramente intelectual (lo que equivale, en el límite, a la implantación de la conciencia filosófica en sí misma), o bien sea entendida como una conciencia que, por sí misma, no es filosófica (sino, p. ej., religiosa). La primera forma de implantación es la que llamaremos "implantación gnóstica"; la segunda será aquí llamada "implantación política" (más adelante se justificarán estas denominaciones). Debe advertirse que esta división es dialéctica. Con esto quiero decir que no se trata de dividir un género porfiriano (la conciencia implantada) en dos especies (gnóstica y política), de suerte que entre ambas no exista orden. Antes bien, la noción de implantación es, lógicamente (en cuanto

noción de una relación), originariamente no reflexiva —implantación política—, y sólo posteriormente, como rectificación o negación dialéctica de la no-reflexividad, podemos llegar a la reflexivización, a la "autoimplantación" de la Filosofía, o implantación gnóstica. En cualquier caso, la construcción de un concepto gnóstico de la implantación es un proceso, por así decir, automático, dadas ciertas circunstancias, que obedece a mecanismos (la reflexivización) que no obran exclusivamente en la conciencia filosófica: son mecanismos "cibernéticos", en virtud de los cuales, cuando se ha llegado a un cierto grado de desarrollo cerebral (social, lingüístico), los procesos intelectuales se "cierran" sobre sí mismos. Ahora bien, mientras que en el campo de la mitología, las matemáticas, o la física, el cierre "gnóstico" es siempre posible como un proceso externo, acoplado a la matemática o a la física —es "metamatemático" o "metafísico"—, el cierre "gnóstico" en el campo de la conciencia filosófica es siempre un proceso interno a la conciencia filosófica, en tanto que ella incluye el trámite de la autoconcepción. Por tanto, el gnosticismo filosófico, aunque sea un error, es el error filosófico mismo; por tanto, referencia inexcusable para el propio concepto de implantación.

"Distinción dialéctica" significa, en suma, que la oposición entre implantación gnóstica e implantación política no puede ser pensada, sin más, como una distinción entre dos términos cualesquiera, sino más bien entre un término y su negación ("negación" significa aquí "negación de la verdad semántica"). Las verdades de las ciencias humanas tienen lugar en alguno de estos dos planos: el fenomenológico y el ontológico. En el plano fenomenológico, es verdadera la tesis de que la causa del nacimiento de Cristo fue el decreto libremente emanado de la voluntad divina, en orden a la unión hipostática de la Segunda Persona. En el plano de una ontología materialista, aquella proposición es falsa. Es verdadero que la causa del nacimiento de Cristo fue de orden biológico. En nuestro caso, el concepto de implantación podría también aplicarse, al parecer, en el plano fenomenológico —es decir, al nivel de las autoconcepciones de la Filosofía—, o bien en un plano ontológico. Fenomenológicamente, la conciencia filosófica de San Agustín está implantada en Dios, en cuanto se constituye por la iluminación divina. Ontológicamente —para una ontología materialista, atea—, la conciencia filosófica de San Agustín no puede estar implantada en una deidad envolvente, sino en el medio social de la cultura mágica, si utilizamos el viejo concepto de Spengler.

Es interesante constatar que esta distinción carece de sentido aplicada a los conceptos que nos ocupan, tomados en toda su generalidad. En efecto, quien argumente desde el supuesto de la implantación política de toda filosofía, sólo podrá aceptar el concepto de implantación gnóstica como concepto configurado en el plano fenomenológico, salvo que la implantación gnóstica se considere históricamente como implantación de la Filosofía en una gnosis sacerdotal (como concepto sociológico); mientras que, por el contrario, deberá concebir su propia tesis como establecida en un plano ontológico. Por tanto —se dirá—, desde la perspectiva política, no cabe hablar de dos tipos de implantación de la conciencia filosófica, en cuanto tipología establecida en un plano homogéneo. Sólo hay un tipo de implantación, a saber: la política; la tesis de la implantación gnóstica es "imaginaria", puramente fenomenológica. Por tanto, podría decirse que sólo la implantación es la que hace posible que la implantación política tome conciencia de sí misma. Multitud de Ideas filosóficas, asociadas con la conciencia gnóstica, y que pueden después transferirse a la conciencia política, tienen también esta génesis dialéctica.

Pero desde la perspectiva gnóstica, es la teoría de la implantación política la que aparece como "imaginaria". Para la conciencia gnóstica, no cabe pensar en una estructura social exterior a la propia conciencia, sino que, en el límite, el *sum* de la conciencia se identificará con el propio *cogitare* (Descartes, Hegel). Por tanto, lo que desde la perspectiva política aparece como un puro fenómeno o *cogitatio,* desde la interioridad del *cogitare* aparece como la genuina realidad, la máxima categoría ontológica, la "Idea" de Hegel (*Enciclopedia,* § 213). La tesis de la implantación política aparecerá ahora como un error, como una apariencia, aunque esta apariencia tenga la realidad ontológica del fenómeno —la realidad, p. ej., del Estado prusiano.

Según esto, en ninguna hipótesis cabe hablar de dos formas de entender la implantación de la Filosofía, sino solamente de una forma de implantación *real,* porque la opuesta es "imaginaria", "aparente". La única manera de tratar nuestro concepto es, por tanto, la dialéctica, a saber: hay dos formas, P y Q, de entender la implantación de la Filosofía, pero estas formas tienen entre sí una relación dialéctica: la forma P, en cuanto se opone a la Q, y la Q en cuanto se opone a la P. No se trata de la estructura $(P \vee Q)$, sino, más bien, $(P \wedge -Q) \vee \vee (Q \wedge -P)$. *Por tanto, la teoría de las formas de implantación de la Filosofía no puede ser neutral, sino que es esencialmente*

crítica. Y, si entendemos la negación como reducción de una tesis dada al plano fenomenológico, esto equivale a la imposibilidad de aplicar los dos planos a cada uno de los conceptos de implantación, como quería demostrarse.

6. La distinción entre los dos conceptos de implantación de la Filosofía —gnóstica y política—, si verdaderamente es tan interna como sugiere el modo según el cual ha sido construida, debe estar verificada en las más diversas situaciones y, desde luego, debe ya haber sido conocida. Por eso, tras analizar los conceptos de implantación gnóstica (párrafo II) y de implantación política (párrafo III) de la Filosofía, será preciso reexponer algunas distinciones clásicas en términos de nuestra distinción: tal será el objeto del párrafo IV.

II.—Análisis del concepto de implantación gnóstica de la filosofía

1. "Gnosticismo" es, ante todo, como es bien sabido, el nombre de un conjunto de sectas cristalizadas en el siglo II —Basílides, Valentín, Carpócrates— y vinculadas más o menos directamente con el cristianismo, en las que, ante todo, nos sorprende hoy su aspecto de "delirio racionalizado". Pero la palabra "gnosticismo" se utiliza también para designar conceptos de índole mucho más general que los que puedan vincularse a ciertos acontecimientos históricos del siglo II. Scheler *(De lo eterno en el hombre)* acuñó un concepto de gnosticismo ampliamente difundido, a saber: gnosticismo es todo intento de reducción de la conciencia religiosa a la conciencia filosófica, es decir, la vivencia de la religión como si fuese una filosofía. El gnosticismo *histórico* sería un caso particular de este concepto general ("trascendental") de gnosticismo; pero también serían gnósticos quienes interpretan la religión como "metafísica del pueblo" (averroísmo, Schopenhauer, etc.). Ahora bien, el concepto scheleriano de gnosticismo, por útil que pueda ser en el tratamiento de ciertas situaciones, es sumamente peligroso desde nuestro punto de vista. En efecto, opera con una idea muy laxa de Filosofía —precisamente una idea que permite considerar a Valentín como un filósofo, en tanto "reduce dogmas religiosos a filosofemas". Pero ¿cómo llamar filosofía al delirio racionalizado de Valentín? Desde nuestro punto de vista, el gnosticismo de Valentín, o el de Carpócrates, no puede en modo alguno hacerse consistir en una filo-

sofía, aunque sí quizá en otra cosa, a saber: la "hipóstasis de la conciencia pensante", en tanto que esta hipóstasis se lleva a efecto mediante una serie de construcciones mitológicas (no filosóficas) que constituyen hasta cierto punto una "teoría" de la propia conciencia, un esquema de la significación de la conciencia en el conjunto de la vida humana. Este esquema tendría el sentido siguiente: la conciencia, como saber especial (γνῶσις), es el principio de la salvación. El gnosticismo consiste esencialmente en la defensa de una tesis dualista: una conciencia pura, y una materia capaz de aprisionar, manchar y eclipsar a la conciencia. La redención, en términos religiosos, la salvación, se produce por virtud del conocimiento. Por lo demás, ésta es, en esencia, la definición que E. Lohmeyer da del gnosticismo, y que es ampliamente aceptada entre los historiadores de la teología: "toda religión de redención, cuya doctrina haga depender la redención del conocimiento".

En resolución, no haremos consistir el gnosticismo tanto en un cuerpo dado de doctrina sobre el mundo o sobre el hombre —los dogmas sobre el pleroma, los eones, etc.— cuanto en el conjunto de tesis sobre la naturaleza absoluta soteriológica del conocimiento. Esto no implica que podamos desinteresarnos por los dogmas gnósticos; simplemente, que en cuanto *gnósticos,* será preciso ver esos dogmas desde la perspectiva de la tesis gnóstica fundamental, que, en todo caso, es también una tesis explícitamente enseñada por los gnósticos del siglo II (ver Leisegang: *Die Gnosis,* quien se vale de un fragmento de Hipólito [*Elenchos,* V, 6, 6] para definirla: "el conocimiento del hombre es el conocimiento de la perfección; el conocimiento de Dios es la consumación [*op. cit.,* c. I, ab cap.]).

2. Ahora bien: la definición del gnosticismo propuesta se mantiene, evidentemente, en el plano fenomenológico, en el plano de las pretensiones (tesis) de los propios representantes del gnosticismo. Gnosticismo, en este plano fenomenológico, es una doctrina positiva, es la doctrina misma de la positividad del conocimiento, de su sustancialidad, la doctrina que, en términos filosóficos, expuso Descartes en su teoría del "cogito". Pero, desde el punto de vista de una ontología materialista (en el sentido del materialismo histórico), el gnosticismo es una negación: es la desconexión o abstracción misma de la conciencia de las condiciones biológicas y sociales en las cuales únicamente puede desenvolverse: es el proceso mismo de "reflexivización sustancialista" de la conciencia, entendida origi-

nariamente como una conciencia social. Suponemos, en efecto, que lo que llamamos "conciencia" —conciencia humana; por tanto, "humanidad", como esfera enfrentada, según conceptos rigurosos, a la "naturaleza"— es el resultado de un conjunto de relaciones de *comunicación* (lenguaje), cuando estas relaciones resultan ser simétricas, transitivas y reflexivas. La simetrización, transitivización y reflexión de estas relaciones son procesos esencialmente cibernéticos que tienen lugar únicamente en el curso de las relaciones sociales, en tanto tienden a una cierta estabilidad, sin perjuicio de que los mecanismos de *runaway* adquieran una significación de primer orden (Wiener, *Cybernetics,* 2.ª ed., p. 157; Stanley Jones, *La cybernétique des êtres vivants,* París, 1962). Corresponde a Marx el mérito de haber formulado —aunque sea de un modo muy general y poco analítico— las tesis esenciales de esta teoría de la conciencia, que está en la base del materialismo histórico. En *La Ideología alemana* aparece ya con toda precisión expresada esta teoría de la conciencia, que contrasta precisamente con la teoría gnóstica de la conciencia de Hegel: "desde este instante" (división del trabajo social en manual e intelectual) "puede ya la conciencia imaginarse que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente".

Lo anterior equivale prácticamente a decir, p. ej., que el proceso de reflexivización sustancialista de la conciencia va ligado a la constitución de algo así como una casta sacerdotal, proceso que existe, sin duda, con anterioridad a la constitución de la filosofía académica. "Los matemáticos se constituyeron en Egipto porque en este país se concedía a la casta de los sacerdotes un gran tiempo de ocio" (Aristóteles, *Met.,* 981 *b*). La misma configuración psicológica de la conciencia gnóstica, tal como aparece descrita en la descripción del "homo theoreticus" por Spranger, sólo puede ser pensada, desde la perspectiva materialista, en un contexto social muy preciso. Caben, sin duda, otros métodos para abordar esta disociación: se ha llegado a hablar de una disociación entre el hipotálamo y la corteza (Law Whyte: *The next development in Man*). Psicológicamente, el límite del gnosticismo se alcanza, p. ej., en el punto en el cual el escolástico, tras escuchar la argumentación de Zenón de Elea contra el movimiento, y persuadido de su evidencia, permanece inmóvil para que sus ademanes no empañen su convicción.

3. Desde una axiomática materialista, el gnosticismo es esencialmente un proceso social que conduce a la sustantifi-

cación de las funciones mentales, y a su disociación del resto de las funciones sociales (de la *materia*), de suerte que, generalmente, esta disociación es vivida como una salvación religiosa o biológica, como una soteriología o una terapéutica que, paradójicamente, suele prolongarse en el proceso de anulación de la propia conciencia. Esta hipóstasis de las operaciones cognoscitivas cobra distintos valores, de acuerdo con los valores que toman los conocimientos según los cuales se edifica. No todos los conocimientos, ciertamente, generan su hipóstasis gnóstica, pero, desde luego, no sólo el conocimiento filosófico. Los pitagóricos elaboraron una gnosis fundada, acaso, sobre el conocimiento matemático —puede ser que la primera gnosis no mitológica, pero capaz de entrar en conflicto con formaciones gnósticas prepitagóricas. La "teología de los primeros filósofos griegos", si seguimos el esquema de Jaeger, sería, más que la destrucción de los *mitos,* según el esquema de Nestle, su purificación. Esto es tanto como decir que la teología filosófica está en la línea del pensamiento mítico. Desde la perspectiva que nos interesa, el gnosticismo de los filósofos griegos podría ser considerado como una reexposición del gnosticismo mitológico sobre bases filosóficas. Precisamente por ello, la gnosis por antonomasia, la de Basílides o Valentín, no es tanto una filosofía, como pensaba Scheler, cuanto el eclipse de la "sobriedad" de la gnosis aristotélica, que es una verdadera filosofía, aunque no sea una filosofía verdadera, porque no deja de ser gnóstica. Las probabilidades de que una conciencia filosófica se oriente hacia el cierre gnóstico son muy grandes, dado que la naturaleza trascendental de la conciencia filosófica no puede sustraerse al trámite de la autoconcepción. Pero este cierre deberá ser ejecutado por medio de filosofemas, si es que efectivamente hablamos de implantación gnóstica de la filosofía. Habrá una mitología gnóstica, como habrá una filosofía gnóstica; habrá formas intermedias —y el gnosticismo es precisamente uno de los canales por donde la mitología puede transformarse en filosofía. El noveno logos de la II Ennéada de Plotino está consagrado a la crítica de los gnósticos. Pero en esta crítica, Plotino acusa una implantación gnóstica mucho más pura que la de los gnósticos a quien ataca, a fin de cuentas más vinculados con los intereses políticos. "Se quejan de la pobreza y de la desigual distribución de las riquezas entre los hombres. Ignoran que el varón sabio no desea la igualdad en estas cosas, que no cree que el rico lleve ventaja al pobre, ni el príncipe al súbdito" (II, 9, IX). Ciertamente, en cualquier caso, la oposición cen-

tral entre Plotino y los gnósticos a quienes ataca es, en esta Ennéada, la oposición entre un gnosticismo filosófico —"que reduce al menor número posible los principios que existen en la región superior" (II, 9, VI)— y el gnosticismo mitológico de los gnósticos que creen, p. ej., que las enfermedades son producidas por los demonios (II, 9, XIV). Plotino, en realidad, equidista de los "gnósticos" y de los cristianos antignósticos, pero por distintas razones. Esquemáticamente, podría acaso decirse que de los cristianos le separaba, ante todo, su implantación no política (ver *infra*), y de los "gnósticos", su *sobriedad* filosófica.

4. La gnosis filosófica, de la que sólo podemos aquí subrayar, como característica diferencial respecto de la gnosis mítica, su "sobriedad", es decir, la eliminación de personificaciones, la tendencia a describir la conciencia sustancializada mediante abstracciones, acompañadas de la teoría de que son tales abstracciones (por tanto: la presencia de un mecanismo crítico), se nos presenta bajo figuras muy diversas, pero que, si no me equivoco, pueden ser reducidas a dos grandes rúbricas, según el grado de reflexivización alcanzado: el gnosticismo filosófico "trascendente" y el gnosticismo filosófico "inmanente". (La trascendencia y la inmanencia se miden, por supuesto, tomando como referencia el nivel social de la propia conciencia filosófica.)

Puede establecerse como esquema general que el gnosticismo filosófico comienza constituyéndose según la figura trascendente (Parménides, Aristóteles, Plotino), y sólo después (Descartes, Hegel, Wittgenstein) alcanza una figuración más bien inmanente.

5. El gnosticismo filosófico trascendente es la teoría de la conciencia hipostasiada, de la reflexivización de la conciencia, en cuanto sostenida "doblándose sobre sí misma", pero de tal suerte que esta conciencia es puesta como una entidad trascendente al hombre mortal, como conciencia divina. Desde Feuerbach, nos es ya familiar pensar en la conciencia divina como un "desdoblamiento de la conciencia humana". Esta teoría tiene, sin duda, aplicación al menos en la situación gnóstica. No diremos, con Feuerbach, que Dios es el "hombre proyectado en los cielos"; pero sí que el Dios de Aristóteles)νόησις νοήσεως) *es la conciencia gnóstica concebida de un modo trascendente.* La vida teorética (θεωρητικὸς βίος) está, como en Aristóteles, relacionada con esto mismo. Y no deja de ser in-

teresante comprobar que es Aristóteles, doctrinalmente el padre del materialismo, si creemos a Bloch, quien está más cerca del gnosticismo que Platón, el idealista.

Es muy importante advertir que el gnosticismo trascendente no puede identificarse con un intelectualismo, con el subsistir en el interior de la conciencia subjetiva, sino, por el contrario, comporta una crítica —una trascendencia— de esa conciencia: por tanto, una suerte de liberación del propio entendimiento finito, que recuerda la superación lograda por la implantación política. En efecto, el gnosticismo trascendente hace desembocar la conciencia subjetiva individual en una conciencia intelectual que, por aparecer como exterior e infinita, llega a perder la semejanza con el intelecto y se presenta como el Supra-Ser (ὕπερόν), el abismo misterioso, al cual sólo tenemos acceso mediante el éxtasis.

6. En la filosofía de tradición aristotélica, el equilibrio entre una gnosis trascendente y una gnosis inmanente se ha dado con frecuencia. Me limitaré a citar un modelo muy enérgico de este equilibrio, el de Francisco Suárez. La justificación que Suárez ofrece de la tesis aristotélica: "Todo hombre desea, por naturaleza, saber" (sección VI de su *Disputación primera*), es un documento de primer orden para la historia del gnosticismo. Lo que Suárez viene a decirnos es, simplemente, que la razón por la cual filosofamos —la razón por la cual se justifica la Filosofía (en tanto que el filosofar no es sólo un *hecho* psicológico, que pueda simplemente tomarse como tal, y aceptarse al modo de Hume, por la efectividad del *placer* que reporta, cuando ese placer es, simplemente, uno más entre otros placeres, porque la filosofía exige internamente un trámite de autojustificación)— es una razón que se apoya en su propio ejercicio, en cuanto éste reporta, no ya meramente un placer entre otros, sino el placer supremo, la felicidad. Porque —dice Suárez— el apetito mayor del hombre (apetito elícito y, a la vez, innato) es aquel que tiende a su felicidad natural, y esa felicidad se adquiere por el cultivo de la Filosofía como sabiduría (como Filosofía primera o Metafísica), que se reduce a la contemplación de Dios y de las sustancias separadas —que, a su vez, consisten en el ejercicio de un entender, y pueden considerarse, por tanto, como encarnaciones de la gnosis filosófica.

7. El "cogito" cartesiano inaugura el giro inmanente del gnosticismo filosófico en la época moderna: la reflexivización

ejecutada de un modo más sobrio, más riguroso. No se trata, por tanto, de que Descartes aplique al "ego" las propiedades del Dios aristotélico: más bien es Aristóteles quien proyectó las propiedades de este "ego" más allá de las esferas. Pero Descartes elaboró un modelo gnóstico de la conciencia sin incurrir él mismo, acaso, en gnosticismo filosófico. Le preservó su voluntarismo, y lo testimonia la tercera parte del "Discurso", la "moral provisional", que contiene las más sólidas evidencias de la prudencia monástica, económica y política. El gnosticismo moderno se elabora en el ontologismo, en Malebranche, en el idealismo, en la doctrina de Hegel. "El saber absoluto es la última figura del Espíritu, el Espíritu que a su contenido perfecto y verdadero da al mismo tiempo la forma del Sí, y, de este modo, realiza su concepto, quedando con su concepto en el curso de esta realización" (*Fenomenología,* VIII, II). La Filosofía de la inmanencia, el neokantismo —no Kant, cuya filosofía, como veremos, es precisamente la crítica de la conciencia gnóstica—, el empiriocriticismo, son diferentes modelos modernos de gnosticismo filosófico. En este sentido, la distancia de Marx respecto de Hegel, como la de Lenin respecto de Mach, es, ante todo, la distancia entre un pensamiento políticamente implantado y una implantación gnóstica de la conciencia filosófica.

Las dos versiones más importantes del gnosticismo filosófico en nuestro siglo son, seguramente, si no me equivoco, la Fenomenología husserliana, por un lado, y la filosofía analítica, por otro. En rigor, el análisis filosófico británico es, hasta cierto punto, en cuanto descripción y clarificación de los datos, que se dejan intactos, un proyecto análogo a lo que en Alemania fue la descripción fenomenológica: el propio Austin ha utilizado la expresión "fenomenología lingüística". Los rasgos típicos del gnosticismo se encuentran, en todo caso, presentes en ambas corrientes filosóficas:

a) Ante todo, la inmanencia de la conciencia. Esta inmanencia aparece en Husserl como idealismo fenomenológico (*Ideas,* § 55); en la filosofía analítica, como autonomía del lenguaje, el cual aparece, por otra parte, asociado indisolublemente al pensamiento (Ryle).

b) Dualismo de forma y materia. En Husserl, el concepto de "contenidos hiléticos"; en la filosofía lingüística, el "formalismo" de la estructura, en el que cada frase tiene su propia lógica, pero manteniendo todas ellas un aire de familia, en cuanto componentes de un "pleroma" lingüístico.

c) El carácter de algún modo soteriológico del conocimiento filosófico: la salvación se produce por la reforma de la conciencia, más que por la del mundo (el mundo queda intacto, como "lo que es" —Husserl, *Ideas,* § 28). ("Dad carne a la carne y espíritu al espíritu", había dicho Basílides.) Husserl atribuye a este conocimiento la virtud salvífica para Europa (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften,* § 6 y págs. 314 ss.: *Die Krisis der europäischen Menschenstums und die Philosophie*). Entre los británicos, las virtudes soteriológicas atribuidas al conocimiento filosófico suelen ser más modestas, pero inequívocas: tienen un sentido terapéutico.

La filosofía británica de nuestro siglo realiza con frecuencia, de un modo muy puro, el cierre gnóstico de la conciencia filosófica. Esto no significa que no podamos encontrar conciencias filosóficas vigorosamente implantadas en la vida política, como Russell. Pero esa "fenomenología lingüística" se diría que está siempre rondando en las proximidades de la conciencia gnóstica.

Es seguramente en Wittgenstein en donde podemos acusar más enérgicamente los rasgos de una conciencia filosófica gnósticamente implantada. Desde la perspectiva del concepto de gnosticismo, los componentes "positivistas" de Wittgenstein quedan diluidos ante el vigor de sus componentes místicos: es tentadora la analogía entre la figura de Wittgenstein y la de otro genio gnóstico diecisiete siglos anterior: Plotino. Lo esencial en ambos, en cuanto mensajeros de una conciencia gnóstica, es esto: estamos aprisionados en una malla que, sin embargo, aunque es "apariencia", lo es más bien en el sentido de la *representación,* del descubrimiento, que en el sentido del encubrimiento. Se trata de obtener, mediante el conocimiento, la posibilidad de liberarnos de esta malla, para lograr la visión pura de la realidad inefable, mística (*Tractatus,* 6, 522; Plotino: II, 8, V). Esta malla de apariencias que aprisiona nuestra conciencia es, para Plotino, la realidad sensible, las apariencias materiales que son signos de lo inteligible, a quien representan; para Wittgenstein es el propio lenguaje, en el cual se da el pensamiento. La teoría del lenguaje como microcosmos en el cual está representado el mundo es, por lo demás, una teoría del gnosticismo mitológico, compartida por la teoría del lenguaje de Wittgenstein —como totalidad de las proposiciones, como figura *(Bild)* de los hechos (*Tractatus,* 2.063; 4.001, etc.). En las *Philosophical Investigations* (vgr., I, 48), los signos lingüísticos aparecen más como abiertos hacia otras cosas que como cerrados en sí mismos; más descu-

briendo el mundo que disfrazando el pensamiento (*Tractatus,* 4.002). El lenguaje es, en todo caso, el *speculum sapientiae.* "Lo inefable" es aquello de lo que se puede hablar, lo inexpresable. Sólo a través del lenguaje es posible el conocimiento (*Tractatus,* 6.52). Marcos, el gnóstico, discípulo de Valentín, ya lo había dicho: "Cuando en el origen, el Apator, inconcebible, sin esencia, ni macho ni hembra, quiso volver aprehensible su inaprehensible naturaleza y manifestar visible su naturaleza invisible, abrió la boca y emitió la palabra (Logos) igual a mí mismo" (*apud* Leisegang, *ob. cit.,* c. XI) *.

El proceso de liberación es, en Plotino, una purificación (κάθαρσις), y en Wittgenstein, una terapéutica. Por lo demás, las semejanzas entre Plotino y Wittgenstein, en cuanto su *Weltanschauung* está ligada a sus respectivas implantaciones biográficas y a las analogías de sus temperamentos, son asombrosas. Basta leer comparativamente la vida de Plotino por Porfirio, y la vida de Wittgenstein por Von Wright. El asombro se produce, sencillamente, por la comprobación de que la semejanza entre estos dos filósofos se mantiene por encima

* Con estas comparaciones no se quiere insinuar que la teoría del lenguaje de Wittgenstein sea una versión de la teoría de Marcos; no se trata en principio de reducir una filosofía a una mitología, sino captar sus componentes comunes, en cuanto ambos son formas de la conciencia gnóstica. Pero es legítimo decir que son los gnósticos por antonomasia, y particularmente Marcos, quienes, continuando una tradición pitagórica, han fundado los principios de lo que hoy llamamos la "aritmetización de la sintaxis". Marcos instaura una auténtica "gödelización" de los textos sagrados. Gödel, en lugar de los textos sagrados, considera, ciertamente, los lenguajes formalizados. Asigna a cada símbolo un número, y las expresiones formadas por aquellos símbolos se sustituyen por sus números de Gödel, que figuran como exponentes de las potencias cuyas bases son los términos de la serie de los números primos. Si el signo "—" lo sustituimos por "1", el signo "*v*" por el "2", el signo "*p*" por "12" y el "*q*" por "15", etc., la expresión "—*pvq*" tendrá como "número de Gödel" el siguiente: $2^1 \times 3^{12} \times 5^2 \times 7^{15}$. He aquí el procedimiento de Marcos: la palabra "paloma" (en griego, περιστρά) tendrá, de acuerdo con las correspondencias numéricas atribuidas a las letras del alfabeto griego, el número 801 como el "número de Marcos": $\pi=80$; $\epsilon=5$; $\rho=100$; $\iota=10$; $\sigma=200$; $\tau=300$; $\alpha=1$. El "número de Marcos" de una expresión se obtiene sumando los números elementales: $80+5+100+10+200+$ $+300+5+100+1=801$, a diferencia del "número de Gödel", que se obtiene multiplicando los números elementales, considerados como exponentes de los números primos. El algoritmo de Marcos sigue por estos derroteros: "801 es igual a 1 más 800". Pero "1" es el "número de Marcos" de α, y 800 es el "número de Marcos" de ω; luego el "número de Marcos" de Cristo, que es α y ω, será 801, y, por tanto, Cristo es el Espíritu, aparecido en forma de paloma en el bautismo. (Leisegang, *ibidem.*)

de las diferencias, al parecer insalvables, entre sus respectivos círculos culturales. Pero no se trata de un conjunto de semejanzas meramente temperamentales o psicológicas, recogidas, p. ej., al nivel del concepto de "homo theoreticus" de Spranger. Ni Plotino ni Wittgenstein pueden ser llamados, propiamente, teoréticos, ni menos aún intelectuales o "académicos". La semejanza se mantiene en otros niveles de la estructura cultural. En todo caso, la comparación entre Wittgenstein y Plotino queda facilitada, en parte, si se tiene en cuenta el desarraigo que ambos mantuvieron con respecto a las más primarias formaciones sociales: ambos fueron extranjeros, apátridas, en el lugar donde desarrollaron su actividad cultural (Roma, Cambridge), aunque ninguno tuvo inconveniente en alistarse en los ejércitos al servicio de los imperios respectivos, y ninguno de ellos vivió rodeado de familia. Ambos fueron célibes, pero no es posible extenderse aquí sobre este punto, por lo demás esencial. La fascinación que su personalidad producía en los oyentes cuando hablaban —pese a ser ambos poco fluidos en su expresión, y tan descuidados en su lenguaje como en su indumento— es atestiguada por sus biógrafos, y está, sin duda, vinculada a la potencia de su mensaje gnóstico, purificador, a la expectativa, por parte de sus oyentes, de encontrarse delante de quien es capaz de sumergirse en "lo que es", una vez superadas las apariencias que compartimos con ellos. Sin duda, existen otros métodos más expeditivos para superar estas apariencias, a saber: los métodos farmacológicos. Pero estos métodos mecánicos ya no son filosóficos. La técnica filosófica de Wittgenstein, en todo caso, como la de Plotino, va directamente encaminada a suprimir los problemas filosóficos, no tanto por la reforma de la realidad, cuanto por la reforma de la propia conciencia filosófica, mediante la trituración de los problemas y el éxtasis gnóstico. Por ello, es tan distinta la inspiración de Wittgenstein de la de tantos continuadores de sus métodos de análisis: cuando, en lugar de lo "místico", el análisis desemboca en el sentido común —el sentido común de la "sociedad industrial avanzada" (Marcuse)—, pierde toda su grandeza, aunque conserve su eficacia como técnica de tranquilización o simple pasatiempo.

III.—Análisis del concepto de implantación política de la Filosofía

1. El gnosticismo —como figura de la conciencia filosófica— aparece fenomenológicamente como la forma más elevada de la conciencia (Hegel, *Fenomenología,* VIII, II; Husserl, *Ideas,* § 46). Desde la conciencia filosófica gnóstica —que es la *conciencia pura*—, las demás figuras de la conciencia son percibidas como "impuras", como desfallecimientos de la "tensión filosófica"; en particular, los intereses políticos aparecen como la más grave acusación para el filósofo, que se concibe como aquella conciencia desinteresada que ha sabido liberarse de toda pasión, de todo partidismo, para consagrarse a la investigación *pura* de la "Verdad". En este sentido, suelen entenderse muchas veces las tesis según las cuales la Filosofía es un saber radical, un saber desde las raíces, unas "raíces" que no deben quedar contaminadas por la "escoria" de los intereses cotidianos: "los asesinatos, las matanzas, el asalto y saqueo de las ciudades...; todo ello debemos considerarlo con los mismos ojos con que en el teatro vemos los cambios de escena, las mudanzas de los personajes, los llantos y gritos de los actores" (Plotino, II, 2, IX). Sólo de este modo la Filosofía podrá ser algo distinto de una mera ideología. "Al psicólogo de honda visión se le evidencia, finalmente, el singular fenómeno de que, en el ámbito de la estructura psíquica puramente política, se atrofia el órgano de la objetividad y de la verdad... A la postre, sólo se trata ya de persuadir, no de convencer. Así, pues, no la ciencia, sino la retórica, es lo propio del estilo del hombre político" (Spranger, *Formas de vida,* 2.ª parte, 5, II).

2. Por este motivo, la autoconciencia filosófica que se afirma como políticamente implantada constituye, ante todo, *una crítica de la conciencia gnóstica.* La crítica que la conciencia gnóstica ejerce contra la conciencia comprometida por intereses indignos de la filosofía queda, a su vez, doblada por una "crítica de la crítica", por una "negación de la negación", que nos devuelve al reconocimiento de la implantación política de la conciencia filosófica, aunque eliminados los componentes ideológicos que, sin duda, están siempre presentes. La *conciencia pura* —la "filosofía pura"— es ella misma un concepto ideológico. Pero la crítica clásica a la conciencia gnóstica es la *Crítica de la razón pura* de Kant. La "razón pura especulativa", criticada por Kant, puede, sin duda, identificarse

con lo que antes hemos llamado "conciencia gnóstica". La crítica de la razón pura especulativa de Kant contiene los principios esenciales de la crítica de la conciencia pura, de la conciencia gnóstica filosófica. Es imposible desarrollar aquí este punto. Me limitaré a señalar lo siguiente: la razón pura, entregada a sus propias Ideas, no puede (según Kant) determinarse a ninguna verdad —p. ej., en las antinomias. La determinación se produce merced a la razón práctica, que es el campo de las exigencias morales y, según nuestra interpretación, políticas. La crítica de Hegel a la "finitud" del pensamiento kantiano —al que opone la naturaleza infinita de la propia conciencia— constituye la reacción de una conciencia gnósticamente implantada (Hegel) a una conciencia filosófica que conoce sus límites, y se sabe implantada moralmente, políticamente. Al menos esta formulación da cuenta de la oposición entre lo "finito" y lo "infinito" de un modo más sobrio que el ofrecido por Heidegger en su libro *Kant y el problema de la metafísica.*

En resolución, la evidencia de que la conciencia filosófica (gnóstica) no es una esfera aislada, sino que está envuelta por esferas más amplias de la conciencia, no es, por tanto, *una evidencia exógena a la filosofía,* sino el ejercicio de la propia filosofía en cuanto crítica de la razón pura. Desde el punto de vista de la implantación política de la conciencia filosófica, el mundo no se nos aparecerá ya como algo que debe ser conocido, sino, ante todo, como algo que debe ser *transformado*: no se trata de librarnos de una cárcel para alcanzar el Ser, lo inexpresable (lo "místico"), sino de construir nuestro propio mundo (lo que supone, *regresivamente,* la reforma de la conciencia).

3. ¿Por qué llamamos *política* a la implantación de la filosofía a la que hemos llegado como consecuencia de la crítica de la conciencia gnóstica? El motivo puede exponerse de un modo muy sencillo: "política" se toma aquí en su sentido clásico —el de Platón—, como adjetivo de las estructuras de la conciencia dadas en la república, en la *ciudad.* La tesis de la implantación política de la filosofía quiere decir, sencillamente, que la conciencia filosófica, lejos de poder ser autoconcebida como una secreción del espíritu humano que, por naturaleza y desde el principio *(in illo tempore),* tiene un afán de saber, o como el impulso de una "existencia arrojada" que, según su constitutivo ontológico, se pregunta por el ser (*Sein und Zeit,* § 2 y 3), deber ser entendida como una formación

histórico-cultural, subsiguiente a otras formas de conciencia también históricas, y precisamente como aquella forma de conciencia que se configura en la constitución de la vida social urbana, que supone la división del trabajo (y, por tanto, un desarrollo muy preciso de diversas formas de la conciencia técnica), y la conexión con otras ciudades en una escala, al menos virtualmente, mundial, "cosmopolita". De este modo, la conciencia filosófica se nos aparece, diaméricamente, vinculada con otras formas de conciencia, y formalmente con la conciencia política, que, a su vez, está interferida con la conciencia moral y con la razón económica.

4. La tesis de la implantación política de la conciencia filosófica, en el sentido en que está siendo bosquejada, no significa que una determinada situación social deba ser la *condición* sin la cual la conciencia filosófica no habría podido surgir. Así entendida, la tesis de la implantación política puede ser suscrita por representantes del gnosticismo filosófico. Según Hegel, los filósofos que en el mundo antiguo se presentaron como la pura individualidad plástica, que "acuñaban sus propias vidas según sus doctrinas" (Sócrates), que vagaron en conflicto con el mundo exterior en la época moderna (Descartes), dejan de ser ya una clase particular y se convierten en funcionarios del Estado, en profesores de filosofía, reconciliándose con el principio mundano, y consumándose la identidad de la necesidad y la libertad. Adviértase que esta formulación hegeliana del estatuto del filósofo en el Estado moderno, que aparece como enteramente reaccionaria cuando, por *necesidad objetiva,* se entiende el Estado prusiano, se transforma en revolucionaria —en el sentido del "Partiinost"— cuando la necesidad objetiva está representada por los intereses del proletariado o del Estado soviético. Althusser, en su conferencia "Lénine et la Philosophie", se deja acaso impresionar excesivamente (desde un punto de vista marxista) por el hecho de que el cuerpo profesoral de filósofos esté sometido a un Estado, porque de esta dependencia, tanto se deduce la incompatibilidad de la filosofía con las condiciones de dependencia a un Estado reaccionario, como la incompatibilidad de este Estado con la filosofía. En todo caso, el griterío en favor de la "libertad del pensamiento" de los intelectuales liberales de los Estados capitalistas, con sus pretensiones de representar la más radical y avanzada exigencia de libertad de la conciencia filosófica, puede aparecer como la posición más reaccionaria, una ilusoria libertad "interior" (la del "Diario metafísico" de Marcel, pongo por caso), cuando se cree saber que el "in-

dividuo libre en la sociedad industrial avanzada" tiene una consistencia parecida a la del vertebrado gaseoso.

La estructura política es más que la *condición* de la conciencia filosófica, es más que un *primum vivere* (político), para que después pueda brotar la filosofía. La estructura política es más que todo eso: es una configuración práctica de la conciencia, en la cual se dan precisamente las conexiones entre las mismas regiones que el desarrollo cultural ha ido produciendo, y, por tanto, las Ideas mismas que constituirán los temas de la especulación filosófica.

Por este motivo, los problemas sobre la disociación entre la conciencia especulativa y la conciencia práctica, entre la vida teorética y la vida política, y, en particular, el tema de la imposibilidad de que la filosofía (teorética) pueda, por sí misma, impulsar la acción política —con la consecuencia sobre la inutilidad de la filosofía para la política, la "muerte política" de la filosofía, etc.—, se plantean a partir de la hipóstasis de la conciencia gnóstica. Es cierto que la vida teorética no puede estimular por sí misma la acción política: precisamente porque el estímulo va siempre en sentido inverso, incluso para la conciencia gnóstica. A quien carezca de intereses políticos, es difícil que la filosofía académica pueda creárselos. La filosofía sólo podrá despertarlos, y, para decirlo con palabras socráticas, sólo es posible enseñar la verdad a quien ya está en ella. Lo contrario sería tanto —según el símil de Hegel— como querer introducir el Espíritu en un perro, dándole a mascar libros. Partimos de una conciencia políticamente madurada. Es entonces, *in medias res,* cuando se configura la conciencia filosófica. Los intereses políticos, como intereses racionales, no se sobreañaden, por tanto, a los intereses filosóficos: están en su mismo origen. La actitud revolucionaria —que comporta una especial *meditatio mortis*— corresponde al momento en el cual la conciencia política y la conciencia filosófica aún no se han especializado. Por ello, los paralelismos entre filosofía y revolución, que aquí no podemos desarrollar, son tan estrechos, sin que sea posible atribuir a la conciencia filosófica el papel de motor de la conciencia revolucionaria.

5. Asimismo, la tesis de la implantación política de la conciencia filosófica tampoco significa el compromiso de esta conciencia con alguna forma muy precisa de organización política, vgr., el partido de los Escipiones o el Partido Comunista francés, aunque tampoco la excluye; o con algún proyecto

político concreto, vgr., la extensión universal del Imperio romano o la instauración de la revolución socialista en Europa. Si así fuera, la conciencia filosófica desaparecería tras la consecución de estos proyectos: es la consecuencia que saca Lefebvre. Pero la conciencia filosófica no es sólo, por así decirlo, una conciencia configurada "antes de la revolución": es, sobre todo, una conciencia que ha de permanecer también "después de la revolución", precisamente en cuanto que ella misma es conciencia revolucionaria, es decir, conciencia que regresa constantemente sobre cualquier contenido dado para triturarlo en aquello que no sea incompatible con la misma racionalidad de la conciencia. "Con el fin de que le busquen para encontrarle, Dios se ha escondido; con el fin de que le sigan buscando aun después de haberle encontrado, Dios es inmenso" (San Agustín, *In Joan.,* 63, 1).

Precisamente por esto, la conciencia filosófica se sitúa regresivamente a cierta distancia de los movimientos empíricos políticos, y esta distanciación, que puede crecer aceleradamente hasta convertirse en gnosticismo, es la base de la diferencia entre las figuras culturales del filósofo y del político; p. ej., entre la oposición Bismarck/Kant tal como la trata Spranger (2.ª parte, 5, III). No es una oposición que pueda establecerse por medio de la distinción entre implantación política y gnóstica, sino una oposición dada en el seno de lo que llamamos implantación política.

6. La evidencia de que la filosofía no está implantada según el modo como la conciencia gnóstica la concibe, sino que hunde sus raíces en otras esferas racionales de la conciencia, ha sido conocida incluso por quienes no aceptan que sea la esfera política la atmósfera en que inmediatamente respira la filosofía. Según esto, debería emprenderse una reinterpretación sistemática de muchas autoconcepciones de la filosofía que, en otros contextos, podrían parecer puros disparates. Consideremos dos ejemplos:

a) La teoría platónica del Amor como manantial del cual brota la filosofía —la filosofía como amor a la sabiduría, en cuanto forma de amor a lo Bello (*Banquete,* 210 *e,* 211). En general, todo el voluntarismo. Cierto que se dice que el Amor es anterior al conocimiento, que no es una forma de conocimiento: pero, a la vez, se pone al Amor como inspirador del conocimiento (Scheler). Desde nuestro punto de vista, la teoría del Amor, como envolvente de la conciencia filosófica, es sólo un modo confuso de percibir la voluntad práctica, la con-

ciencia práctica, de la cual la filosofía toma su impulso. La teoría platónica del Amor como manantial de la filosofía recibe, en su forma cristiana, la clara determinación crítica hacia el gnosticismo. Sea aquí suficiente recordar el siguiente texto de Ireneo: "es mejor no saber nada, pero creer en Dios, y permanecer en el amor de Dios, que arriesgarse a perderle con investigaciones sutiles" (*Adversus haereses,* II, 28, 3).

b) La teoría agustiniana de la Fe, como inspiración de la filosofía (el *credo ut intelligam* de San Anselmo). Ahora la Fe es ya explícitamente una forma de conocimiento, no filosófico, y una forma de conocimiento que fácilmente puede ajustarse a las categorías de la conciencia política. La Fe es un conocimiento esencialmente social, entre personas, práctico. Supone la autoridad de la persona revelante, precisamente esa autoridad exterior que, según Hegel, fue interiorizada en el luteranismo y en Descartes (Prólogo a la 2.ª edición de la *Enciclopedia,* en el que Hegel critica la fórmula anselmiana del *credo ut intelligam*). Es cierto que la Fe no es racional; pero, salvo para quien sea creyente, la sociedad religiosa, la de las personas divinas y las humanas y la de las humanas entre sí a través del Hijo, la *Iglesia,* es una variante de la sociedad política. Aunque no se esté de acuerdo con sus dogmas, yo diría que está más "en la verdad" —en cuanto a la autoconcepción de la filosofía se refiere— San Agustín que Plotino, en la medida en que San Agustín sabe que la conciencia filosófica (gnóstica) respira en otra forma de conciencia prefilosófica, y este saber incluso a veces es definido como racional: *intellige ut credas verbum meum* (*Serm.* 43). En rigor, el Cristianismo, desde el punto de vista de la filosofía griega gnóstica, comienza a ser, ante todo, una crítica de la razón pura (la consigna de San Pablo, en *Col.* II, 8: "libraos de las necias filosofías", va dirigida, según Leisegang, precisamente contra los gnósticos). "Dios es veraz, todo hombre es mentiroso. No es veraz sino el hombre en quien habla Dios" (San Agustín, *In Ps.,* 108, 2). Desde el punto de vista de la filosofía griega, los cristianos son, en una gran medida, escépticos —la forma límite de la crítica de la razón pura. Esto es lo que, a su modo, vio Hegel en su teoría de la "conciencia desventurada".

IV.—Distinciones coordinables con la distinción entre las dos implantaciones de la Flosofía

1. Si la distinción entre dos tipos de implantación, al menos en el plano fenomenológico, es fundada, es inverosímil que no haya sido conocida, como es inverosímil que no se distinga entre el sol y la luna dentro del firmamento, tal como se ofrece a la observación ordinaria. Pero, así como los modos de percibir esta diferencia son muy diversos, y al propio tiempo estos diversos modos son comprensibles, desde la distinción que consideramos canónica, como refracciones, deformaciones, o, simplemente, complicaciones producidas por la interferencia de otras distinciones, así también los modos de formular la distinción entre dos tipos de filosofía, envuelta muchas veces en otros pares de opuestos y oscurecida por ellos.

No se trata, por tanto, de reducir las demás distinciones a la nuestra, sino de reencontrar, en el seno de otras distinciones clásicas, la que aquí hemos pasado a primer plano, como un componente de aquéllas. En términos generales, podría decirse que las dicotomías que vamos a considerar —en rigor: que vamos a proponer como temas de investigaciones más minuciosas— están fundadas en otros criterios, pero de tal manera que, en torno a los mismos, cristaliza muchas veces el criterio que hemos considerado. Esta cristalización, siendo en rigor parásita respecto de los restantes criterios, introduce confusiones. Y, de este modo, la disociación promovida por la aplicación de nuestra distinción puede contribuir a una aclaración de la "*symploké*" de las ideas. Por vía de ejemplo, no podría coordinarse punto a punto la distinción "implantación gnóstica/política" con la distinción "individualismo/socialismo filosófico". Cabe una implantación gnóstica en términos socializados —los "jóvenes hegelianos". Sin embargo, con frecuencia, la interpretación individualista del gnosticismo, o bien la valoración gnóstica del individualismo, al modo de Stirner, será tan probable que podría llegarse a confundir estos dos pares de opuestos.

2. La oposición entre la conciencia filosófica idealista y la conciencia filosófica materialista. Lenin, en su conocido folleto sobre Marx, ha popularizado ampliamente la tesis de que sólo son posibles dos géneros de filosofía, según el modo de comprender el problema central de la filosofía, el problema de las relaciones entre el pensamiento y el ser, o entre el espíritu y

la naturaleza: el idealismo y el materialismo. (Véase también *Materialismo y empiriocriticismo,* caps. II y IV.) Muchos profesores de filosofía se escandalizan ante el simplismo de esta dicotomía, que se atreve a reducir a dos grupos la indefinida variedad de los sistemas filosóficos (¿por qué no se escandalizan también de que la infinita variedad de los números naturales pueda ser reducida precisamente a dos grupos: los números pares y los impares?). Lenin consideró, además, como oscurantismo, toda otra distinción entre los sistemas filosóficos distinta de la que él proponía. En cualquier caso, la distinción de Lenin es, en lo esencial, una reexposición de la distinción que Fichte establece en su *Primera Introducción a la Teoría de la Ciencia* (§ 4) entre el idealismo y el dogmatismo (Fichte añade en el § 5 que el dogmatismo consecuente es necesariamente también materialismo).

Parece claro que el idealismo se coordina con el gnosticismo. El modo según el cual Fichte construye su concepto de idealismo es muy próximo al modo según el cual se ha construido aquí el concepto de gnosticismo. En la *experiencia* —dice Fichte— están inseparablemente unidas la *cosa* y la *inteligencia.* Cuando se abstrae la primera, obtenemos una inteligencia *en sí*; si abstraemos la última, obtenemos la cosa *en sí.* El primer proceder se llama idealismo; el segundo, dogmatismo (§ 3).

¿Puede concluirse, según esto, la coordinación del materialismo ontológico-especial con la implantación política de la conciencia? En modo alguno; es posible un gnosticismo materialista, si nos atenemos al contenido representativo de la filosofía. La filosofía de Demócrito es de implantación gnóstica, sin perjuicio de su materialismo.

Pero, sin embargo, hay circunstancias en las cuales la coordinación se establece, y entonces la implantación gnóstica de la conciencia filosófica se refuerza, por así decirlo, con el idealismo, y la implantación política se refuerza con el materialismo. Tal sería el caso, respectivamente, de Hegel y de Marx. Por ello, en estas circunstancias sería insuficiente tratar de establecer las distancias entre estos dos pensadores por las distancias entre el idealismo y el materialismo. Esta distancia existe, sin duda, pero doblada por la distancia entre una implantación gnóstica (Hegel) y una implantación política (Marx) de la conciencia filosófica. Por ello, la "vuelta del revés" *(Umstülpung)* que Marx tuvo que dar a la dialéctica de Hegel equivale a la "refracción" de las ideas recogidas en el universo idealista gnóstico hegeliano en una concepción materialista, po-

líticamente implantada. Desde esta perspectiva, establecer las relaciones entre Marx y Hegel por el criterio del "corte epistemológico" (Althusser) es, simplemente, *ignorantia elenchi.*

3. La oposición entre filosofía especulativa y filosofía práctica. "Filosofía especulativa" es una expresión que tiene una referencia bastante clara: toda aquella que se orienta al "puro conocimiento". Pero su sentido es muy oscuro, y se reduce a la metáfora del conocimiento como "reflejo de la realidad", a la metáfora del entendimiento como un "espejo". En rigor, toda filosofía, incluso la llamada especulativa, es práctica, según he expuesto más ampliamente en mi libro *El papel de la filosofía en el conjunto del saber,* págs. 69-70. La implantación gnóstica puede coordinarse, acaso, con la filosofía de quienes desarrollan una "practicidad cerrada" (Hegel), aunque también cabría hablar del gnosticismo de quienes, como los "jóvenes hegelianos", despliegan una "practicidad abierta", pero mantenida por vía, por así decir, apostólica más que política. En cualquier caso, aunque una filosofía especulativa puede ponerse, en general, en correspondencia con una implantación gnóstica, la recíproca no es cierta. La enérgica practicidad de conciencias gnósticamente implantadas, como puedan serlo las de Plotino o Fichte, lo demuestra *.

4. La distinción kantiana entre la filosofía en el sentido "mundano" *(conceptus cosmicus)* y la filosofía en el sentido "académico" o de escuela *(Schulbegriff) —Crítica de la razón pura,* II, III, p. 561, ed. Cassirer— puede *combinarse* también con la distinción entre implantación gnóstica e implantación política de la conciencia filosófica, aun cuando no se agote en ella. La distinción kantiana sería trivial, puramente empírica o fenoménica, si, tras ella, se viese únicamente la oposición entre un pensamiento desarrollado en las aulas, y un pensa-

* "El hombre sólo llega a ser libre entre los hombres", dice Fichte. Cada hombre, sólo *por la mediación* de los demás, que es un proceso práctico-social, puede llegar a "ser quien es", a realizar su libertad. Pero esta mediación es entendida por Fichte —según el modo que llamamos *gnóstico*— como un proceso de conocimiento, es decir (puesto que el conocimiento es interpersonal), de *comunicación.* La consumación de este proceso tiene lugar, según Fichte, en la *comunidad religiosa,* última etapa del progreso de la existencia individual (las dos primeras serían: la *comunidad política* y la *comunidad ética*). P. Naulin subraya admirablemente estos temas fichteanos en su artículo "Philosophie et communication chez Fichte" (*Revue Internationale de Philosophie,* núm. 90, 1969).

miento "popular" y, por así decir, "espontáneo", dado que entre las *aulas* y la *calle* hay, y ha habido siempre, una ósmosis incesante. Pero el concepto kantiano de la filosofía escolástica contiene virtualmente la referencia a una formación tipo "casta sacerdotal" o "cuerpo de profesores" ("artistas de la razón") que, en todo caso, están en la base del mismo cierre gnóstico de la conciencia, según ha quedado dicho. La implantación gnóstica de la filosofía supone, por tanto, en principio, una filosofía académica, es decir, una "casta". De aquí no se infiere la recíproca, a saber: que la filosofía académica deba ser siempre una filosofía gnósticamente implantada. Salvo en casos tan notables como el de Hegel, es precisamente la conciencia de "empleado del Estado" la que puede preservar al profesor de filosofía de sus tendencias al gnosticismo. Por otra parte, lo que Kant llamó filosofía mundana, la que pone en relación todo conocimiento con los fines de la razón humana *(teleologia rationis humanae),* se refuerza de un sentido especialmente vigoroso cuando se compone con el concepto de implantación política. El filósofo mundano es el "legislador de la razón", dice Kant. Sin duda, Kant se ha mantenido aquí, como en tantas otras ocasiones, en un nivel muy abstracto; pero la potencia y verdad de esta abstracción reside en la capacidad de sus conceptos para ser desarrollados en determinaciones más precisas. El concepto mundano de la filosofía como legislación de la razón nos presenta al filósofo, ante todo, como ciudadano, pero también como miembro de una clase social, desde donde las estructuras de la "Razón" pueden ser legisladas, configuradas (Lukács: "Historia y conciencia de clase"; Unamuno: "Sobre filosofía española").

Es posible, por tanto, entender la filosofía mundana en términos gnósticos, aunque es improbable. El gnosticismo suele ser aristocrático, propio de elegidos, de cátaros. Pero es evidente que el concepto de filosofía mundana adquiere toda su fuerza cuando se entiende en el contexto de una implantación política.

Conclusión

La filosofía gnóstica y la filosofía política son dos cristalizaciones culturales de la conciencia filosófica:

— La primera es la filosofía como enajenación, el error filosófico radical, la transformación de la conciencia filosófica en conciencia sacerdotal, la "falsa conciencia". La filosofía gnóstica no es un conjunto de errores; es el error por excelencia.

— La segunda es la filosofía como verdad, como "conciencia verdadera".

Pero, si esto es cierto, el gnosticismo filosófico debe ir acompañado de una "mala conciencia". No podría autosostenerse en su evidencia, y se resuelve en escepticismo, en la muerte de la filosofía. Así podríamos reinterpretar el sentido del éxtasis de Plotino, o de Wittgenstein.

Pero no es posible pasar linealmente, por razonamiento, de una forma de conciencia a otra. Una filosofía no es como un traje que se quita y se pone; la clase de filosofía que se escoge depende de la clase de hombre que se es, decía Fichte. Pero esto no implica, en modo alguno, una apelación a mecanismos irracionales, salvo que la "razón" se reduzca únicamente a los movimientos de la laringe o de una pluma escribiendo símbolos.

En cualquier caso, estas dos formas de la conciencia filosófica, irreconciliables entre sí, se exigen mutuamente sin embargo, y, en particular, una conciencia políticamente implantada sabe que en la conciencia gnóstica se encuentra el manantial de tantas Ideas que son imprescindibles para el tejido de la propia filosofía verdadera.

ENSAYO II

Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad

INTRODUCCION

LA DOCTRINA DE LOS TRES GENEROS DE MATERIALIDAD Y EL CONCEPTO DE ONTOLOGIA ESPECIAL

1. La Filosofía como Ontología —es decir, como el conjunto de las doctrinas que giran en torno a la Idea de Ser— encontró, en la sistematización de Wolff, el reconocimiento de su más sólida estructura. La Ontología llegará a ser presentada como el verdadero molde en el que debe vaciarse la "Metaphysica Generalis" como "Geometria Entis" ("Lógica", § 68). La "Metaphysica Specialis" se constituye por la exposición de la doctrina sobre los tipos ontológicos del Ser, que, según la Metafísica clásica (llamada "Ontoteología"), son tres: *Mundo, Alma* y *Dios.* La Ontología Especial, por tanto, se divide en tres partes: Cosmología, Psicología Racional y Teología Natural.

Evidentemente, la estructura de la Ontología wolffiana está basada en la supuesta organización de la realidad en tres regiones o tipos de ente (Mundo, Alma, Dios), así como en la unidad de estos tipos de ente en la Idea general de Ser.

Tras la Crítica kantiana, la estructura de la Ontología de Wolff pudo parecer desplomada para siempre. Sin embargo, se diría que, más que un derrumbamiento, lo que tuvo lugar fue una transposición del edificio entero (el giro copernicano), un cambio de orientación en el que permaneció la arquitectura general interna del edificio. Si bien las pretensiones dogmáti-

cas de la Ontología fueron debilitadas profundamente, y en particular mudó la relación entre el *Ser* en general y los tipos de *Ser*, las divisiones de la Ontología clásica reaparecieron de nuevo, aunque simplificadas, en la propia Filosofía crítica. Otro tanto debe decirse de la Filosofía Idealista. Puede afirmarse que, comparándola con la Ontología clásica, la Ontología Especial del Idealismo ha sustituido la organización trimembre que tenía en la época dogmática (Mundo, Alma, Dios) por una organización bimembre, edificada sobre la oposición entre la *Naturaleza* y el *Espíritu* (también designado como "Cultura", "Costumbres", "Historia"), sobre las que se constituyen dos especialidades filosóficas, a saber: la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía de la Cultura (vaése la Conclusión de este Ensayo). Evidentemente, la organización bimembre de la Ontología especial no es una creación "ex nihilo" del idealismo alemán. El sistema de Spinoza señala acaso el punto en el cual la organización trimembre clásica comienza a reajustarse según el esquema bimembre. Al identificar Spinoza a Dios con la Sustancia en general (con la *Materia,* en nuestra terminología), las otras dos sustancias clásicas quedan automáticamente desplazadas a la condición de *atributos* —es decir, a la Ontología Especial. Y aun cuando Spinoza habla de infinitos atributos, de hecho, en su sistema queda la Sustancia a un lado —al lado de la Ontología General—, y al otro lado —al lado de la Ontología Especial—, la *Extensión* y el *Pensamiento,* que se corresponden, *grosso modo,* con la *Naturaleza* y el *Espíritu* de Hegel. (Es cierto que en Spinoza —como ha demostrado el prof. Vidal Peña, ver el cap. VI de este Ensayo— se encuentran claros indicios del reconocimiento de M_3. Pero esto no se opone a que lo que de él actuó *históricamente* fuese la doctrina de los dos Atributos).

El Materialismo Dialéctico, sin perjuicio de la profunda revolución *(Umstülpung)* que representó, respecto de la Filosofía Idealista, mantuvo, nominalmente al menos, una concepción de la Ontología Especial isomorfa a la del Idealismo. Aparte la "Doctrina de las leyes generales del Movimiento" —que ha de ponerse en correspondencia con la Ontología General, y que, en algunos casos, llega a aproximarse a la tradición kantiana y hegeliana (Ontología General entendida como Lógica o Metodología General)—, se constituye una *Dialéctica*

de la Naturaleza y una *Dialéctica de la Historia* (Materialismo Histórico) correspondientes a la *Filosofía de la Naturaleza* y a la *Filosofía de la Historia* hegelianas.

Es preciso, sin embargo, desde una perspectiva materialista, revisar esta estructuración bimembre que el Materialismo Dialéctico clásico atribuyó a la Ontología Especial, por cuanto podría ocurrir que semejante estructuración fuese sólo una venerable reliquia de la tradición spinozista o idealista. En este Ensayo me propongo reivindicar la teoría wolffiana de la Ontología Especial, la estructuración trimembre de la misma, por medio de la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad. Esta reivindicación no se reduce sólo a la reivindicación de un número —las "tres" partes de la Ontología Especial, pero sin que el contenido de estas partes tuviera nada que ver con el contenido de las tres partes de la Ontología Especial de Wolff. Como intentaré demostrar en este Ensayo, el *Mundo,* el *Alma* y *Dios* deben ponerse en estrecha correspondencia, respectivamente, con el Primer Género (M_1), el Segundo (M_2) y el Tercer Género (M_3) de materialidad. La correspondencia que aquí postulo es una correspondencia punto a punto, biunívoca; pero, naturalmente, correspondencia no incluye identidad. Pero sí es suficiente probar que en cada una de las tres Sustancias se encuentra el núcleo de lo que caracteriza a cada uno de los géneros de Materialidad, oponiéndolo a los restantes. "Mundo" designa el conjunto de entidades físico-empíricas, corpóreas, que constituyen el Primer Género (M_1). "Alma" designa el conjunto de fenómenos de la "vida interior" psicológica e histórica, es decir, el contenido del Segundo Género (M_2). "Dios", el Dios "mundano" ontológico-especial de los estoicos, el Dios del Cleantes de los *Diálogos* de Hume (Cleantes percibe certeramente que el Dios místico, el de Filo o Demea, no se diferencia del Dios de los escépticos o de los ateos), el Dios de los filósofos de la Ontología Especial, se corresponde con el Tercer Género de Materialidad (M_3). Dios es, en efecto (cuando no es el *Deus Absconditus,* que debería ser más bien considerado como un concepto de la Ontología General Crítica) "*Radix Possibilitatis*", "*ipsa regio idearum sive veritatum*" (Leibniz, *Specimen Inventionis*), "sujeto de todos los predicados positivos", el depósito de las esencias eternas con respecto a las cuales el mundo y las almas están gober-

nadas según un orden invisible. Desde la perspectiva de la Teoría de las tres Materialidades, la Doctrina de las tres Ideas —Mundo, Alma, Dios— se nos presenta como una especie de sustantivación metafísica de los Géneros, sustantificación que determina profundas distorsiones en las respectivas esferas y arroja, en conjunto, un aspecto mitológico. Pero no debemos juzgar por las apariencias. La "Regio Idearum" —Tercera Materialidad— se convierte, en la "Monadología" (§ 43), en Entendimiento divino, que es un concepto del Segundo Género de Materialidad. Pero, a pesar de ello, la "prueba de Dios por las verdades eternas", argumento agustiniano, supone una apelación al Tercer Género, y la *symploké* con los otros dos [91]. Estas distorsiones metafísicas no deben hacernos perder de vista el contenido Ontológico de una doctrina fundamental. También la doctrina de los tres estados de los cuerpos —sólido, líquido, gaseoso— fue conocida precientíficamente, sin perjuicio de que deba ponerse en correspondencia biunívoca con la Teoría termodinámica moderna. (Esta correspondencia no excluye el que, p. ej., algunos sólidos aparentes deban ser reducidos a la condición de líquidos, "sólidos-líquidos", a determinadas temperaturas.) Estas perspectivas abren, por lo demás, un camino muy amplio a la Filosofía. Si la Teología Natural es Ontología Especial —y no Ontología General—, entonces no puede ser considerada por el Materialismo, en principio, como metafísica (en el sentido de "metacósmica", "metamundana"). La Teología —me refiero a la Teología positiva, la de Cleantes, que se regula por la *analogia entis,* y no a la teología negativa, la de Filo, que sigue la *via remotionis,* y que explora a su modo el terreno de la Ontología General Crítica— es intramundana, y, por consiguiente, las construcciones de la Teología Natural clásica no pueden ser consideradas por el materialista desde la misma perspectiva que adopta el espiritualista, el teólogo. Hacerlo así sería ejercitar el punto de vista espiritualista, como si la teología positiva se refiriese a un ente transcendente, transmundano. Sería aceptar el concepto-clase del Dios espiritualista, aunque sea para declararlo vacío, en lugar de rellenarlo con los múltiples elementos del politeísmo o con el único elemento del Dios de Sócrates, "ese

[91] Jalabert: *Le Dieu de Leibniz,* P.U.F., 1960, pág. 120.

ateo que sólo creía en un solo dios", como decía Voltaire. Desde una perspectiva materialista, la recuperación filosófica de esas construcciones racionales teológicas, ingenuamente consideradas por tantos ilustrados y positivistas como mitológicas y transmundanas, es una de las tareas abiertas más urgentes si queremos restituir a la Filosofía su verdadero contenido. En líneas generales, suscribiríamos la letra de aquel diagnóstico que ordinariamente se formula desde posiciones tradicionalistas y reaccionarias: "Si la filosofía moderna —y la conciencia moderna, en general— está realmente vacía, es porque le falta Dios." Sin el conocimiento de la Tercera Materialidad (M_3) no es posible hablar de una formación filosófica, de una Sabiduría Filosófica —aunque, por lo demás, esta Sabiduría sea tan sólo la fuente de la que ha de resultar un torrente de enigmas filosóficos. Un observatorio singularmente bien situado para explorar el alcance de afirmaciones como las precedentes es el siglo XVII, en donde la Nueva Ciencia Natural (la Mecánica, la Optica, la Astronomía, la Tecnología) se constituye por obra de una pléyade de pensadores griegos que eran, al mismo tiempo que físico-matemáticos, teólogos —Descartes, Malebranche, Leibniz, Spinoza, Newton. Esta asociación —Física y Teología— puede resultar asombrosa a un cultivador de la ciencia natural de nuestros días y, para salir del asombro, es fácil que se contente con explicaciones ya clásicas como las de E. Strong[92]. El problema es sumamente complejo, pero me parece que no es modo de resolverlo el desviarlo —que es lo que hace Strong en el fondo— apelando a una tradición científica (*categorial,* diríamos), la de Euclides y Arquímedes, independiente de la tradición metafísica (la de Platón y Aristóteles) como fuente de la Ciencia Natural Moderna, cuya constitución no habría que situarla en el siglo XVII, que es lo que hizo Burtt[93], sino desplazarla al siglo XVI, y en particular

[92] *Procedures and Metaphysics,* 1936 (Reimpresión en G. Olms, 1966).

[93] *The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science,* New York, Harcourt, 1925. Hay traducción española en ed. Losada. Las posiciones de Strong y Burtt, consideradas desde la perspectiva de los "cierres categoriales" constitutivos de las ciencias particulares, no resultan incompatibles. Las ciencias particulares, ciertamente, proceden de una tradición tecnológica que llega a cerrarse categorialmente —por tanto, no "brotan de la Filosofía, como las ramas del tronco". Pero esto no significa que se muevan en regiones absolutamente neutrales: los términos de su campo están dados siempre en una "atmósfera"

a la Matemática italiana (Tartaglia y Cardan). Pero aquí no se trata de negar estos precedentes categoriales de la ciencia —todo lo contrario, presuponemos los "cierres categoriales" como proceso permanente de nuestra tradición racionalista—, sino de analizar este tipo de hechos, tanto más asombrosos cuanto mayormente concedemos y defendemos la tradición categorial de la ciencia moderna. Descartes: *Principia,* XXXIX: "La segunda ley de la naturaleza es que todo es recto de suyo, y por eso las cosas que se mueven circularmente tienden siempre a separarse del círculo que describen..., la causa de esta regla es la misma que la de la precedente, a saber: la inmutabilidad y simplicidad de la operación con que Dios conserva el movimiento en la materia" [94]. Malebranche: "Dios, por la primera de las leyes naturales —el principio de la inercia—, quiere positivamente, y determina el choque de los cuerpos..., y así, el choque actual (regulado por la segunda ley natural) es causa natural u ocasional de los movimientos por los que Dios, sin cambiar de conducta, produce una infinidad de obras admirables" [95]. Malebranche, entre otras cosas, descubrió, un siglo antes que Fresnel, como ya señaló Duhem, las leyes de la luz y de los colores, que constituyeron el contenido de la óptica de todo el siglo XIX. Y lo que sería, no solamente asombroso, sino inexplicable cuando sobreentendemos a la Teología como ciencia transfísica es esto: que es precisamente a través de razonamientos teológicos como Malebranche corrige la doctrina cartesiana sobre el reposo (fundamento de la *dureza* de los cuerpos según Descartes), doctrina que suponía un confuso entendimiento del principio de la inercia: "El reposo es pura privación que no supone en Dios voluntad positiva" [96]. Desde nuestra perspectiva, en cambio, esta

más amplia (que ponemos en correspondencia con las "Ideas"), y en este sentido, la constitución progresiva de una ciencia reorganiza el campo total, y lejos de disipar las cuestiones filosóficas, replantea estas cuestiones a un nivel mucho más rico y racional.

[94] "Causa hujus regulae eadem est quae praecedentis, nempe inmutabilitas simplicitas operationis, per quam Deus motum in materia conservat." *Principia Philosophiae,* Pars Secunda, XXXIX, Adam-Tannery, pág. 63.

[95] "Je dis donc que Dieu par la premiere des loix naturelles, veut positivement, & fait par conséquent le choc des corps": *Eclaircissement,* XV, pág. 217 (Edición Robinet, Tomo III).

[96] Mouy: *Les lois du choc des corps d'après Malebranche,* Paris, Vrin, 1927, pág. 35.

constante apelación de la Mecánica clásica a la Teología natural no es, en modo alguno, extravagante —sin duda, resulta arcaica en cuanto a la nomenclatura, pero no hay allí más arcaísmo que cuando hablamos de *átomos* en la moderna física nuclear. Porque ese Dios al que acuden constantemente los grandes físicos del siglo XVII es el Dios de los filósofos —aquel de quien don Juan Valera decía que ni María Santísima, con ser su madre, podría reconocerlo—, es decir, el Tercer Género de Materialidad (M_3), al que pertenece, p. ej., la idea de identidad, nervio de todos los principios de conservación (conservación de la energía, conservación de la carga eléctrica, conservación de la paridad, conservación del spin, etc..., y en particular del principio de la inercia). Y también pertenecen a él las verdades eternas, el sistema de las ideas claras (digamos, las funciones analíticas). "Por las cuales, Dios, sin cambiar su conducta —digamos, manteniendo la misma función M_3—, produce una infinidad de obras admirables —digamos de valores obtenidos al dar argumentos empíricos M_1 a las variables independientes." La cinemática abstracta cartesiana (formulada en M_3), necesitaba ser vinculada a una cinemática concreta y experimental (es decir, dada en M_1) de la misma manera que la *res cogitans* (M_2) tenía que ser vinculada a la *res extensa* (M_1). Descartes no logró éxitos muy brillantes en esta *symploké,* porque la materia sutil que rodea a los cuerpos es un "deus ex machina" para explicar sus desviaciones empíricas respecto de las leyes teóricas (pero no lo fue menos la hipótesis del neutrino cuando fue introducido para explicar la conservación del spin), tan incontrolable, tan oscuro (más que erróneo, poco operativo), como la hipótesis de la glándula pineal para explicar las conexiones del alma y del cuerpo. Malebranche, el teólogo por antonomasia, fue, por ello mismo, quien pudo avanzar pasos decisivos. Es muy cierto que su manera teológica de entender el Tercer Género de materialidad no podía menos que ocasionar profundas distorsiones, asociaciones parásitas, a la vez que dialécticamente hizo posible la constitución de verdaderos principios. Pero también me parece muy cierto que cuando Laplace pudo ya decir a Napoleón que no necesitaba a Dios en sus cálculos, si decía la verdad era sólo porque efectivamente sus cálculos habían sido penetrados hasta tal punto por la divinidad cartesiana que resultaba redundante

el nombrarla. La Ontología Especial de Wolff, así como la teoría de los Tres Tipos de sustancias, será aquí, pues, reinterpretada como la designación metafísica y confusa de una apodíctica evidencia crítica ontológica.

Por consiguiente, al exponer la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad no pretendo, en modo alguno, descubrir una sabiduría inaudita —el capítulo VI de este Ensayo está destinado a probar todo lo contrario—, sino a reexponer, desde una perspectiva materialista, una sabiduría tan antigua como la Filosofía misma, y recuperar para el Materialismo el caudal enorme de verdades que, con demasiada frecuencia, pasan por ser simples errores espiritualistas o idealistas o, simplemente, insoportable cháchara metafísica. Podría decirse que la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad ha sido ejercitada por prácticamente la integridad de la tradición filosófica y, explícitamente, aparece ya formulada por Platón. Sin embargo, en la época moderna, la situación por respecto a la doctrina explícita de las Tres Materialidades podría ser esquematizada del siguiente modo:

I. El Idealismo clásico alemán (sobre todo, Kant, Fichte y Hegel) no ha ofrecido explícitamente una exposición de la Doctrina de las Tres Materialidades, aunque sí la ha ejercitado. Si se me permite una imagen, diría que la doctrina de las Tres Materialidades aparece en el Idealismo alemán de un modo parecido a como el esqueleto de las extremidades de los mamíferos terrestres aparece en los órganos homólogos de los mamíferos acuáticos: no porque los huesos aparezcan soldados y deformados dejan de reconocerse; distinguirlos es imprescindible para comprender su funcionamiento. En Hegel, la Idea desempeña funciones tercio-genéricas M_3; la Naturaleza corresponde a M_1, y el Espíritu a M_2, aunque no exclusivamente.

En general, el Idealismo clásico alemán, tras la crítica al noúmeno kantiano (que es un concepto de la Ontología General Crítica), manifiesta una propensión a fundir o identificar la Tercera Materialidad (M_3) con la Segunda (M_2) en el sentido de elevar el reino psicológico, el reino del sujeto (M_2), al reino de la sustancia (M_3) [$M_2 \subset M_3$]. La Idea Absoluta de Hegel (M_3), que es el campo de la "Lógica", no es nada distinto de la Naturaleza y del Espíritu, es decir, la Materia ontológico general

no es distinta de la ontológico especial: "La Idea absoluta es el único objeto y contenido de la Filosofía..., la Naturaleza y el Espíritu son, en general, diferentes maneras de representar su existencia" [97].

II. El Materialismo (atomista o continuista) ha seguido el mismo camino del Idealismo (identificación de M_3 y M_2, pero en sentido contrario: reduciendo M_3 a M_2, las ideas objetivas a contenidos de conciencia (en el caso del empiriocritismo), lo que se expresa bien en la fórmula ($M_3 \subset M_2$) y M_2 a M_1 en el caso del materialismo naturalista.

En cuanto a Marx, creo que es preciso decir que no es posible reducir su posición a formulaciones tan sencillas. Desde luego, Marx no ha ofrecido explícitamente *(actu signato)* una doctrina de las Tres Materialidades. Pero no creo que por ello pueda mantenerse que esta doctrina no haya sido usada *(actu exercito)* por Marx, aunque encubierta por los esquemas dualistas (Conciencia/Mundo). Ciertamente, los expositores de Marx suelen operar únicamente con el par de conceptos primitivos del Idealismo Alemán —Conciencia (Sujeto)/Mundo (Objeto)— que Marx nombra, es cierto, constantemente. Pero me parece que con este proceder no se logra dar cuenta de la peculiaridad de la postura de Marx frente a Hegel o frente a Feuerbach, p. ej. Y esto en los textos en los que Marx comienza ya a mostrar su enfrentamiento a Hegel y a los jóvenes hegelianos.

Me atendré aquí sumariamente y únicamente a su tesis doctoral sobre las diferencias entre la Filosofía Natural de Demócrito y de Epicuro. Parece hoy ya bastante claro que no puede ser considerada esta obra de Marx como un simple trabajo escolar de la escuela hegeliana, como Althusser ha sostenido. En su tesis, Marx se propone enjuiciar tanto a Hegel como al neohegelianismo mediante la estrategia joven-hegeliana de acudir a un *mapping* histórico de la época moderna en el mundo antiguo. Si tomamos como referencia la correspondencia (Sócrates, Platón, Aristóteles) y (Kant, Schelling, Hegel) —de la que nos informa Kaufmann en su *Hegel* (§ 27)—, el neohegelianismo corresponde a los grandes sistemas helenísticos, que no son, al decir de Marx, respecto de los sistemas clásicos como la explosión de una rana hinchada, sino como la puesta de sol, en la que el sol aparece más grande y hermoso. Por tanto, en su tesis sobre Epicuro, Marx se sitúa ya en una actitud desde la cual cree poder mirar hacia atrás cuando mira a los jóvenes hegelianos —y

[97] *Ciencia de la Lógica,* Tercero, III, 3 "La Idea absoluta".

cuando mira a Hegel—, es decir, a Aristóteles-Demócrito, sin que esto signifique que Marx esté entonces en posesión del Materialismo histórico (en esta línea de interpretación, que es la clásica de Mehring o Cornu, ha ofrecido un libro importante J. Marc Gabaude)[98]. Ahora bien, Gabaude, como Cornu, operan en su análisis con la misma ontología binaria del idealismo alemán —la nombrada explícitamente por el propio Marx. Sobre esta ontología binaria (Espíritu/Mundo) construye, p. ej., Cornu su "esquema rómbico", que consta en el apéndice del libro de Gabaude (A, Hegelianismo: acuerdo entre el Espíritu y el Mundo. B, Fichteanismo: desacuerdo y oposición entre el Espíritu y el Mundo. C, Marxismo juvenil: nuevo acuerdo entre el Espíritu y el Mundo)[99].

Pero la Ontología binaria es, me parece, lo suficientemente pobre como para no poder dar cuenta de la distinción hegeliana —en tanto es asumida por el neohegelianismo y reelaborada por Marx— entre los tres sistemas de la "Conciencia de sí" (Epicureísmo, Estoicismo, Escepticismo), por un lado, y de las opisiciones Demócrito/Epicuro y Estoicos/Epicuro, del joven Marx, por otro.

Desde luego, me parece evidente que la distinción entre la Materia ontológica general (M) y las materialidades ontológico-especiales ($M_i = M_1, M_2, M_3$) juega un papel esencial en los esquemas por los que se orienta la tesis doctoral de Marx. La oposición M/M_i cubre la oposición entre Demócrito y Epicuro, por un lado, y los Estoicos y Aristóteles, por otro. Marx subraya, en efecto, la significación que, para la ataraxia, hay que atribuir a la crítica epicúrea, a la tesis de la eternidad de los cuerpos celestes (pongamos el Cosmos), y constata (citando a Aristóteles, "De Coelo", I, 10, en sus notas 183-184) que esta misma conclusión la extrajo Demócrito y que "el antagonismo con los estoicos no explica aquí nada". Evidentemente, la oposición Demócrito/Epicuro la realiza Marx principalmente como un caso de lo que llamamos oposición entre una *implantación gnóstica* y una *implantación política* de la Filosofía. (Véase el Apéndice II del Ensayo anterior.)

Pero no es sólo en términos de Ontología General (M/M_i), sino también en términos de Ontología Especial, como podemos intentar recoger la riquísima complejidad de conceptos que se encuentran ya utilizados en la tesis doctoral de Marx. Desde la perspectiva de la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad (M_1, M_2, M_3) resulta obligado ensayar la coordinación de los tres sistemas helenísticos totalizados por Hegel y retotalizados por toda la izquierda hegeliana con los géneros de materialidad ontológico-especial. Tiene un cierto sentido asociar el Estoicismo (el naturalismo estoico, y más adelante Feuerbach) a M_1; el Escepticismo (en cuanto se considere como un repliegue a la subjetividad pura, una técnica de la *ataraxia* como lo vio Victor Brochard) a M_2. En este caso nos quedaría M_3 como el término que corresponde al Epicureísmo. Esta conclusión podría pa-

[98] *Le jeune Marx et le matérialisme antique,* Toulouse, Privat, 1970.
[99] Gabaude, pág. 232.

recer enteramente gratuita porque —ateniéndonos siempre a la tesis de Marx— parece evidente que los epicúreos deben ser asociados esencialmente a experiencias del género M_2, al cual pertenece el reino de las vivencias psicológicas y, para decirlo con palabras del joven Marx, el reino del "humanismo". Para Hegel el Epicureísmo representa, en efecto, la conciencia de sí viva, individual y abstracta. Y para el joven Marx, la diferencia entre los átomos de Demócrito y los átomos de Epicuro —diferencia que no agota, por lo demás, la oposición marxista Demócrito/Epicuro— puede exponerse por medio de la diferencia M_1/M_2. Para Demócrito, con palabras de Marx al final de su tesis, el átomo resulta ser sólo la expresión general objetiva del estudio empírico de la Naturaleza (es decir: M_1), mientras que la atomística de Epicuro *se desarrolla como ciencia natural de la autoconciencia.* Los átomos de Epicuro, y en especial los dioses epicúreos, son para Marx, desde luego, figuraciones de la propia conciencia humana en sí misma y en su choque con las demás conciencias. Precisamente aquí parecería residir el interés de Marx por Epicuro: en el significado práctico de su filosofía, porque la praxis (desde Spinoza a Ciewskoski) pertenece al reino del "humanismo". En esta perspectiva es como se interpreta el análisis del joven Marx como un psicoanálisis del Epicureísmo —a la manera del psicoanálisis que Jung o Bachelard instituyeron sobre los alquimistas—, y así es como Gabaude ve la tesis de Marx. Sin embargo, lo que hay que sugerir es, precisamente, algo muy diferente: que el concepto de "epicureísmo", tal como aparece ya en la tesis doctoral de Marx, sólo puede entenderse por mediación del tipo M_3 de materialidad, y que esta mediación, que habría sido usada ampliamente por Marx, es lo que aproxima precisamente el epicureísmo de Marx al estoicismo de Hegel, para quien el estoicismo es la "conciencia de sí pensante y universal abstracta" —que es un concepto M_3. (En la totalización hegeliana de los tres sistemas helenísticos, en cambio, los Epicúreos se corresponden a M_2, y los estoicos a M_3, mientras que la negatividad escéptica representa la crítica de la unilateralidad estoica y epicúrea.)

Me parece que la correspondencia entre los Géneros de Materialidad (M_1, M_2, M_3) y los tres grandes sistemas helenísticos, tal como Marx los trata, puede mantenerse, si bien no del modo simplista, abstracto, punto a punto, anteriormente ensayado, sino con una complejización, por lo demás muy clara, una complejización que avanza en la dirección del reconocimiento de un entretejimiento o *symploké* de los Tres Géneros que, por lo demás, habría sido la perspectiva joven-hegeliana. (Köppen había encontrado la grandeza de Federico II de Prusia en su capacidad de reunir, por su maravillosa potencia, el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo del mundo antiguo.) Según esto, la correspondencia del Estoicismo con el Género M_1 se mantiene, pero siempre que establezcamos la mediación de M_3. Los estoicos, en efecto, habrían eternizado la Naturaleza, frente al atomismo de Demócrito y Epicuro, y esta eternización habría tenido lugar eminentemente por la apelación al mundo intemporal de las Esencias platónicas para pensar los con-

tenidos naturales como realidades que no se dejan resolver en un caos empírico. Los escépticos se mantienen claramente en la subjetividad M_2, en cuanto esta subjetividad es negatividad incesante (¿negatividad de qué? Precisamente —podremos decir nosotros— de los contenidos M_1 y M_3 reducidos a apariencias), y es aquí donde encontramos un criterio para diferenciar el epicureísmo de Marx del escepticismo que, parcialmente, también cubre, según Marx, al Demócrito que duda de los datos sensoriales y los reduce a la pura subjetividad. Epicuro, como los escépticos, se mueve esencialmente en el género de la praxis, de la "esfera" (véase más abajo), M_2. Pero no, en modo alguno, en un sentido psicológico —y por ello es por lo que creo que resulta ser una fórmula poco potente aquella que enjuicia la tesis doctoral de Marx como un *psicoanálisis del Epicureísmo.* No se trata de *Psicoanálisis* —no se trata de descubrir en los átomos epicúreos la "proyección" de contenidos psicológicos M_2—, sino de *ontoanálisis.* En Epicuro, Marx habría encontrado, según nuestra perspectiva, la ocasión para descubrir en el seno mismo de la conciencia psicológica los componentes esenciales M_3 que los estoicos extrajeron, sobre todo, del mundo físico, pero que pertenecían al mundo espiritual, al mundo de la libertad, expuesto en la forma de una ciencia natural objetiva, no psicológica. Marx, en su tesis, ha visto, unilateralmente sin duda, a los estoicos en su correspondencia con la naturaleza. El estoicismo es, también, una filosofía práctica, una filosofía de la libertad, una libertad spinozista, que se identifica con la necesidad, precisamente según un concepto al que el propio Marx se aproximará más y más en sus obras posteriores. Y todo el antagonismo que señala Marx entre Epicuro y Demócrito podría aplicarse a la relación entre los Estoicos y Demócrito. Ahora bien, Marx instituye, en su tesis doctoral, una crítica al propio epicureísmo, precisamente en lo que tiene de psicologismo joven-hegeliano, y por ello, esta crítica está realizada, diríamos, usando categorías M_3. Es principalmente en este desarrollo crítico de Epicuro donde nos parece que Marx se instala, precisamente en las regiones habitadas por el Estoicismo, regiones del Género M_3. A fin de cuentas, los dioses epicúreos son habitantes del género M_3 (las diferencias que los epicúreos y los escépticos mantienen con respecto a la religión demótica brotan de otras fuentes; el alegorismo estoico es más "hegeliano"). Los ingeniosos desarrollos de Marx en torno al Epicureísmo son, en rigor, desarrollos logrados por medio de conceptos M_3. La doctrina de la forma, de la autonomía —la gravedad representada—, que constituye la materia (a los átomos indeterminados, M_1) de tal suerte que los cuerpos celestes sean átomos que han llegado a ser reales, está asociada a la *individualidad universal* del estoicismo de Hegel; la fórmula del tiempo como "fuego de la esencia" (M_3) que consume eternamente al fenómeno (M_1). Sobre todo, el esquema de la necesidad interna (no psicológico-empírica, M_1, M_2) del *clinamen,* como figuración de la necesidad (M_3), según la cual las conciencias individuales (átomos) se desarrollan en el choque (no psicológico, sino ontológico) con otras autoconciencias, y que recuerda, de un modo

sorprendente, la tesis relativista de la identidad entre *inercia* y *gravitación,* manifiesta que Marx está ya, desde su tesis doctoral, utilizando masivamente las categorías propias del género M_3, en tanto que estas categorías incorporan, desde luego, un material psíquico, pero dentro de un orden no psicológico, sino objetivo. El orden que después Marx designará como conjunto de "determinaciones que empujan a los hombres por encima de su voluntad", el orden del *inconsciente objetivo* —en cuanto contrapuesto al inconsciente subjetivo del psicoanálisis—, el orden de los contenidos τα λεκτά estoico, el orden del Tercer Género de Materialidad M_3, en el que está pensado el primado del ser social sobre la conciencia, por tanto *El Capital,* y que ya en la tesis doctoral aparece entendido dialécticamente en la forma de un choque o conflicto generado por una repulsión que sintetiza la caída en línea recta de los átomos y su declinación-alienación —y en el que aparece el peso relativo de los átomos como causa de los acontecimientos posteriores (peso relativo, diferencias individuales en la constitución de las clases sociales). El concepto de M_3 tal como lo estoy utilizando resulta ser, por lo menos, tanto como una hipótesis de trabajo para redescubrir la conexión entre el Epicuro de Marx y el Estoicismo —conexión que, naturalmente, sólo investigaciones concretas pueden confirmar. Esta conexión estaría encubierta por una terminología inadecuada, que la bloquea, facilitando, en cambio, la conexión con el propio necesitarismo de Demócrito, conexión que es cultivada por el propio Marx a partir de *La Sagrada Familia,* en donde, como observar Ponnier, Marx trata ya a Demócrito y Epicuro en pie de igualdad[100]. Y de aquí deduce Gabaude, siguiendo a Ponnier, las

[100] Gabaude, *op. cit.,* pág. 210. La argumentación de Marx para demostrar que el *clinamen* no es un azar en la trayectoria rectilínea (M_3) de los átomos, sino un proceso derivado de su propia esencia, sigue enteramente un camino paralelo al de Fichte, cuando deduce, a partir de la esencia del Yo (definido por la identidad "rectilínea", abstracta, $A=A$, en *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre,* Obras, vol. I, pág. 93 y sgts.), su alienación (Ich fühle in mir ein Treiben und Streben weiter hinaus. *Die Bestimmung des Menschen,* Obras, vol. II, pág. 251), su desvío de la identidad abstracta para encontrarse con otras personas con un No-Yo personal, un *Tú* (Der Begriff des Du entsteht aus der Vereinigung des Es und des Ich. *Zweite Einletitung,* vol. I, pág. 502). El "Ello" de Fichte correspondería al *Vacío* o al *apeiron* que considera Marx. El átomo de Epicuro, tal como Marx lo presenta, está dado en el Género M_3, en un sentido muy similar el Yo de Fichte en *Grundlage.* Además, Marx no se limita sólo en su *Tesis* a interpretar la atomística de Epicuro como la "ciencia natural de la autoconciencia", sino a presentarla como aquella que ha descubierto que la atomística, en cuanto ciencia natural (digamos M_1) —Demócrito—, es contradictoria. Por ello, los astros que son la realidad plena de los átomos, en cuanto materialidades o esencias M_3 que han alcanzado su determinación formal o existencia M_1 (la idea de que la gravitación de los astros "contradice" a la inercia y, por tanto, la aplicación del concepto de *clinamen* a los astros está virtualmente en la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel. Ver *Enciclopedia,* párrafos 269 y 270) serán corruptibles. Marx interpreta esta tesis de Epicuro como prueba de su preocupación

siguientes graves consecuencias: "En *La Ideología Alemana,* Epicuro, como Demócrito, llega a ser amigo del Mundo. Al pasar el propio Marx de un racionalismo prometeico semi-idealista al racionalismo materialista de la praxis, Marx opera la inversión del Epicureísmo de un semi-idealismo subjetivista a un materialismo mecanicista"[101].

Pero semejante consecuencia no es tan fácil de aceptar. Es cierto que Marx va orientado siempre por la exigencia de unir al "hombre" (M_2) y al "Mundo". Pero "Mundo" es un concepto ambiguo, que designa aquí, precisamente, tanto M_1 como M_3. Al no hacer esta distinción, "Mundo" se sobreentiende por M_1, y se interpreta la unión con el mundo como una vuelta al mecanicismo de Demócrito. Pero si Marx, en su propia tesis, había señalado una oposición entre Epicuro y Demócrito, es decir, sobre todo entre libertad y necesidad, que estaba destinada a ser superada, no puede hacerse consistir esta superación en una reivindicación del mecanicismo de Demócrito (M_1), sino en los propios componentes (M_3) comunes con los estoicos. Sólo esto explica que fuera la lectura de Spinoza o Hegel la que sirviera a Marx para superar la oposición Demócrito/Epicuro, como reconoce el propio Gabaude[102].

Por último, la utilización del concepto M_3 daría cuenta de la posibilidad misma de este extraño *tratamiento físico* de las *cuestiones morales,* de esta interpretación de la atomística epicúrea como "ciencia natural de la autoconciencia". No sería posible tal ciencia de la Naturaleza (M_1) sino en tanto que la ciencia natural tenga algo en común con las ciencias de la libertad (M_2), y este algo es M_3. Por eso me atrevo a afirmar que si la obra completa de Marx se lee tras la supresión de los componentes del Tercer Género de Materialidad (dados, muchas veces, en los propios conceptos hegelianos), queda reducida a naturalismo trivial o a una suerte de Psicoanálisis, a una dialéctica de los secretos deseos de dominación de una clase social por medio de las superestructuras culturales.

En cuanto al *Diamat,* acaso puede decirse que ha adolecido de la tendencia a operar únicamente con los términos de una ontología binaria (M_1, M_2), propendiendo a establecer la soldadura entre M_1 y M_3. Es cierto, en cambio, que el *Diamat* ha insistido enérgicamente en la distinción entre los diferentes niveles o estratos de la materia (saltos cualitativos). Pero este pluralismo de la doctrina de los estratos suele ser expuesto al margen de la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad.

por separar a la conciencia de su autoconciencia bajo la forma de la universalidad abstracta (que atribuye a los estoicos). Y esto es precisamente lo que resulta históricamente más discutible: la teoría de la libertad estoica, en cuanto idéntica a la necesidad de la naturaleza individual, se abre camino ante los enfrentamientos de lo real (el hombre "artifex vitae" de Séneca, *De Vita beata,* VIII, 3). Son coordenadas muy afines a las de Fichte, tan presente en el trabajo doctoral de Marx.

[101] Gabaude, *loc. cit.,* pág. 210.

[102] *Op. cit.,* pág. 70.

III. Ha sido en la Filosofía alemana de los últimos decenios del siglo pasado (algunas direcciones del neokantismo: Natorp y su aproximación de Kant a Platón; *Teoría de las concepciones del mundo* de Dilthey) y primeros decenios de nuestro siglo (Fenomenología, Axiología, Simmel, etc...), en donde aparece reexpuesta vigorosamente la doctrina de los Tres Géneros de Platón, que ha penetrado, incluso, en ámbitos más próximos al positivismo (Carnap y Teoría de los Tres Mundos de Popper). Esta doctrina es, precisamente, excelente criterio para separar el Idealismo clásico alemán del idealismo alemán moderno. Porque la exposición de la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad se ha mantenido en un contexto ontológico-general no materialista (muchas veces, incluso, espiritualista, como se ve claramente en la Teoría de los Tres Reinos de Simmel). Este contexto habría sido determinante de la vertiginosa aproximación de este pensamiento hacia la Metafísica y, en particular, por el desconocimiento de la *symploké* entre estos tres reinos, que ni siquiera son conocidos como géneros de materialidad, sino como entes espirituales o ideales. Esto bastaría para comprender el justificado recelo que la doctrina de las Tres Materialidades ha suscitado, no sólo ante la crítica positivista, sino también ante la crítica materialista.

En este Ensayo me propongo dar los primeros pasos en el sentido de una recuperación materialista de la Ontología Especial ternaria, que, por ello, se presenta como la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad. Mi propósito es hacer ver hasta qué punto la temática y problemática del materialismo (Teoría de la base y la Superestructura, Teoría de la praxis, Teoría de la falsa conciencia) se mueve, en rigor, en el ámbito de esta Ontología ternaria, y, por consiguiente, cómo esta doctrina resulta ser el entramado axiomático indispensable para situar cada uno de los conceptos materialistas en sus respectivos quicios [103].

[103] Si no queremos que el concepto de "superestructura" —central en el materialismo histórico— se reduzca *de hecho* (en *su uso*) a la condición de un caso particular del concepto de "secreción del cerebro" (cerebros distributiva o colectivamente tomados, es lo mismo), o a la "exocultura" (es decir, a M_1), o bien a la condición de un caso particular del concepto de "representaciones mentales invertidas de la realidad" (es decir, a M_2), es preciso apelar a M_3 como espacio en el que se dibujan objetivamente las figuras de la conciencia super-

2. La Filosofía materialista, según lo que llevamos dicho, se constituye, ante todo, como Doctrina de la Materia en general. Evidentemente, la Materia desempeña en el sistema de una Filosofía materialista el papel que el Ser jugaba en la Filosofía clásica, o el papel que la Sustancia juega en la Filosofía de Spinoza. La Materia es el Ser, o bien la Sustancia es la Materia, si todo ente es material. Y también parece evidente que la doctrina de la Materia en general, la Ontología General materialista, no puede sustituir las tareas de la Ontología especial, enfrentada con las realidades efectivas, con "lo que hay efectivamente". Si la Metafísica espiritualista respondía a la pregunta "¿Qué existe o qué hay?" —la pregunta de la Ontología especial— diciendo: "Hay espíritus, existe Dios, existe el alma", y la Metafísica idealista respondía diciendo: "Hay Naturaleza y hay Historia", la Ontología Materialista —me parece— debe responder así: "Hay (o existen) tres géneros de materialidad." ¿Solamente? ¿Precisamente tres géneros de materia y ninguno más? Tanto no podría afirmar una Ontología no metafísica. *No es metafísico afirmar que puede haber otros mundos, sino afirmar que sólo existe el nuestro.* Pero no por ello debe creerse que la respuesta materialista sea puramente empírica: "Hay tres géneros de materia, sencillamente, porque empíricamente no encontramos más." Si esto fuera así, nuestro conocimiento no sería filosófico transcendental: sería una enumeración, acaso verdadera, pero factual, como cuando, contándolos, concluimos que hay siete planetas o diecinueve chozas en un poblado celta. Pero la Doctrina de las Tres Materialidades, sin dejar de ser empírica, es, por así decirlo, empírico-transcendental (se parece más a proposiciones del tipo: "Existen precisamente cinco clases de poliedros regulares, ni una más ni una menos"). Esto significa dos cosas: Primera, que si bien podemos (y debemos) prever la posibilidad de géneros adicionales de materialidad, además de los tres de referencia, no podemos concebir un número menor o mayor sin que al propio tiempo se destruya la estructura del mundo solidario de nuestra conciencia (ésta es la estrategia constitutiva del argumento transcendental, que consta en el capítulo V de este Ensayo). Segunda, que la exposición de los Tres Géneros de

estructural desde las cuales se organiza la manipulación del propio mundo físico y la del mundo espiritual.

Materialidad, como respuesta a la pregunta sobre "lo que hay" en el sentido ontológico no sustancialista, no se reduce a una enumeración de estratos presidida por criterios categoriales —como si contestásemos: "Hay rocas, hay animales, etc..."—, sino por criterios ontológicos (capítulo I).

3. La articulación entre la Ontología General y la Ontología Especial —es decir, por tanto, las relaciones entre la *Materia* en general (*M*) y los Géneros de Materialidad (M_1, M_3, M_2)— es una de las cuestiones centrales de la Filosofía materialista, de la misma manera que en la Filosofía clásica fue central la cuestión de la conexión entre el Ser y los distintos tipos de entes —tal era el contenido de las cuestiones sobre la "analogia entis"—. Pero la Materia no puede ser entendida, como concepto crítico, simplemente como una idea abstracta general porfiriana, como pueda serlo la idea de "fruta" respecto de las cerezas y las manzanas, según pensaba Engels. ¿Es una Idea que se predica por analogía de proporcionalidad propia respecto de cada uno de los Géneros de Materialidad, o bien hay algún género de materialidad a quien corresponde el papel de primer analogado de la Idea de Materia? ¿Sería la materia corpórea —perteneciente al Primer Género— este analogado principal? ¿No será necesario apelar a otros esquemas diferentes de conexión? Todas éstas son cuestiones que pertenecen a la Ontología general de la Materia, que, naturalmente, es imposible desarrollar al margen de la Ontología Especial. En el Ensayo I se dan algunas sumarias indicaciones al respecto, en particular se expone la tesis de la conexión entre la Idea de Materia (*M*) y la Conciencia Transcendental (*E*), que jugará un papel esencial en los desarrollos que siguen.

En cuanto a lo esencial, podemos decir aquí que la Materia ontológico-general (*M*), como Idea dialéctica, es, a la vez que el límite absoluto del *regressus* de todos los regresos, es decir, materialidad trascendental (*M.T.*), el *esquema* trascendental (en su *progressus*) de todos los regresos determinados que se dan en el marco ontológico-especial categorial. La Materia (*M*), como esquema, se mueve en el campo *mundano* ontológico-especial. Pero este su esquematismo solamente podría asumirlo en la medida en que ya es, ejercitativamente,

materia ontológico-general (*M.T.*). De esta suerte, *M.T.* es, a la vez, ejercitada como esquema en el contexto ontológico-especial y, por tanto, se nutre constantemente de los procesos que tienen lugar en este contexto, a la manera, cierto, como el concepto de *fruta* se mantiene en el campo de las manzanas, peras y ciruelas, como decía Engels. No es ninguna Idea metafísica. Pero como quiera que esta materia es ella misma el término de un movimiento (regresivo y progresivo), y no algún aspecto obsoluto, aquel ejercicio representará, a su vez, la Idea de materia ontológico-general, como Idea, en su *progressus*. Hay una circulación dialéctica —la dialéctica clásica del *regressus-progressus*— o, si se prefiere, una "realimentación" de la Idea de materia ontológico-general por las materialidades ontológico-especiales. De este modo, la Idea de materia ontológico-general no se refiere arbitrariamente (no constructivamente) a un "más allá" transmundano, nouménico, trascendente, sino que formaliza la propia autotrascendencia (crítica) del Mundo en cuanto que ella se *ejercita* dialécticamente en los procesos de la racionalidad "intramundana".

Es así como la Idea de Materia (*M*) viene a presentarse como una Idea crítica, como el *esquema* de la misma actividad crítica. En efecto, desde la Idea de *M.T.* como límite de todo regreso, toda materia (ontológico-especial) —en cuanto ahora puede ya oponerse a una *forma*— se nos representa ella misma como el ejercicio de un *regressus* crítico. Recuperamos, de este modo, el contenido crítico de la distinción metafísica entre materia y forma. Tomemos como referencia una situación mundana específica (el paisaje geográfico —montañas, árboles, ríos— que nos rodea, el espacio de los elementos químicos que componen la categoría química, el espacio de las células, organismos, etc., que componen la categoría biológica). Podemos describir esta situación como una pre-configuración de la conciencia (*E*) por la cual ésta (como pre-conciencia, en sentido lógico, como conciencia constituyéndose), se da precisamente determinada por esos contenidos ("formas") y no es algo distinto, en cierto modo, de ellos. Esta situación corresponde con el estado "acrítico" o "precrítico" de la conciencia, respecto a las configuraciones de referencia. Es el caso de la *identificación acrítica* de la conciencia con las formaciones geográficas como si estuvieran dadas intemporalmente —el Volcán

sagrado como un dios inconmovible, en medio de sus agitaciones; la inmutabilidad de la bóveda celeste y de los astros que la surcan, ingénitos e imperecederos— o de la *identificación acrítica* con las instituciones sociales —el Rey divino, la estructura de castas— como determinaciones eternas e irrevocables. Ahora bien: la crítica de semejantes configuraciones no es otra cosa sino la trituración misma de sus formas (de la identificación de nuestra conciencia con ellas), trituración intencional o real, física, social, que está ya documentada en los mitos cosmogónicos que han rebasado el nivel del puro relato *homonímico. Pero esta trituración crítica es precisamente no otra cosa sino la transformación de las configuraciones en materia.* La "materia" es ahora el resultado mismo de la crítica o trituración de una configuración dada, por medio de otra, en el ejercicio de la práctica misma social, histórica.

La "materia" designará, de este modo, el límite del *regressus* de cada configuración determinada. Este límite está enmarcado por las configuraciones de las cuales procede y, en el *progressus,* las configuraciones aparecen como *formaciones* (formas) constituidas a partir de la materia. Las materialidades obtenidas en este proceso son esencialmente *multiplicidades homogéneas* por respecto de las configuraciones de que proceden. *Multiplicidades,* porque tal es el contenido mismo de la "trituración". *Homogeneidad* (relativa a la configuración), porque precisamente han desaparecido las "diferencias específicas". Cuando éstas no desaparecen (o son, en el fondo reintroducidas: por ejemplo, la homonimia de las Ideas platónicas, o de las partes del *ápeiron* de Anaximandro, o la doctrina genética de la preformación), el proceso *materialista* quedará bloqueado: tal sería el caso del pensamiento de los alquimistas frente al pensamiento verdaderamente químico o prequímico. Mientras que los alquimistas tomaban como *elementos* alguna de las *formas* mundanas más concretas (el mercurio o el pavo real), la química procedería siempre en el sentido de una trituración efectiva de las formaciones del mundo percentual (elementos de Empédocles, átomos de Demócrito o de Prout). La *homogeneidad* de la materia, en todo caso, no debe ser entendida en términos absolutos, como si la materialidad obtenida en un proceso regresivo fuese homogénea por relación a cualquier tipo de diferencias, es decir, homo-

geneidad absoluta. Cuando ésta se postula, la homogeneidad de la materia queda sustantivada, y la materia comienza a ser un concepto metafísico (al cual acaso podría reducirse tanto el *Ser* de Parménides como la *materia prima* de Aristóteles, al menos en alguno de sus aspectos). Así, cuando quienes, utilizando la fórmula de H. Spencer, entienden la *evolución* como una "propiedad de la materia" que pasa de "lo homogéneo a lo heterogéneo", en un sentido reductivista. La homogeneidad de la materia ontológica es siempre relativa y específica a las configuraciones de su contexto; las materialidades son ahora *materialidades determinadas* (M_q, M_k, M_r). Por ejemplo, aunque los geólogos "destruyen" las configuraciones actuales de la Tierra y *regresan* a situaciones "homogéneas" por referencias a formaciones presentes (montañas, estratos, etc.), la heterogeneidad se mantiene a nivel de los elementos químicos, por ejemplo, y el principio de Hutton, o principio del *actualismo,* establece, diríamos, los límites de aquella "destrucción", en tanto que se mantiene en la categoría geológica.

Ahora bien, la regresión, a partir de estas mismas materialidades determinadas, a otra materialidad indeterminada (a la materialidad de todas las materialidades) es precisamente la continuada constitución de la Idea misma de Materia ontológico-general (*M*) como trituración de todos los contenidos mundanos en la Idea del "receptáculo o espacio general de todas las configuraciones" (materia y forma), es decir, la Idea de una *materialidad transcendental* (*M. T.*). Esta Idea —como ya he dicho en otra ocasión— debería ponerse en correspondencia —correspondencia no es identidad— con ciertas Ideas muy conocidas de nuestra tradición cultural, tales como el *ápeiron* de Anaximandro, la *materia prima* de Aristóteles, la *sustancia* de Spinoza (sustancia como dotada de infinitos atributos, como *infinitud radical,* para tomar la Idea escotista de Dios (como referencia) o el Dios kantiano que resulta de la totalización de los silogismos disyuntivos. Todas estas Ideas, y otras muchas más, podrían comenzar a ser entendidas como algo más que simples formaciones de un pensamiento metafísico y pre-científico, podrán comenzar a ser recuperadas a la luz del materialismo filosófico.

Pero, como hemos dicho, las *materialidades determinadas* (M_q, M_k, M_r...), términos de un *regressus* crítico, sólo asumen

su plena función de tales materialidades en el *progressus,* en el reencuentro con las configuraciones también determinadas. También la materialidad trascendental (*M. T.*) debe tener su *progressus.* ¿Cuál puede ser éste? Porque, evidentemente, a partir de *M. T.* no podemos reconstruir el mundo, que siempre nos es dado. Y, sin embargo, sólo en el *progressus, M* se convierte en materialidad transcendental, *M. T.,* del mismo modo que sólo en el *progressus* cada materialidad determinada asume su papel pleno, ante las formas que, con ella, se configuran.

El *progressus* de la característica materialidad que es *M.T.* también se realizará de un modo característico, adecuado al *regressus* que lo instaura: a saber, como *esquema* de los propios regresos hacia las materialidades especiales. Puesto que las "configuraciones" de *M* son ahora las mismas materialidades determinadas (por tanto, el propio *regressus* determinado), su *progressus* será el retorno a aquel *regressus.* Esto es lo que explica la posibilidad de entender *M.T.* a la vez como *esquema* de las materialidades ontológico-especiales y como materialidad ontológico-general. Es esquema, sin duda, pero (dado su contenido semántico) precisamente siéndolo, rebasa su función de esquema (*regressus*) y, a la vez, precisamente por rebasarlo, se convierte (*progressus*) en esquema ontológico especial. Esto no ocurre con otros esquemas ontológico-especiales tales como *sustancia, esencia* o *causa.*

La *sustancia,* por ejemplo, como invariante ontológico de un grupo de transformaciones ("lo que permanece numéricamente inmóvil en los cambios") —y no como nombre para designar una entidad metafísica, más allá del mundo de los fenómenos— es un esquema, realizado por un contenido él mismo "fenoménico", que preside las situaciones más diversas (es decir, pertenecientes a diferentes categorías: geométricas, físicas, biológicas). Cierto que no cualquier invariante de un grupo de transformaciones desempeña el oficio de *sustancia*: el invariante debe ser *numérico.* Una "estructura", en el sentido de Lévi-Strauss, no es una *sustancia,* aunque sí está mucho más cerca de la Idea de *esencia.* En el grupo de transformaciones del cuadrado, el punto de giro realiza el esquema de la sustancia en las rotaciones y los diámetros lo desempeñan las reflexiones. El "lugar" del cuadrado —es decir, la realización de la

identificación del cuadrado consigo mismo en sus transformaciones— es una entidad más bien del tipo *esencia* (o estructura) que de tipo *sustancia.* En cualquier caso, poco sentido tendría hablar de una "sustancia de todas las sustancias", como tampoco lo tendría hablar de una "esencia de todas las esencias" o de una "causa de todas las causas". Porque el contenido semántico de la Idea de sustancia es el de una unidad (invariante) —lo mismo se diría de las otras Ideas— y una "sustancia de todas las sustancias" anularía todas las diferencias: la Idea de *ser,* en la terminología escolástica, no puede ser *unívoca,* sino *análoga.* Ahora bien: el contenido semántico de la idea de *Materia* no es la unidad, sino la multiplicidad. Por ello la Idea de Materia, a la vez que una Idea esquemática (ontológico-especial, o transcendental-relativa) es una Idea ontológico-general, materialidad transcendental absoluta. Si llamamos M_q, M_k, M_r a las materialidades determinadas y F_q, F_k, F_r a las configuraciones respectivas de las cuales aquéllas proceden y a las cuales retornan, y representamos las relaciones entre *materialidades* y *formaciones* como si fueran *razones* (para lo cual no es preciso cuantificarlas), según la tradición aristotélica, podríamos escribir las siguientes proporciones (analogías):

$$\frac{M_q}{F_q}=\frac{M_k}{F_k}=\frac{M_r}{F_r}= \dots =\frac{M}{F}. \qquad \text{(I)}$$

En este contexto, M es un *esquema* ontológico (como el concepto de *fruta* de Hegel-Engels), es una variable, cuyo juego puede ser equiparado al que conviene a la expresión aritmética $\frac{2n}{n}$ por respecto a las razones: $\frac{8}{4}=\frac{10}{5}=\frac{6}{3}= \dots$.

Lo característico de la Idea de materia ontológico-general podría formularse por medio de las siguientes igualdades:

$$\frac{M_q}{F_q}=\frac{M_k}{F_k}=\frac{M_r}{F_r}= \dots =\frac{M}{M_j(F_j)}. \qquad \text{(II)}$$

Esta situación no puede extenderse a la Aritmética, y sólo para los casos $n=0$ y $n=\infty$, que son también casos límites, puede ser discutida.

Es en el segundo contexto (II) cuando "M" alcanza su sentido transcendental:

$$M.T. = \frac{M}{M_j(F_j)}$$

En cuanto concepto transcendental, *M.T.*, la materia ontológico general *M*, a la vez que se realiza *efectivamente* en el curso mundano (es decir, como materia ontológico especial, adscrita a los diversos géneros), lo rebasa continuamente, porque se constituye en el mismo *Ideal* de la razón (como "Idea regulativa") en el proceso de regresión incesante, nunca acabada, de las materialidades determinadas a otras materialidades determinadas. Esto podría quedar expresado por la siguiente fórmula circular:

$$\left[\left(\frac{M}{F} = \frac{M_k}{F_k}\right) \rightarrow \left(\frac{M}{F} = \frac{M}{M_j(F_j)}\right)\right] \wedge$$
$$\wedge \left[\left(\frac{M}{F} = \frac{M}{M_j(F_j)}\right) \rightarrow \left(\frac{M}{F} = \frac{M_k}{F_k}\right)\right]$$

Según esto, la Idea de materialidad transcendental, lejos de ser una Idea metafísica, es, en todo caso, el *esquema* de la misma razón crítica, en cuanto alcanza dialécticamente materialidades regresivas, a partir de las cuales ha de reconstruir las configuraciones de partida, pero que, a la vez, en tanto aquellas materialidades no pueden nunca ser postuladas como originarias. He aquí tres ejemplos de situaciones en las cuales se *ejercitaría* la Idea de Materia, en el sentido dicho:

a) En Cosmología, la trituración de las formas del Mundo (regresando de los conceptos mitológicos que eternizan diferentes determinaciones del Cosmos) conduce, no a una materialidad indeterminada, sino al concepto de una *Nebulosa* primigenia, o de un *Plasma* originario.

b) En Bioquímica, a partir de configuraciones estructurales diversas (por ejemplo, la "diversidad química" de los componentes celulares) se llega al concepto de "uniformidad química" del famoso diagrama de Pirie ("Chemical diversity and the origins of life", incluido en el libro de Oparin: *The Origin of Life on Earth,* IUB Symposium Series, vol. I, Pergamon Press, London 1959, págs. 76-83).

c) En Biología, a partir de configuraciones tales como la "tetrapodia" de los vertebrados (v. gr., las aletas pares, pectorales y pélvicas de ciertos peces) se llega regresivamente al concepto de "repliegue continuo" (homogéneo) de Balfour.

"Plasma", "Puntos de vida" (Oparin, pero también Hegel), "Repliegue continuo" son tres conceptos de las ciencias naturales cuyo *esquema* es precisamente la Idea de materialidad transcendental, en la medida en que a la vez estos conceptos no se postulan (metafísicamente) como originarios, sino como términos de un *regressus* que sólo se ha detenido por la necesidad de hacer posible el *progressus* correspondiente.

4. Por último, si la Ontología Especial del materialismo es designada aquí como "doctrina", no es debido a ningún intento de dignificar lo que algún lector podría interpretar como opinión privada, o incluso como descubrimiento personal bien fundado, sino a la circunstancia de que me parece que se puede demostrar que la Teoría de las Tres Materialidades está lo suficientemente arraigada en la Filosofía de todos los tiempos como para que merezca ser considerada como algo más que una opinión nueva o pasajera. Antes al contrario, podría, sin exageración, afirmarse que es el contenido principal de la Sabiduría filosófica. Esto es lo que se procurará demostrar directamente en el capítulo VI de este Ensayo.

CAPITULO I

EXPOSICION ANALITICA DE LA DOCTRINA DE LOS TRES GENEROS DE MATERIALIDAD

1. Decía Lord Kelvin que una doctrina verdaderamente importante tiene como característica que se puede explicar en dos palabras al primero que nos cruzamos por la calle. La doctrina de los Tres Géneros de Materialidad satisface, por lo menos, esta condición necesaria —aunque no, ciertamente, suficiente— que J. J. Thomson atribuyó a toda doctrina absolutamente esencial [104].

[104] ¿Por qué llamarlos *Géneros* y no, por ejemplo, "Esferas", "Reinos", "Mundos", "Estratos", "Categorías", "Grupos ontológicos"? Aquí no voy a responder adecuadamente a esta pregunta. Tan sólo ofrezco unas breves consideraciones, orientadas a aclarar el sentido de la pregunta. No es, desde luego, una pregunta meramente "lingüística", sino que, a la vez, prejuzga el tipo de realidad ontológica que atribuimos a lo que denotan los símbolos M_1, M_2, M_3.

a) No los llamamos "esferas", "reinos" o "mundos" —como haría Simmel o Popper (ver el capítulo VI de este Ensayo)— porque estos términos sugieren espacios cerrados, totalidades. Y los cierres son aquí sólo "categoriales", dentro de cada Género, no ontológicos. M_1, M_2, M_3 son entendidos aquí como *partes* del Mundo —el Mundo de la Ontología especial—, y no como Mundos-Totalidades.

b) No los llamamos "estratos" porque esta palabra suele utilizarse para designar los grados o niveles de la *Scala Naturae* (Boutroux: *De la contingence des lois de la Nature,* 1874): átomos, moléculas, macromoléculas, células, organismos, etc. Es decir: la "estratificación de la realidad inteligible" (*Die Schichtung der realen Welt* de N. Hartmann: *Neue Weg der Ontologie,* Kohlhammer, reimpresión, 1968, cap. VIII y V: *Stufenfolge und Schichtenbau der Welt*). El criterio que utilizamos para distinguir "estratos ónticos" y "géneros ontológicos" es el siguiente: "Estratos" envuelve la Idea de superposición,

Desde una perspectiva denotativa es relativamente fácil declarar el significado que atribuimos a cada uno de los géneros de materialidad, y que designaremos por M_1, M_2 y M_3, respectivamente.

a) Primer Género de Materialidad (M_1) es una expresión que intenta cubrir la dimensión ontológica en la que se configuran aquellas entidades (cosas, sucesos, relaciones entre cosas..., "nacimientos y corrupciones", etc...) que se nos ofrecen como constitutivos del mundo físico exterior; es decir, todas aquellas entidades, tales como campos electromagnéticos, explosiones nucleares, edificios o satélites artificiales que giran; por tanto, también colores (verde, rojo, amarillo), en cuanto cualidades objetivas desde un punto de vista fenomenológico, en el que no distinguimos aún cualidades primarias y secundarias.

En el Primer Género de Materialidad se disponen, en con-

salvo por un gratuito decreto, no cabe considerar lo *psíquico* o *espi-*
gradación, inclusión de lo inferior en lo superior. Por este motivo,
ritual como estratos al lado de los átomos, moléculas, organismos,
etcétera. (Tales decretos se inspiran, en rigor, en el orden cronológico
de aparición.) ¿Por qué lo psíquico es, ontológicamente, "más com-
plejo" que lo inorgánico? M_2 no es un estrato; pertenece a una clasi-
ficación distinta de la que determina los "estratos" que, por cierto,
se mantiene en el género M_1.

c) No los llamamos "categorías" porque reservamos este nombre para designar a las regiones acotadas por las ciencias particulares ("categorías termodinámicas", "categorías sociológicas", etc.). Las categorías son Ideas, en cuanto son designadas globalmente, pero hay muchas Ideas (Todo y Parte, Posible y Necesario, etc.) que no son categorías.

d) No los llamamos "grupos ontológicos" (como algunas veces se ha hecho en España: García Morente, *Lecciones de Filosofía,* lección XX, pág. 341, llamaba "grupos ontológicos" a "las grandes rúbricas en las que se recapitula lo que hay": *objetos reales* —que corresponden a M_1 y M_2— y *objetos ideales* —que corresponden a M_3. La misma terminología sigue Ferrater Mora: *El ser y el sentido,* Madrid, Rev. Occ., 1967, cap. IX, 5, y cap. X) porque "grupo" es un concepto algebraico muy preciso (grupos de transformaciones, grupos abelianos, etc.). Y si se toma "Grupo" en el sentido ordinario, nos formamos un concepto de los géneros ontológicos hipostasiados, como si fuesen unidades de artillería o batallones de un Regimiento.

Hablamos de "Géneros ontológicos" porque M_1, M_2 y M_3 son pluralidades cuyas partes son, en gran medida, distributivas. Pero no son géneros "porfirianos", porque sus partes se acumulan y se ordenan muchas veces (como se ordenan las partes del Espacio —Locke, *Ensayo,* Libro I, cap. XV, párrafos 5 y 10—, o las partes de las *Formas* kantianas), y en su conjunto, más que "universales", son "Individuos" (géneros combinatorios).

junto, todas las realidades exteriores a nuestra conciencia, o si se prefiere, todas las cosas que se aparecen en la exterioridad de nuestro mundo, sin que eso signifique afirmar que se agoten en esa exterioridad. En este primer género hay que clasificar las realidades en cuanto corpóreas —naturales o corporales— y ciertas propiedades que van ligadas inmediatamente a los cuerpos, y que se manifiestan como objetivas a la percepción. Tanto la *materia* (en el sentido de la Física), como la *antimateria* (generalización de los conceptos utilizados por Dirac para prever el *positrón,* como anti-electrón), se reducen al primer género.

Desde una perspectiva epistemológica, la división más importante dentro del Primer Género de Materialidad es la siguiente:

De una parte, los contenidos exteriores dados fenomenológicamente, dentro de unas coordenadas históricas presupuestas (nuestros telescopios incorporan a un campo fenomenológico objetos desconocidos hace dos siglos).

De otra parte, los contenidos exteriores que no se dan fenomenológicamente, pero que son admitidos como reales, en este género, por otros motivos (la cara opuesta de la luna en fechas anteriores a su circunvalación por los soviéticos y norteamericanos; el centro de la tierra). Estos objetos, aunque son invisibles, son pensados como exteriores: es lo que Kant llamaba la "experiencia posible".

b) Segundo Género de Materialidad (M_2): acoge a todos los procesos reales dados en el mundo como "interioridad", es decir, las vivencias de la experiencia interna en su dimensión, precisamente, interna —p. ej., los "ensueños" que un ciudadano pueda ofrecer, como material, al psicoanalista. Pero el "dentro" de esta experiencia interna no tiene por qué ser pensado como subjetividad en el sentido sustancialista. La *subjetividad* es una elaboración no materialista que desfigura por completo el significado ontológico de este "dentro" segundo-material.

También epistemológicamente cabe clasificar los contenidos de esta materialidad de este modo:

De una parte, las vivencias de la experiencia inmediata de cada cual (sensaciones cenestésicas, emociones, etc...). La estructura de esta experiencia es, esencialmente, puntual —es decir, debe ser pensada como aconteciendo en el "fuero in-

terno" de cada organismo corpóreo dotado de sistema nervioso. Sin embargo, es una referencia que nadie puede borrar. De ella parte todo el mundo. Un behaviorista radical es, simplemente, un individuo que se ha desentrenado en el ejercicio de la percepción del segundo género (llamado, a veces, introspección). Tratar de demostrar la existencia de este mundo es una tarea escolástica del mismo estilo que la de tratar de demostrar la existencia del mundo exterior. Sería suficiente una fuerte experiencia "íntima". Un ataque de apendicitis aguda, pongamos por caso, pondría en ridículo a un behaviorista radical, porque su dolor sólo él lo experimenta: behavioristas son quienes le ven, desde fuera, en los "desplazamientos" de su cuerpo, retorciéndose por el dolor. Por lo demás, el dolor de apendicitis es tan material como el propio intestino —¿Se concibe a un querubín aquejado de vivencias tan groseras?—. Es cierto que caben aquí errores —el brazo fantasma de los amputados, incluso parkinsonianos—, pero también esto ocurre en el Primer Género con las alucinaciones ópticas [105].

[105] Wittgenstein llega incluso a sugerir que, propiamente, son las demás personas quienes pueden saber cuándo yo tengo dolores, más que yo mismo: "In what sense are my sensations *private*? —Well, only I can know whether I am really in pain; another person can only surmise it.—In one way this is wrong, and in another nonsense. If we are using the word 'to know' as it is normally used (and how else are we to use it?) then other people very often know when I am in pain?" (*Philosophical Investigations*, I, 246. Trad. G.E.M., Ascombe. Oxford, Blackwell, 1963). El argumento de Wittgenstein reproduce la estructura de los problemas planteados en torno a la Idea aristotélica del "Pensamiento del pensamiento" (o de *lo pensado*), o en torno al *Cogito, ergo sum* cartesiano: mis vivencias no son "objeto" de un *conocimiento* mío, puesto que son "mi propio ser". (Adviértase que en la perspectiva de esta doctrina del conocimiento la realidad de M_2 todavía queda mejor fundada, no ya como un territorio cuyo *conocimiento* sea preciso demostrar, sino como una entidad que es dada por una suerte de "posición absoluta de la cosa".) Decir "yo sé que tengo dolores" no significa otra cosa sino que tengo dolores. (Pero aquello de lo que dudamos es de la realidad de mi propio ser, como sujeto de atribución. Sin duda, "tengo dolor" no describe un objeto privado a la manera de "tengo una silla". Pero esta distinción quizá descubre un sustancialismo *ejercido* por el propio Wittgenstein, en tanto que cree necesario establecer esta distinción, porque si no puede decirse "tengo un dolor" —a la manera de "tengo una silla"—, será, no ya tanto porque el dolor sea distinto del *Mí*, sino porque ese *Mí* no existe como sujeto de atribución metafísico, y como sujeto lingüístico sólo existe en un contexto social, en cuyo ámbito existe como sujeto lógico. Si "Tengo dolor" suple a la interjección "¡Ay!" —*ibidem*, 244—, sería debido precisamente a que el organismo que

De otra parte, los contenidos no se presentan como contenidos de mi experiencia (tampoco en la división correspondiente que dimos del Primer Género el centro de la tierra era visible), sino de la experiencia ajena (animal o humana), pero en tanto que es sobreentendida como interioridad. Todo el vocabulario etológico, psicológico (popular o científico), pertenece a este grupo. Así, cuando hablamos del dolor (sensación dolorosa) que una herida abierta le produce a un perro, esta entidad es pensada como interioridad. Sabemos que toda una tradición mecanicista —aunque muy frecuentemente ligada con el más exacerbado espiritualismo: Malebranche— se obstina en no querer reconocer la realidad de semejantes contenidos, calificándola de antropomorfismo. Malebranche parece que quería creer que su perra no experimentaba ningún dolor cuando se la apaleaba: era una máquina. Pero semejante conclusión tiene todas las características de ser una conclusión escolástica, y quien se ensaña con un animal por considerarlo una máquina obedece al mismo "mecanismo" que aquel escolástico que no quería moverse de su sitio después de haberse convencido de los argumentos de Zenón contra el movimiento.

La realidad del "espacio" constituido por los contenidos M_2 es, en resolución, tan efectiva, aunque *invisible,* como pueda serlo la del primer género: con esta realidad contamos constantemente, y si la eliminásemos, el mundo cambiaría de as-

gritaba —por ejemplo, un niño— se ha constituido socialmente en la forma de un Ego. Pero es en este contexto —precisamente cuando sobreentendemos que mi Ego no es sustancia— cuando tiene sentido, incluso utilizando el criterio del párrafo 246, es decir, la disociación entre el *ser* y el *conocer,* afirmar que mi vivencia dolorosa puede ser un saber mío. (En la tesis de Licenciatura de D. Alfonso García Suárez, presentada en Valencia, 1971, se hace una revisión crítica muy cuidada del estado de esta cuestión wittgensteiniana en el presente.) En cuanto a la posición de Austin, me limitaré a suscribir el juicio de M. Cornforth: "Those uses of 'I' which are only effective when made by myself, and which therefore cannot be construed as statements referring to an organic body to which anyone else can equally well refer, are performative uses and not statements at all -this is a point which is certainly not trivial, and specially not from the point of view of materialism" (*Marxism and the Linguistic Philosophy,* London, Lawrence et Wishart, 1971, pág. 148). Naturalmente, el "material", la "experiencia", debe ser dada: ¿cómo podría *entender* un estudiante, o un profesor joven de Filosofía, por muy inteligente y "bien preparado" que lo supongamos, el capítulo de la segunda parte del *Zaratustra,* titulado "La canción de los sepulcros", que tan admirablemente acaba de traducir Sánchez Pascual?

pecto. Imaginemos que estamos contemplando, desde un observatorio elevado, una asamblea de cien mil ciudadanos, reunidos por una convocatoria política. De los micrófonos salen las palabras de los oradores. Cuando hacemos *balance* de lo que allí ocurre, podemos clasificar de este modo los acontecimientos:

— Por un lado, los acontecimientos reductibles a los procesos mecánicos de la propagación del sonido: ondas concéntricas que brotan de los altavoces se propagan a la velocidad promedio de las moléculas y envuelven los cráneos de los ciudadanos congregados: golpean sus tímpanos y, a partir de aquí, continúan los procesos fisiológicos que obedecen también a legalidades deterministas de índole fisicoquímica (M_1).

— Pero, por otro lado, damos por igualmente reales las "ondas" que, en el "fuero interno" de cada ciudadano, genera cada palabra: estas "ondas" ya no están compuestas de moléculas que se desplazan; son series de recuerdos, de *asociaciones* de ideas, que, sin duda, están generándose según legalidades igualmente deterministas, pero que, en modo alguno, pueden reducirse a las leyes de la propagación de las ondas sonoras (estas series se desarrollan en un medio distinto, la *experiencia* privada de cada ciudadano). Pertenecen a un género distinto a M_1, aunque vinculado en *symploké* con él: pertenecen al género M_2. Desde el punto de vista del observador político, es precisamente este género el que interesa, es aquí donde se desplaza el "centro de gravedad" de la *realidad,* aun cuando esta realidad es *invisible* —pero no por ello inmaterial. Sólo cuando la "totalizamos" —cuando consideramos todas las "series de asociaciones" de cada individuo como formando parte, junto con las "series de asociaciones" de los demás individuos, de un *medio* común, dotado de legalidad determinista peculiar (la del segundo género)—, esa realidad se nos configura como un "espacio de materialidad".

La naturaleza "privada", puntual (a veces llamada "egocéntrica"), que, dentro de este "espacio", corresponde a los contenidos de M_2, en lugar de ser pensada metafísicamente como signo de una misteriosa Sustancia espiritual "que reflexiona sobre sí misma" —un fuero interno, el ámbito de los "secreta cordis"—, debe ser pensada ontológicamente por analogía con otros "dentros" propios de otras materialidades. El "dentro"

segundo-genérico —la interioridad M_2— aparece, así, como una especie de característica *topológica* de la Segunda Materialidad que define una estructura ontológica puntual análoga, vgr., el postulado de Pasch en Geometría, o el principio de impenetrabilidad de la Física clásica. Que mis vivencias no puedan ser experimentadas sino por mí, que tengan un *ser en sí y para sí,* cuando nos elevamos al concepto de M_2 como conjunto de todos los contenidos que están dentro de ciertas unidades (a veces llamadas "egos"), es un fenómeno análogo a los fenómenos de tipo topológico, a la manera como también en Geometría las superficies que no sean de Moebius dividen a los puntos en dos clases: la de los puntos que están a un lado y los que están al otro de la superficie (dada una esfera de caucho impermeable, si la pintamos de azul por su cara exterior, el interior de su superficie permanecerá con el color que tenía). En suma, si los puntos del espacio físico se distribuyen en las superficies en anversos y reversos, también las vivencias del espacio psicológico se distribuyen en los individuos "por sus superficies interiores" y no se puede pasar del uno al otro, como tampoco podemos llegar al interior de la esfera trazando, por el exterior, una línea, por complicada que ésta sea [106].

Es preciso, pues, no confundir el reconocimiento de la peculiaridad de los contenidos de M_2 con el espiritualismo. El espiritualismo sustantifica los contenidos M_2 —así como la Metafísica platónica sustantificaba los contenidos M_3, las Esencias—, y la Metafísica naturalista sustantificaba los contenidos M_1, en *átomos.* Desde una perspectiva materialista, creo que es necesario negar radicalmente el significado sustancialista de las reflexividades Σxx y Kxx (ver Ensayo I). En la esencia del materialismo está la negación del sujeto (de la subjetivi-

[106] La *interioridad* característica de los contenidos del Género M_2 es una propiedad ontológico-topológica que, en principio, no debe confundirse con las características atribuidas por muchos al "lenguaje privado", en tanto que contrapuesto al "lenguaje público". Los contenidos de M_2 pueden aparecer en un lenguaje público —por ejemplo, el discurso de un diputado que apela a los intereses de sus electores—, del mismo modo que los contenidos de M_1 pueden pertenecer a un lenguaje privado —por ejemplo, la descripción en clave que un investigador de la Naturaleza da de sus experimentos. No debe pensarse que los contenidos de M_2 solamente pueden expresarse en *Diarios privados* (Wittgenstein, *op. cit.*, párrafo 253).

dad), caracterizado por ser un cognoscente. Se trata de un concepto límite, una construcción puramente lógica (Σxx) —aunque algunos, como Ruyer, intentan reducirlo a una construcción geométrica, a un centro de perspectivas, desde el cual solamente percibiríamos *objetos.* Pero son estos objetos aquellos que pertenecen, o bien a M_1, o bien a M_3 [107].

EXCURSO SOBRE EL CONCEPTO DE "ESFERA"

Como contenidos característicos del Género M_2 debemos citar a las "esferas". El concepto de "esfera", tal como lo he utilizado en otra ocasión [108], no puede ser aquí desarrollado en toda su complejidad. Me limitaré a esbozar algunos de sus aspectos más interesantes en nuestro contexto. Las dificultades para exponer el concepto de "esfera" no proceden de los esfuerzos necesarios para traer a la comprensión ordinaria una realidad arcana o metafísica, sino, por el contrario, del esfuerzo por alejar (distanciar), en un concepto riguroso, una realidad familiar y cotidiana.

El concepto de "esfera" puede exponerse por medio de categorías gestaltistas. Podemos concebir la esfera como una estructura *(Gestalt)* finita, de cuatro dimensiones, esencialmente espacio-temporal, que cristaliza en determinadas condiciones sociológicas o históricas, y que se

[107] El concepto del Género M_2 tiene la virtualidad de "atravesar" la distinción entre el *Ego subjetivo* y el *Nosotros* (social), precisamente porque M_2 no es entendido, por ejemplo, como una "esfera", sino como la totalización de un conjunto de "esferas" (ver el Excurso que sigue). En esta totalización es donde juega un papel decisivo la Monadología de Leibniz, como habría que mostrar en muy diversos niveles (por ejemplo, en el de la vida económica: Adam Smith). Husserl, como es sabido, se encontró con la Monadología cuando intentaba formular la conexión entre los *Ego* de un modo no meramente psicológico (Meditación quinta, párrafos 56 y 61). El camino de Husserl es el del solipsismo, pero sólo en un cierto sentido, porque acaso podría ser reexpuesto dialécticamente. No veríamos entonces, en Husserl, a quien intenta deducir las demás conciencias como "afecciones" de la mía propia, sino a quien recorre un argumento ontológico-dialéctico: Partiendo del Ego subjetivo (como *apariencia,* a la manera que podríamos decir que San Anselmo o Descartes partían de la apariencia de la subjetividad de la Idea de Dios), encuentra en este Ego a las demás conciencias, que *refutan* a la propia conciencia como subjetividad. (En este sentido, la crítica de Adorno al subjetivismo burgués de Husserl no sería esencial, aunque sí importante en muchos aspectos. En cualquier caso, la perspectiva *sociologista* desde la que Adorno se sitúa ante Husserl es insuficiente también para dar cuenta de legalidades tales como el principio de Identidad y el de No Contradicción. Las realidades sociales se mantienen en el terreno de la "subjetividad", en el sentido de M_2. *Vid. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie,* Kohlhammer, 1956, págs. 87, 88, 231.)

[108] *El papel de la Filosofía,* Madrid, Ciencia Nueva, 1970, pág. 117.

caracteriza por una totalización de la conciencia práctica (M_2), en tanto que esta praxis se constituye como programación incesante de una conducta prevista como "gobierno del propio cuerpo", en la medida que es controlable desde mi propia *interioridad* (M_2), y, esencialmente, en tanto que la totalización es una autolimitación espacial —el "estuche corpóreo"— y temporal —la limitación por sus dos extremos: uno inicial (que no es el nacimiento biológico, sino, p. ej., la "edad de la razón") y otro terminal (la muerte, no como hecho biológico, sino como límite configurado desde *dentro*). Las estructuras esféricas sólo pueden cristalizar en un medio social: el límite terminal de la estructura esférica aparece dado a cada conciencia corpórea —según mecanismos que sería preciso determinar empíricamente— por la representación de la muerte de los otros ciudadanos: no es un límite que pueda brotar internamente. El concepto de "esfera" incorpora una gran masa de los análisis existencialistas sobre el "Dasein" (temporalidad, cuidado, muerte), pero variando el estilo metafísico del tratamiento que les dio Heiddeger por un estilo más "positivo". La muerte no será "posibilidad de la imposibilidad", sino el confín interno de una bóveda totalizante. La esfera es temporalidad, cierto, pero temporalidad determinada, incluso métricamente. El diámetro de la esfera —la distancia de límite a límite— es del orden de los cincuenta años, que es la distancia entre los veinte años promedios en que la esfera se constituye, hasta acaso los setenta años, en que se prevé su destrucción (aunque estas cifras deben ser empíricamente establecidas).

No debe confundirse el concepto de "esfera" con el concepto de "Ego". El ego esférico es un tipo muy especial de ego, pero el Ego no se agota en ser ego-esférico: así, el ego corpóreo no incluye la totalización temporal (sin embargo, es evidente que la esfera tiene más que ver con el Ego de Freud que con el Ello o el Superego). La esfera no es, tampoco, una estructura permanente: cristaliza, como hemos dicho, en un determinado medio social, y su vigor puede variar según las edades, temperamentos, situaciones, pero siempre está inmersa en otros contextos más amplios (incluso del Género M_2) que pueden deformarla, debilitarla, neutralizarla y hasta disolverla, sin perjuicio de que pueda recristalizar de nuevo. La esfera es una configuración de la "interioridad", pero, evidentemente, no toda interioridad, como tampoco toda subjetividad, es esférica: p. ej., la interioridad mística, la "via interioritatis" agustiniana. Por ello, la esfera no tiene nada que ver con el concepto de "Espíritu".

Lo que sí es evidente es que las esferas no se constituyen simplemente por el hecho de que existe un ego corpóreo. Multitudes de conciencias no cristalizan esféricamente: permanecen abiertas; investigaciones empíricas deberán mostrar de qué modo el límite terminal de la vida configura en trazos borrosos o incluso inexistentes, prolongándose en una vida posterior (inmortalidad del alma). Multitud de egos corpóreos están implantados en un contexto comunitario (comenzando por la familia, en ciertas etapas de su desarrollo), en el que los límites de la esfera se abren por muchos de sus puntos, de suerte

que la estructura esférica, o deja de controlar los sectores principales de la conducta, o incluso no controla ninguno. Situaciones sociales comunitarias —el "nosotros" del Carnaval o de la guerra— disuelven, acaso eventualmente, las paredes de la esfera.

En cualquier caso, la estructura esférica discrimina claramente dos tipos de orientación de la praxis individual: aquel cuyas conductas pueden ser, en un gran porcentaje, referidas a la esfera, y aquel en que esto no ocurre. Quien, pongamos por caso, planta olivos, no se gobierna objetivamente *(finis operis)* por la estructura esférica, en tanto el fruto de los olivos se recoge mucho más allá de los límites temporales de la esfera. Pero tampoco cabe confundir la conducta esférica con el egocentrismo o el egoísmo: el egocentrismo es un concepto de la psicología infantil, cuando todavía la esfera no ha cristalizado; el egoísmo es un concepto con connotaciones morales, pero que puede no ser esférico: como ejemplo podríamos poner el caso de Aristipo y los Cirenaicos.

Es muy probable que la importancia que atribuimos a la esfera resulte más de un espejismo (un "idolon theatri" asociado a ciertas doctrinas morales) que de su condición de estructura clave de la conducta humana civilizada. En cualquier caso, su importancia histórico-cultural es innegable. La esfera, sin duda, controla una gran extensión de la conducta civilizada: el concepto aristotélico de "prudencia monástica" es un concepto esférico, así como también el concepto de razón económica (cálculo) individual. El "cálculo" no es ningún concepto formal, sino que está organizado sobre la totalización material de la esfera: llamamos "racional", en una acepción determinada, a la conducta por ser esférica, sin que podamos decir que la conducta es esférica por ser racional. La racionalidad va ligada, sin duda, al ego corpóreo, pero no necesariamente esférico. (Es la racionalidad filosófica la que, de algún modo, debe contener, aun cuando sea dialécticamente, la conexión permanente con la conducta esférica.)

Me parece que el movimiento histórico-universal más importante del que puede decirse que ha centrado toda su acción sobre la esfera —como técnica de constitución y desarrollo de las esferas, identificada como el contenido mismo de la moral, y como centro de una concepción totalizadora del mundo de extraordinario vigor crítico— ha sido el Epicureísmo. La sabiduría epicúrea —que no es una sabiduría meramente académica, sino esencialmente mundana, y que orientó durante más de siete siglos la vida de grandes cantidades de ciudadanos del mundo antiguo— es esencialmente una sabiduría esférica. Vive esencialmente la dimensión temporal finita: "La carne sólo tiembla por el dolor presente, pero el alma por el pasado, presente y futuro." *Los materialistas epicúreos han sido, al mismo tiempo, los principales exploradores de la interioridad esférica,* en su entendimiento de la vida moral como sabiduría que parte de la evidencia de la finitud de nuestra vida, principio fundamental del "Tetrafármaco": "No hay que tener miedo a la muerte, porque cuando la

muerte existe, no existo yo, y cuando yo existo, no existe la muerte", y en su práctica (que debe ser enseñada y ejercitada) de la vida como un movimiento que, a diferencia del de los cirenaicos, surca todos los radios de la esfera, en el recuerdo y en la esperanza *positiva* (como pueda serlo la expectativa de un trozo de queso —(τυροῦ χυθρι-δίου)— enviado por un amigo), desde un centro que los comprende siempre a todos, como presente-temporal o *durée réelle.* El Epicureísmo es una técnica de la totalización de la esfera que debe ser configurada por la educación. La carta de Epicuro a Meneceo que trae Diógenes Laercio (X, 121-135) es una fuente de primer orden para conocer la pedagogía epicúrea de la esfera. El Epicureísmo ha conocido, también, que las esferas no son sustancias. Una esfera no puede desarrollarse aisladamente: necesita, como los átomos, de las demás esferas, y por eso la conducta esférica epicúrea no es individualista o estrechamente egoísta —Sade también desarrolla un modelo esférico genunino, aunque no epicúreo. Cada esfera conoce a las demás (a veces, incluso "transparentándose": práctica de la confesión) —en un grupo reducido— como componentes de su propia felicidad y seguridad (teoría epicúrea de la amistad). La oposición irreductible que el cristianismo encontró en el epicureísmo puede entenderse, casi en su totalidad, como brotando de la incompatibilidad entre la moral esférica epicúrea y la moral abierta del primer cristianismo, mediante el cual las esferas epicúreas se han rasgado para prolongarse y fundirse en el Cuerpo Místico. Es más tarde, en la época del capitalismo, cuando la moral esférica vuelve a ser erigida como prototipo de la misma racionalidad práctica, desde los individuos —mónadas— de Adam Smith, hasta los consumidores del marginalismo de Jevons (el concepto de homo œconomicus" es típicamente esférico), desde el ideal de la libertad del liberalismo burgués (Barón de Holbach: *Moral Universal,* Sección I, Cap. VI: "Del Amor Propio") hasta el moderno cristianismo casuístico, que presenta la fe cristiana como orientada al *negocio* de la salvación (un concepto esférico cuyo radio se ha ampliado *ad infinitum*). El imperativo categórico de Kant, en cambio, no es un concepto esférico, aunque está conectado dialécticamente con el precepto hipotético de la "Sagacidad" *(Scharfsinn),* como habilidad para seleccionar los medios que conducen al mayor bienestar propio (y que es ya un concepto esférico). La antinomia kantiana entre el Estoicismo y el Epicureísmo, central en la *Crítica de la Razón Práctica,* no es otra cosa sino el reconocimiento de la presión que estructuras sociales supra-esféricas ejercen sobre la esfera, y entran en conflicto con ella. Desde posiciones esféricas (del sentido común liberal de la sociedad de consumo) suele darse por descontado que la moral kantiana del imperativo categórico es utópica y que su vinculación a los postulados de inmortalidad, etc., es metafísica. Pero también cabe interpretar la moral kantiana como una formulación escolástica de los axiomas de la racionalidad económico-política: la estructura de la conducta de los ciudadanos, en tanto sus esferas respectivas no están abolidas, pero sí implantadas en un contexto de intereses universales (políticos), que exigen, entre otras cosas, la

programación secular, el pensamiento de la situación de las generaciones futuras dentro de doscientos, quinientos o mil años (en términos kantianos, el postulado de la "inmortalidad del alma"). Tampoco la moral marxista se reduce fácilmente a los términos de la moral esférica, a pesar de que algunos ilustres marxólogos han entendido la moral marxista al estilo epicúreo. Entre nosotros se ha llegado a decir que un verdadero marxista se sabe perteneciente a la grey de Epicuro. Pero ¿cómo explicar entonces la orientación objetiva del militante socialista revolucionario, que está incluso dispuesto a morir (es decir, a destruir su esfera) o a *sacrificarse* por las generaciones futuras? Más cerca de la moral esférica está *El Unico* de Stirner, así como la moral pequeño burguesa —el sentido común individualista—, cuyas fórmulas prácticas no suelen ser otra cosa sino el revestimiento verbal de una esfera de paredes duras e impermeables. Pero el sacrificio de la propia esfera cuenta en la concepción del mundo socialista. "Ciertamente, todos los hombres son mortales. Pero la muerte de unos tiene más peso que el monte Techan; la muerte de otros tiene menos peso que una pluma." Mao, muy lejos de Epicuro, comenta: "Morir por los intereses del pueblo tiene más peso que el monte Techan; morir gastándose al servicio de los explotadores tiene menos peso que una pluma" (*Libro Rojo,* Cap. XVII).

c) Tercer Género de Materialidad (M_3). Denotamos con esta expresión a objetos abstractos —es decir, no exteriores (pertenecientes a la exterioridad del mundo), pero tampoco, de ningún modo, interiores—, tales como el espacio proyectivo reglado, las rectas paralelas —en tanto que, como rectas paralelas, jamás podemos tener un haz de segmentos dibujados en un papel y que comienzan por no ser, ni siquiera, líneas (si lo fueran, serían invisibles: las líneas que dibujamos son superficies con una anchura muy pequeña), conjunto infinito de números primos, sistema de los cinco poliedros regulares, "Langue" de Saussure, relaciones morales contenidas en el imperativo categórico. Pero también pertenecen al Tercer Género entidades no esenciales, sino individuales y concretas, empíricas, aunque ya irrevocables, como son todas las realidades sidas en la medida en que su ser actual ya no pertenece al Primer Género (César no es una parte del mundo físico actual) ni del Segundo (César se distingue de los pensamientos psicológicos sobre César).

Aquí también es necesario epistemológicamente distinguir, según un criterio análogo al que presidió las divisiones de los otros dos géneros:

De un lado, aquellos contenidos que han sido formulados

ya como tales (de otro modo, que han entrado en el cono de luz de la Tercera Materialidad).

De otro lado, aquellos contenidos que no han sido formulados como tales, pero pueden serlo (lo posible material). Como criterio de su posibilidad tomaríamos su propia realidad, lo que exige una mediación retrospectiva en la esfera M_2. El concepto de *esencia virtual* es tan poco metafísico como pueda serlo el de fotón-virtual. Es un concepto enteramente relacional, análogo al de la distinción entre la vivencia ajena o propia. El objeto "sistema de secciones cónicas" es una esencia virtual con relación a las geometrías anteriores a Apolonio o a cualquier geómetra posterior que desconozca este objeto, pero cuyos pensamientos objetivos, sin embargo, puedan considerarse como moviéndose en el ámbito de esa esencia. Con este alcance hablaremos también de esencias virtuales —componentes del "inconsciente objetivo"— que nos envuelven a nosotros, aunque los desconozcamos, pero que serán conocidos por nuestros descendientes.

Los contenidos (multiplicidades) que reunimos en el primer género deben asumirse al margen de toda doctrina metafísica de la sustancia material (es decir: este tipo de realidades lo aceptamos sin necesidad de aceptar la tesis metafísica de una sustancia material corpórea). Los contenidos (multiplicidades) que reunimos en el segundo género deben también asumirse al margen de toda doctrina metafísica de la sustancia espiritual que suponga un "Espíritu" (entidad simple, sin partes físicas), como "sujeto de inhesión". Los contenidos (multiplicidades) que se acogen en el tercer género mucho menos piden una sustancia eterna (átomos de Demócrito, Ideas de Platón) que las encarne: evidentemente, los poliedros regulares, p. ej. (clasificados en M_3), no son entidades físicas, pero tampoco espirituales (¿acaso puede pensarse siquiera que un querubín sea hexaédrico, que un serafín sea dodecaédrico?). (El sistema de los poliedros regulares no se reduce a los "modelos" sólidos escolares, pero tampoco a los cristales de la "Naturaleza" —que ni siquiera son regulares.) Pero tampoco es un acontecimiento mental, ideas (subjetivas). ¿Qué pretende decir quien afirma que, puesto que los poliedros regulares no son cosas naturales, deben ser "Ideas"? Comúnmente, algo muy vago, algo que oscila entre la Idea subjetiva y la Idea objetiva —pero,

en rigor, quien los conciba como Ideas subjetivas debe reflexionar que los poliedros regulares no son más subjetivos que las Ideas de los colores o de los sólidos reales.

2. ¿Por qué llamar "materialidades" a entidades tan heterogéneas como las comprendidas en los géneros M_1, M_2 y M_3?

La respuesta a esta pregunta discrimina toda concepción materialista (en el sentido ontológico-especial) de las concepciones formalistas e inmaterialistas. De ello se habla en el Ensayo I. La razón necesaria y suficiente para considerar como Materialidades a las entidades denotadas por M_1, M_2 y M_3 es la siguiente: la reducción de todas las entidades a la condición de "términos de clases" (unidimensionales, *n*-dimensionales, etc...) determina que todas estas entidades aparezcan como pluralidades de diferentes tipos lógicos, que, además, se entrelazan con el tipo de la materialidad corpórea. Las Tres Materialidades realizan entonces plenamente la Idea de Materia ontológico-general (M) como pluralidad impersonal de partes originariamente *extra-partes,* aun cuando ulteriormente sea rectificada dialécticamente en los modelos de totalidades metafinitas. Esto es evidente en lo que se refiere a la mayor parte de los contenidos del Primer Género (M_1) y del Tercero (M_3). En cuanto a los contenidos del Segundo Género (M_2), es evidente que esa pluralidad impersonal (sobre todo en organismos alejados de los primates) se realiza inmediatamente en las vivencias zoológicas; pero también en el campo mismo de la "experiencia humana", por cuanto masas enormes de semejante experiencia resultan ser inconscientes, impersonales. La pluralidad de las "esferas" constituye, también, un argumento importante. Por lo demás, existe una larga tradición en la Filosofía académica: sea aquí suficiente citar el concepto de la ὕλη νοητή de Plotino (II-4-1-5)[109].

Las dificultades que la designación de campos o géneros tan heterogéneos de realidades con el mismo nombre de "Materialidad" suscitan sólo pueden originarse (creo) cuando se

[109] Un episodio de esta tradición es el pensamiento de G. Bruno. La cuestión del papel que juegan las "dos materias" en el sistema de Bruno está bien tratada en el libro de H. Védrine: *La conception de la Nature chez G. Bruno,* Paris, Vrin, 1967, págs. 276-288.—La "Materia", como distinta del ser sensible, según Bruno: P. Henri Michel: *La Cosmologie de Giordano Bruno,* Paris, Hermann, 1962, pág. 135.

presupone que la Materia se realiza tan sólo en entidades del Primer Género —y esta presuposición suele mantenerse tanto en nombre del materialismo como del espiritualismo. En este supuesto, parece una simple metáfora llamar a un conjunto de vivencias, o al conjunto de los números primos, un *conjunto material,* porque aquí no hay entidades corpóreas, o cantidades, o pesos, o entidades visibles. Más aún, se llegará a sostener que "espíritu", por oposición a "materia", es, precisamente, el Segundo Género de materialidad, o acaso el Tercero. Sin embargo, es evidente, en todo caso, que esta tesis no constituiría ninguna evidencia inmediata, sino que, a lo sumo, se trata de una doctrina tan discutible, en principio, como la que llamamos materialista. Por ello resulta pre-crítico defender hoy la tesis de Malebranche sobre el automatismo de las bestias. Esta tesis está fundada, como se advierte claramente en la argumentación que ofreció Gómez Pereira en la teoría metafísica de que las vivencias psicológicas implican el espíritu; y, por un "modus tollens" —por cierto empujado por prejuicios espiritualistas—, se concluye la ausencia de estas vivencias en los animales. Pero la implicación original es precisamente una forma de espiritualismo, en la que los propios mecanicistas están prisioneros. Si descontamos, pues, el prejuicio espiritualista, tanto en su forma directa —*modus ponens*— como indirecta —*modus tollens*—, se nos aparece con toda claridad que no hay mayor razón para llamar espiritual a una vivencia cenestésica que a un color o a un sonido (son los argumentos que Berkeley recorrió en sentido idealista). Asimismo, en relación con las materialidades del Tercer Género, ¿qué motivos podría haber para llamar *espiritual* al conjunto de los números primos? Este conjunto es tan material como pueda serlo un montón de grava. Queda, por tanto, como único resultado válido de estas dudas la impresión de la efectiva heterogeneidad del concepto de materialidad utilizado como nombre común para los tres géneros de entidades M_1, M_2 y M_3. Pero precisamente es esta heterogeneidad característica esencial de toda metodolgía materialista, tal como fue expuesta en el Ensayo I. Por consiguiente, tenemos que concluir que las dudas que suscita la gran extensión que damos al término "materialidad" proceden de perspectivas prefilosóficas y, por decirlo de una vez, pre-críticas: el materialismo

grosero, o bien, desde luego, el espiritualismo. Es cierto, en cambio, que existe el peligro de representarse cada género de materialidad como un conjunto de partes extensionales compuestas de diversas sustancias.

Ahora bien, la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad es, desde luego, una doctrina académica, que pretende incorporar una clara intención crítica. Cuando hablamos de tres géneros de materialidad, evidentemente nos representamos en un espacio objetivo impersonal (por respecto a E) —el de la Materia en general— tres regiones o dimensiones: M_1, M_2 y M_3. Esta objetivación o impersonalización —cuyo mecanismo podemos describir así: desconexión entre M y E— es la condición para poder referir a un mismo espacio los Tres Géneros de materialidad; por tanto, para poder percibir como géneros de materialidad entidades tan heterogéneas como las relaciones lógicas, las emociones o las explosiones atómicas. Esta objetivación es, en gran medida, el trámite, no exento de pedantería, que constituye la filosofía académica. En ella, p. ej., nuestro propio ejercicio de representación es pensado como un componente más del género M_2, a la manera como pensamos que una hoja es componente o parte de un árbol. Es algo así como un desdoblamiento artificioso —académico— de la realidad, pero no por ello menos necesario en la dialéctica del conocimiento: artificio análogo, por lo demás, al que nos permite ver en el toposcopio "nuestro propio cerebro", o representar en un espacio, por puntos simultáneos, los instantes sucesivos de una trayectoria.

3. *Para una doctrina ontológica de la "cantidad" y de la "cualidad"*. El motivo por el cual llamamos "materialidades" a los conjuntos (multiplicidades) de entidades han heterogéneas que hemos recogido en los géneros M_1, M_2, M_3 es, ante todo, el siguiente: La Idea de Materia dice pluralidad de *partes extra partes* y se opone a la Idea de Espíritu que (en tanto que Idea filosófica, no idea mundana vinculada al "estado gaseoso") incluye la noción de unidad de simplicidad (ausencia de partes metafísicas o físicas o, en el supuesto de atribuírselas, intrincación de sus partes, *partes intra partes*). No solamente la noción de Materia se cumple en los contenidos del género M_1 (tanto se suponga continua la materia corpórea

y, *a fortiori,* si se supone constituida por quantos discretos de energía), sino también en los contenidos del género M_2 (la naturaleza discreta de los *dentro* de cada "esfera" impide unir por una línea continua los diversos círculos de experiencias que tienen lugar, en virtud de legalidades precisas, deterministas, en el *interior* de cada conciencia); y esta *interioridad* no es más misteriosa o "espiritual" que la internidad de los *dentro* de las esferas físicas, en cuanto superficies topológicas no möbiusianas, que impiden que se trace una línea que una sus puntos interiores sin perforarlas) y, por supuesto, en los contenidos del género M_3 (el icosaedro no se superpone al dodecaedro).

Ahora bien: me parece que una de las dificultades mayores a la extensión del concepto de Materia a los tres géneros de entidades, designadas por M_1, M_2 y M_3, es el supuesto implícito (que puede llamarse cartesiano) según el cual la *materia* ha de definirse por la *cantidad.* La esencia de la "sustancia material" es la cantidad extensional (la materia es "res extensa") y, en consecuencia, aquello que no sea cuantitativo no debe ser considerado como material. Esta concepción suele ir asociada a estas otras tesis epistemológicas: Que solamente podemos conocer científicamente algo cuando podemos cuantificarlo, medirlo, "expresarlo matemáticamente", y que la cantidad se superpone al género M_1 (acaso a M_3), pero no a M_2, que debería ser considerado como el reino de las cualidades. (Desde Demócrito, que sepamos, las cualidades secundarias —colores, p. ej.— son consideradas como determinaciones subjetivas, como "modificaciones del alma", M_2.) Este conjunto de tesis, que constituyen el núcleo de lo que suele llamarse el "método cartesiano" —y que tiene la ventaja de su claridad—, ha ido degenerando hasta reducirse a las definiciones escolares (Diccionarios filosóficos de Ferrater o de Abbagnano) siguientes: 1.° Magnitudes son las entidades cuyas partes son cantidades ("Un doble decímetro es una cantidad: su longitud es una magnitud. Las magnitudes son más abstractas que las cantidades: cuando dos cantidades son iguales, tienen la misma magnitud." Russell, *Principios,* § 115.) Aristóteles, en cambio, entendió la cantidad (πόσον) como un accidente categorial, que se divide en discreto y continuo: la magnitud (μέγεθος). Toda magnitud (*Física,* 232 *a* y *b*) es continua (Aris-

tóteles confunde la densidad y la continuidad) y se divide en tres géneros: Extensión, Tiempo y Movimiento. 2.º Cantidad es "lo que se puede medir y contar", según que sea continua o discreta. Podríamos redefinir, de un modo más riguroso, esta noción de cantidad del siguiente modo: "Cantidad es toda multiplicidad que puede ser contada o medida. *Contar* es una aplicación de una multiplicidad dada en el conjunto *N* de los números naturales; *Medir* es una aplicación de una multiplicidad dada en el conjunto *Q* de los números racionales (enteros y fraccionarios), e incluso en el conjunto *R* de los reales. Pero este estilo de re-definiciones (en el que se mueve, p. ej., M. Bunge —*La investigación científica,* págs. 761, 787— cuando dice: "Llamaremos cuantificación numérica a cualquier procedimiento por el cual ciertos conceptos se asocien con variables numéricas") no es filosófico porque *pide* ya la categoría que trata de analizar (p. ej., el concepto *R*), aunque con ello logre precisar la naturaleza categorial de las propias entidades que se quiere someter a análisis filosófico.

Se trata, en este punto, de colaborar a disolver estos "coágulos" cartesianos, mostrando que la *cantidad* no puede ser ontológicamente considerada como la esencia de la materia. Porque, por un lado, existen entidades materiales que no son cuantificables (al menos, no se coordinan con números) y, sin ser sometidas a medición, resultan altamente inteligibles, desde un punto de vista matemático, como ocurre con las "entidades" de la Geometría Proyectiva; por otro lado, la propia cantidad, considerada ontológicamente, no debe ser pensada como una entidad sustancial del tipo M_1, por cuanto incluye internamente, para constituirse como tal cantidad, la articulación a operaciones M_2 y a relaciones M_3, enteramente del mismo modo como les ocurre a otras entidades no cuantitativas. El privilegio de la cantidad debe ponerse, no ya, por decirlo así, en el supuesto ontológico de que lo cuantitativo sea la materialidad "más real", en sí misma, sino, a lo sumo, en el supuesto epistemológico de que lo cuantitativo es el conjunto de materialidades (heterogéneas, por lo demás) que se someten a ciertas reglas relacionadas con nuestras *manipulaciones,* y por ello resultan inteligibles según un tipo *sui generis* de inteligibilidad, que por otra parte, como veremos,

va siempre inmerso en otros tipos de inteligibilidad supracuantitativos (aunque pasando por la cantidad)[110].

Para llevar adelante este intento sería preciso un largo Tratado. Aquí voy a esbozar tan sólo un sistema de Ideas que he simplificado al máximo, para resultar accesible a los lectores no especialistas, y que, aun contando con las deformaciones y distorsiones (y aun errores de detalles) que puedan

[110] La inteligibilidad peculiar de las magnitudes extensas está, sin duda, vinculada a su misma naturaleza de totalidades, cuyas partes reproducen recurrentemente la estructura del todo. De ahí la conexión entre estas magnitudes (espacio, tiempo, movimiento) o totalidades designadas por variables, y las cantidades —partes de esas magnitudes designadas por los argumentos de las variables. La adición es la operación que caracteriza más rigurosamente la composición de las cantidades y la posibilidad de establecer unidades x de medida, es decir, la realización más fértil de la "recurrencia uniforme". (Las operaciones tipo *producto* —producto de reales, de vectores, etc.— no pueden reducirse a un caso particular de la adición: al estar vinculadas a un "elemento absorbente", toman contacto con la suma lógica. Así, un polinomio vincula por la adición monomios que pueden anularse. Un "factor" realiza una unión más íntima con los otros factores que un sumando.) Es la adición, previamente supuesta, la que permite establecer una *igualdad* mediada por un producto, de este modo: $(A)=n\cdot(B)$, y, por tanto: $n=(A)/(B)$. Por consiguiente, sólo en *apariencia* partimos de la relación $n=(A)/(B)$ para llegar a $(A)=n\cdot(B)$, como hacen algunos (por ejemplo, J. Palacios en su *Análisis Dimensional,* Madrid, Espasa-Calpe, 1956, págs. 30 sgts.). De $A_1/A_0=n_1$; $A_2/A_0=n_2$; $A_3/A_0=n_3$ se sigue que $A_1=A_0$ para $n_1=1$, y que $A_1+A_2=A_3$ para $n_1+n_2=n_3$. Ahora bien, la petición de principio es aquí muy clara: Sólo podemos saber que $n_1=1x$ cuando precisamente $A_1=A_0$.—La conexión categorial entre el todo y las partes extensionales determina que ni el Todo (la magnitud) pueda independizarse de las partes (las cantidades), ni éstas (por ejemplo, las unidades) del Todo. Esta perspectiva, cuando se entiende dialécticamente (es decir, cuando no se acepta ni siquiera la posibilidad inmediata de que las partes-unidades sean cero, como lo acepta Grünbaum en su planteamiento de las aporías de Zenón: *Modern Science and Zeno's paradoxes,* London, Allen, 1968, pág. 3), es de la mayor importancia para enjuiciar el concepto de *dimensión* de una función (en el sentido de "dimensión exponencial" de Fourier). Las dimensiones, ciertamente, no pueden reducirse a la condición de atributos de las *unidades* (con razón dice Palacios, *op. cit.,* que las fórmulas dimensionales, referidas a unidades, carecen de sentido: por ejemplo, la fórmula 1 erg= =1 $cm^2\cdot 1$ gr/1 s^2). Pero tampoco (como quiere Palacios) a la condición de atributos de las magnitudes, porque incurriríamos en la hipóstasis opuesta. Quizá la clave de esta segunda hipóstasis reside en una mala interpretación del significado de la anulación de los exponentes de los π monomios de Bridgmann de una fórmula dimensional. Esta anulación tiene por objeto determinar las relaciones funcionales (entre magnitudes) independientes de un sistema dado de unidades —pero ello no equivale a que esas relaciones sean independientes de toda unidad implícita en el concepto mismo de magnitud.

haberse deslizado en la exposición, logren mostrar de qué modo la *cantidad*, en un contexto ontológico, no puede ser entendida como la esencia de la materia.

Ante todo, y refiriéndome a los *ajustes* escolares entre los conceptos de "Magnitud", "Cantidad", "Medida" y "Recuento", que han sido citados arriba, me limitaré a puntualizar lo siguiente:

1.º Que hay *magnitudes* —o, si se quiere, entidades, multiplicidades, que comparten con las magnitudes características esenciales (en cuanto a la materialidad)— que no constan de cantidades, sino de cualidades, y que se conocen desde antiguo como *quantitates virtutis* o *magnitudes intensivas,* porque son mensurables por procedimientos especiales (colores, sensaciones —"ley de Fechner: $S=c\cdot\log\cdot eE+c$"—, incluso sensaciones de placer y dolor de Jevons y los economistas "neoclásicos") [111]. Muchas de las llamadas *magnitudes físicas* (M_1) son magnitudes intensivas, sin perjuicio de su cuantificación indirecta (así, las temperaturas). Es cierto que podríamos estipular llamar solamente "magnitudes" a las magnitudes cuantitativas-extensivas (concepto, como veremos, a su vez, muy vago porque contiene tanto las multiplicidades aditivas como las no aditivas), pero con ello introduciríamos un corte artificioso, dicotómico, en lo que, más bien, es una graduación continua (o discreta). No solamente en las magnitudes extensivas hay muchos escalones, sino también en las intensivas (o cualitativas). Cuando en una magnitud intensiva (en la cual las partes de la multiplicidad están ordenadas) establecemos la hipótesis de la igualdad de los intervalos —hipótesis que se mantendrá hasta que no sea desmentida—, estamos, en rigor, construyendo una cuantificación, si no directa (cuando no disponemos de un cero), sí indirecta; pero si disponemos del cero (y, con él, la cuantificación estricta), suponemos la adición (el cero es el elemento neutro de la adición y el absorbente del producto), y recíprocamente. Pero el *cero* y la *adición* sólo en el género M_3 tienen sentido (ver luego), porque

[111] W. Stanley Jevons: *The Theory of Political Economy* (reprint, New York, M. Keller, 1965, pág. 61: "Theory of Dimensions of Economic Quantities").

la adición implica la igualdad, y la igualdad, la reproducción de un estado físico por medio de relaciones de reflexividad [112].

2.º Hay *medidas* que no incluyen *cantidad,* sino únicamente *igualdad* (pero no adición). Ciertamente, también podría estipularse la restricción del concepto de "medida" a los casos en que haya igualdad y adición. Pero esta estipulación introduce a su vez un corte arbitrario entre las "operaciones de medida cuantitativa estricta" y las "operaciones de medida no cuantitativa", en tanto que son operaciones que construyen conocimientos precisos. Por lo demás, estas operaciones también son muy diversas —en modo alguno son homogéneas— y constituyen una escala (continua o discreta) de procedimientos, todos los cuales convienen en el establecimiento de relaciones de igualdad o desigualdad entre los materiales medidos y los "metros" o "paradigmas" de referencia. Recordemos aquí algunos escalones muy conocidos de esta "serie" de procedimientos de *medición* (pasamos por encima de la oposición, a la que Whitehead dio tanta importancia, entre *clasificación* —propia del "pensamiento biológico" de Aristóteles— y *medida* —propia del "pensamiento matemático" de Platón):

a) Las "escalas nominales" nos permiten *medir* en un sentido no cuantitativo. Un sentido que se reduce a una suerte de clasificación, pero una clasificación que no es, por decirlo así, porfiriana (la clasificación porfiana construye taxonomías, más que medidas), sino coordinativa (por medio de relaciones de simetría y de transitividad, que ligan a los objetos medidos con el grado de la escala-paradigma). Muchas escalas numéricas son escalas nominales disfrazadas, o incluso clasificaciones porfirianas (p. ej., las puntuaciones escolares de 0 a 10). No debe confundirnos la circunstancia de que, a partir de estas mediciones, podamos cuantificar los "efectivos" y determinar "frecuencias", coeficientes de contingencia, etc. La clasificación por "escalas nominles" es así el "nivel más bajo de medición" (Hubert M. Blalock, *Estadística Social,* F.C.E., pág. 24).

[112] "Re-conocimiento", diría Whithehead (*vid. El concepto de Naturaleza,* cap. VI, pág. 140, de la trad. esp. en Gredos, 1968). Especiales problemas plantean los llamados "objetos impropios" que aparecen en el contexto de la inconmensurabilidad de la posición y el momento de los sistemas de la mecánica cuántica (P. Mittelstaedt: *Problemas filosóficos de la Física moderna,* trad. esp., 1969, pág. 153).

b) Las *escalas ordinales* (que operan con relaciones no-simétricas y transitivas) determinan aún más el concepto de medición (vgr., cuando se habla de "medición" de la dureza de un mineral por la Escala de Mohs), aunque todavía no hay propiamente cuantificación. (No es posible "medir" las distancias o intervalos, no es posible determinar la "magnitud" de las diferencias entre los términos: *B* es mayor que *A*, pero sin precisar *cuánto*.)

c) Pero, cuando esto ocurre, más que un procedimiento absolutamente nuevo, debemos reconocer una reaplicación del mismo procedimiento de "clasificación coordinativa" a los nuevos entes que son los intervalos. Cuando podemos establecer la *distancia* entre los términos, la noción de medida toma un sentido más determinado y estricto. Las propias *distancias* podrán compararse entre sí y, por así decir, se cuantificará el orden. Es el paso de una función $y=f(x)$ —reducida a términos de aplicación lógica, en la que los puntos de la curva figuran sólo como nudos distributivos de la relación— a la consideración de las relaciones inter-nudos en cuanto cuantificables, exigida ya explícitamente en el concepto de función derivada. En la mera representación cartesiana de la función $y=f(x)$, la *curva* se ha reducido, en rigor, a una colección de puntos, cada uno de los cuales se coordina perpendicularmente a los ejes, pero sin que se consideren las relaciones entre ellos (por tanto, la propia *figura* de la curva desaparece, reducida a un diagrama lógico, más que matemático). Pero en cuanto atendemos a las relaciones "transversales" entre los puntos de la curva, "saltamos" de los puntos a las rectas (distancia entre puntos), unas rectas que "suben" o "bajan" (pendientes). La noción matemática de función incluye ya esta cuantificación, porque es ahora cuando la función, *qua tale* (y no los términos ligados por ella), aparece como una *magnitud,* que crece o decrece, o permanece estacionaria.

La determinación de distancias entre los términos de una escala de intervalos requiere una unidad de medida, que no siempre es posible establecer (no podemos sumar los cocientes intelectuales de dos individuos. Ocurre como si entre los términos se diera una suerte de idempotencia —cuando son iguales— o de absorción —cuando son desiguales y uno "está incluido en otro"— que permite decir que "dos ojos —dos

entendimientos— no ven más que uno". Las imágenes de cada ojo se funden "idempotentemente" en la percepción del objeto, así como las inteligencias, supuestas homogéneas). Cuando no disponemos de un cero no arbitrario en la escala, no podemos cuantificar (no podemos decir que veinte grados de temperatura sean dos veces diez grados). Sin embargo, las diferencias entre valores de una escala pueden ser tratados en términos de razones. (De un individuo que ha variado, en una escala de intervalos, desde una puntuación 3 hasta una puntuación 7, puede decirse que ha variado dos veces respecto de otro individuo que saltó de 3 a 5.) En las "escalas de razones" (*A* es dos veces más pesado que *B*), con cero no arbitrario, cabe ya hablar de medidas cuantitativas en su sentido más pleno. (Ver más adelante.)

No existe, por tanto, un *corte epistemológico* entre los tipos de medición con cero y sin cero; en todos ellos cabe operar con categorías estadísticas, más o menos complejas (modos, medianas, medias, desviaciones típicas, coeficientes de asociación, de correlación, etc.). Y, recíprocamente, hay procedimientos métricos cuantitativos en los cuales la cantidad no interesa por sí misma, como objetivo epistemológico (en realidad, no interesa por sí misma nunca, como veremos), sino como un criterio para establecer clasificaciones por medio de relaciones de igualdad coordinativa. La cuantificación no es entonces un procedimiento para "penetrar en la esencia cuantitativa" de la realidad, sino para establecer coordinaciones que interesan "cualitativamente", como cuando contamos las fichas de los alumnos de un curso, no para engolfarnos en el placer "aritmológico" de saber que son 173, sino para coordinarlos con los asientos concretos de las aulas. Lanzamos una granada en vertical hacia arriba, a una velocidad de 20 metros por segundo. Queremos determinar (medir) la velocidad y distancia de la granada al cabo de 3 y de 6 segundos. Aplicamos las ecuaciones

$$y = v_0 \cdot t + 1/2\ g \cdot t^2$$
$$v^2 = v_0^2 + 2\ g \cdot y$$

¿Qué tipo de conocimiento hemos conseguido mediante esta cuantificación? Si concluimos que a los 3 segundos la gra-

nada está a dos metros del suelo y a 15 metros por segundo de velocidad, y a los 6 segundos a 2,5 metros del suelo y a 4 metros por segundo de velocidad, hemos determinado el conocimiento global previo ("la granada subirá con aceleración decreciente y comenzará en un punto a descender con aceleración creciente") mediante un análisis métrico a través del cual lo que hacemos en rigor es establecer relaciones con terceros términos (otras granadas, o proyectiles, o personas, o las agujas de un reloj) y relaciones de igualdad por respecto a una "línea común" que corte en cada instante los puntos de las trayectorias. En cualquier caso, lo cierto es que la cantidad —particularmente cuando nos movemos en el terreno de magnitudes cuyas variables pueden, en algún momento, permanecer indeterminadas dentro de una "nube" de valores cuantitativos— se convierte en un objetivo intermedio, pero insustituible, de la pregunta científica, que sólo queda formulada rigurosamente cuando *pide* precisamente la *cantidad* (como valor de una variable numérica). Concedemos que los mamíferos deban tener la sangre caliente, que el capital debe producir interés, que el sonido debe propagarse a una cierta velocidad. Esto supuesto, las preguntas *científicas* comienzan ahora: "¿Por qué 35 grados (para una especie animal), y no otro valor, aun eliminadas las cotas?" "¿Por qué el 5 por 100 promedio (para una sociedad), y no otro tipo de interés?" "¿Por qué a 350 metros por segundo, a 10 grados (para el aire ordinario)?" Ha sido preciso determinar previamente estas medidas, y sólo cuando están bien determinadas (porque nuestra ignorancia no consiste tanto en desconocer las causas de las cosas que existen, sino en "conocer" las causas de las cosas que no existen, como decía Fontenelle) comprendemos que nuestro objetivo científico no puede consistir en determinarlas. No se trata sólo de hacer "aplicaciones" en los conjuntos N y Q (o R) de los números, sino que es preciso *regresar* prácticamente sobre estas aplicaciones, para analizar las cantidades obtenidas (tasas de interés, temperaturas, velocidades), resolviéndolas en sus componentes estructurales o causales, comparándolas con otras "aplicaciones" que convierten en *abstracta* —un puro número— a la primera. (El número "350" es en realidad un *término medio,* que, tras sucesivos análisis, pondrá en conexión el sonido con la velocidad

promedio de desplazamiento de las moléculas.) La medición es, en resumen, un procedimiento de clasificación, de coordinación y establecimiento de relaciones que, a su vez, deben ser compuestas con otras según las reglas del campo de términos categorialmente cerrado en cuyo ámbito se desarrolla una ciencia.

La Idea de Materia incluye, según lo que hemos dicho, multiplicidades (colores, ángulos, segmentos, vectores, áreas, temperaturas, placeres...) de términos (dados a una cierta escala) que mantienen relaciones de muy diverso tipo. Las multiplicidades constituyen "totalidades heterogéneas", superposición de sistemas diferentes de relaciones. Las magnitudes son materialidades obtenidas mediante la selección de tipos de relaciones homogéneas y tales que sean no simétricas y transitivas, de tal modo que entre los términos se reproduzcan (recurrentemente o no) la proporción de parte a todo que se suponía mediaba entre las partes de la multiplicidad y la multiplicidad como conjunto. En una magnitud, las partes se ordenan de mayor a menor. Estas relaciones no simétricas pueden ser asimétricas o simétricas (cuando los términos son designados por variables). Cuando se simetrizan, el campo se *cierra* con relaciones de igualdad. Pero no por ello todavía puede hablarse de adición de los términos igualados (si dos puntos de un recinto están a veinte grados centígrados, entre los dos no arrojan cuarenta grados), aunque sí de medidas (Weyl, *Filosofía de las Matemáticas,* § 19, prefiere partir de la igualdad como requisito de la medición, por cuanto la igualdad "trae consigo las relaciones de mayor y menor". Russell mantiene el criterio opuesto). No basta, como algunos sugieren (Russell, *Principios de las Matemáticas,* § 151), suponer dada la igualdad entre los términos de una clase para que estos términos sean llamados *cantidades.* La "isonomia" (igualdad ante la ley) es un tipo de relación que encarna las características de la igualdad y no permite tratar a los ciudadanos como "cantidades", sin perjuicio de que a cada ciudadano se le pueda asociar, por otros motivos, un número (la isonomia es una distribución porfiriana muchas veces: tres ciudadanos no constituyen un ciudadano mayor que los componentes; en cambio, esto no ocurrirá con su peso total, o

con sus votos)[113]. Las cantidades aparecen cuando entre los términos de un campo que admite relaciones de igualdad cabe introducir un operador no idempotente —por tanto, una operación que redunda la Idea de Materia como conjunto de *partes extra partes*— que llamamos *adición*. No es nada fácil, por lo demás, definir, con significado ontológico (y no meramente denotativo) esta operación, como no es nada fácil definir la *distancia* de suerte que rebasemos el marco *categorial* ("Una *distancia* en E es una aplicación d de $E \times E$ en el conjunto R de los números reales, con las propiedades siguientes, etcétera", porque esta definición presupone ya dado R, con sus distancias). Diremos que la adición de términos existe cuando, componiendo partes iguales de una clase, obtenemos un todo del que son partes los sumandos y cuyo número de partes es el mismo que el número de partes de los sumandos (no entramos en la cuestión de si este número de partes puede ser infinito)[114]. Podría recusarse esta definición invocando adiciones que no determinan un resultado del que pueda decirse que es una totalidad respecto de los sumandos. Así, p. ej., la suma de vectores según la regla de paralelogramo determina

[113] Esta situación también se reaplica a las magnitudes aditivas en las que hay un criterio de igualdad *intrínseca*, es decir, que se establece sin necesidad de recurrir a la medida de otras magnitudes. "Así, para decidir si dos vehículos marchan con igual velocidad, bastará observar si se conserva constante su distancia, y no será preciso medir ni espacios ni tiempos" (J. Palacios: *Análisis dimensional*, ed. cit., página 34).

[114] La adición supone acumulación de partes; por tanto, la exterioridad M_1 de los objetos, y a la vez, su identidad M_3. La cantidad brota de la *symploké* de M_1 y M_3.—Al nivel operatorio de la adición podemos ver brotar la fundamental distinción entre magnitudes *escalares* y *vectoriales* (y *tensoriales*) —y no a nivel de la igualdad de una sola línea de partes adicionales. (Decir que las magnitudes escalares no incluyen orden y que las vectoriales sí lo incluyen es pura ambigüedad: el Tiempo es escalar, y sus partes están ordenadas.) El criterio usual —las magnitudes escalares quedan determinadas por un solo número real (su medida); las vectoriales exigen más de un número— es puramente descriptivo, no ontológico. Es reflejo de una diferencia más profunda, que aquí no es posible analizar. Tan sólo sugeriré que parece estar conectada con la *symploké* de las propias magnitudes escalares. Una magnitud vectorial (tensorial también) sería una *symploké* (matricial) de magnitudes (totalidades) escalares. Esta *symploké* presupone un orden ("cualidad"), como lo presuponen las propias partes de una magnitud escalar. Por ello, una magnitud no escalar exige operaciones distintas a la mera adición "lineal" para determinar sus cantidades; y aunque estas operaciones sean, a su vez, aditivas, la conexión entre éstas ya no lo es.

una resultante que no es un todo respecto de los componentes (un ejemplo acaso de lo que Russell llama "adición relacional"). Efectivamente, la adición puede analizarse en términos de correspondencia de n-plas de elementos de un conjunto a otro elemento que no tiene por qué tener la relación de "todo" respecto de los sumandos (de "todo aditivo"). Sin embargo, ¿cómo especificar el carácter aditivo de estas aplicaciones? Podríamos, a lo sumo, acotar la suma s de términos a, b (en un campo N, $\leqslant$) de este modo:

I) $(a \leqslant s) \wedge (b \leqslant s)$

(La suma es igual o mayor que cada uno de los sumandos)

II) $(a \leqslant y) \wedge (y \leqslant b) \rightarrow (y \leqslant s)$

(La suma es igual o mayor que cualquier término intermedio entre los sumandos)

Pero queda siempre indeterminado el término suma por encima del mayor de los sumandos. Por tanto, parece que sin apelar a la igualdad, como relación "exenta" previa, no cabe definir la adición (aunque esto no signifique que la igualdad implica la adición). Para el caso en el que los sumandos sean iguales entre sí, la definición de suma vale también para los vectores (cuando son equipolentes). En cuanto al requisito de que el todo aditivo conste "del mismo número de partes" que el de sumandos, está pensado para discriminar la adición del producto. Mientras $(a+a)=s=2a$, en cambio $(a \cdot a)=p=(a+a+ +a+a...)$. Es decir, el número de partes del todo p, en cuanto p, depende de a, y no del número de factores. Y constar del mismo número de partes no es otra cosa sino una propiedad relacionada con la misma naturaleza del todo aditivo, en cuanto constituido por partes homogéneas. Podemos asociar, pues, la idea de cantidad a las materialidades en las que se establecen igualdades y adiciones. Pero tampoco de un modo exacto: además de estas cantidades aditivas, tenemos que reconocer *cantidades no aditivas* (llamadas por algunos "mag-

nitudes extensas no aditivas": Carnap, *Fundamentación de la Física,* cap. VI), y la justificación de mantener para ellas el nombre de cantidades (a pesar de que hemos definido la cantidad por la adición) es que sus reglas de composición, aunque no siguen la "regla de aditividad", se regulan por el *desvío* de esta regla (como si fueran cantidades *defectivas*). Estas cantidades se construyen *rectificando dialécticamente* la regla de aditividad, es decir, sumando, en primer lugar, para después retraer una *cantidad* de esta suma de referencia. Tal ocurre con las magnitudes extensas "marginales", en las cuales cada parte añadida no aporta al todo su valor aditivamente, sino sólo una "contribución marginal" (en la experiencia de Moede, la contribución de cada individuo al levantamiento de un peso no tiene lugar aditivamente; cada individuo que se incorpora a la tarea aumenta el efecto total, pero reduce el promedio de participación. No obstante, es preciso operar con la *fuerza* de cada aportación. Este esquema vale para todas las "contribuciones marginales" consideradas por los economistas). Así también, las velocidades relativas de la teoría especial de la relatividad serán magnitudes extensivas, no aditivas (Carnap); es decir, *cantidades defectivas,* porque

$$V_3 = \frac{V_1 + V_2}{1 + \frac{V_1 \cdot V_2}{c^2}}$$

También aparecen, por otro lado, cantidades no aditivas, como las constantes absolutas, tales como el coeficiente de refracción n (Ley de Snell: el seno del ángulo de incidencia es n veces el ángulo de refracción). Pero también estas cantidades no aditivas presuponen dadas las cantidades aditivas (p. ej., los propios ángulos de incidencia y de refracción) —a la manera como las cantidades inconmensurables presuponen dadas las cantidades conmensurables (son su negación dialéctica). No parece buen método acumular las cantidades aditivas a las cantidades no aditivas, como si fueran dos tipos independientes de cantidad (porque uno procede del desarrollo dialéctico del otro), como tampoco es buen método (sino únicamente un método abstracto, más analítico que dialéctico) presentar las "clases unitarias" y las "clases no unitarias" como dos tipos

independientes de clases (que ya no podrían definirse como "conjuntos de términos": de ahí la necesidad de introducir el concepto de "concepto clase" de Russell). Pero las clases unitarias resultarían —en el proceso dialéctico del desarrollo de las operaciones con clases— multiplicidades originarias, al construir clases de clases. (Por ejemplo: Dada una correspondencia, al reducirla a la forma canónica biyectiva, tenemos que construir la clase de las clases de los términos antecedentes cuya imagen es un mismo término o clase de términos; y cuando hay un solo antecedente, será preciso formar con él una clase, que solamente constará de un elemento.)

En cuanto al concepto de "cantidad lógica" —y "magnitudes lógicas"—, que suele ser empleado por quienes exponen las Algebras de Boole, creo que puede afirmarse que se trata de un concepto traslaticio. La semejanza metalingüística entre las variables aritméticas y las variables booleanas empuja a interpretar los valores booleanos "0" y "1" como *cantidades* (valores de una variable), habida cuenta además de que estos valores se asemejan con los aritméticos (aparte la tipografía) en ciertas propiedades modulares. Pero parece bastante claro que las "cantidades booleanas" no admiten la adición, ni siquiera la adición defectiva. Además, mientras que a partir de los módulos del producto y adición aritméticos puede construirse la totalidad de la serie de los números, combinando los módulos booleanos cruzadamente (con las operaciones correspondientes) sólo reobtenemos los mismos valores.

Así presentada la Idea de Cantidad dentro de la Idea ontológica de Materia como multiplicidad, parece evidente que no hay ningún motivo para reducir la *Materia* a la *Cantidad,* dado que las cantidades se constituyen dentro de materialidades cuyas partes guardan entre sí ciertas relaciones y leyes de composición que no son más reales (aunque sean, por lo general, más fértiles, y, al menos, más abstractas) que otras relaciones y leyes de composición constatables entre entidades evidentemente materiales (como lo son las relaciones de la Geometría Proyectiva). La cuantificación es un método para establecer cierres categoriales. La utilización del cálculo diferencial es el modo de cerrar la economía marginalista: las variables económicas quedan relacionadas funcionalmente, y la investigación se orienta hacia la determinación de relaciones

"endógenas" al campo acotado: teoría marginal de los precios, de los salarios, etc.

Por último, esta manera de entender la situación de la *categoría* de la Cantidad en el conjunto de la Materia proporciona una sencilla fundamentación a la, por otra parte, misteriosa (o empírica) "ley de la transformación de la cantidad en cualidad", a la teoría de los "saltos cualitativos". Porque siendo las cantidades entidades abstractas (sistemas de relaciones inmersos en una *symploké* de relaciones mucho más complejo) se comprende que al aumentar (pero también al disminuir) la *cantidad* de un conjunto real dado, se alteren las relaciones (que no se reducen a las relaciones "monótonas" cuantitativas de igualdad, etc.), y, por consiguiente, se transforman las propiedades (cualidades) del conjunto y, con él, las propias partes, o recíprocamente. Y ello, muchas veces, sin necesidad de recurrir al "medio" en el que el conjunto de referencia está implantado. (El crecimiento demográfico de los grupos humanos del Paleolítico determina el cambio de relaciones entre los individuos del grupo, y también respecto al Medio —la Tierra habitable finita—, por lo que las "bandas", que originariamente gozan de una unidad genérica distributiva, se transforman en partes de un individuo: la Sociedad Universal. Al aumentar la cantidad de uranio fisionable en un depósito, se alteran las relaciones entre los átomos —función de las distancias, que son precisamente abstraídas al considerar el acúmulo de uranio como mera cantidad—, hasta llegar al punto crítico de fisión, tras el cual las propias partes, los átomos de uranio, comienzan a desaparecer.)

4. Ahora bien, aun concediendo que las entidades sumamente heterogéneas, denotadas por las expresiones M_1, M_2 y M_3, realicen todas ellas la noción de materia, cabe siempre preguntar: ¿por qué clasificarlas en tres géneros diferentes, y no en cinco o en veintiocho? Esta pregunta busca, en rigor, un criterio de clasificación. Evidentemente, los criterios pueden ser muy diversos, y el *material* denotado por M_1, M_2 y M_3, confusivamente tomado, puede ser organizado de muy diferentes maneras.

Cabría pensar en criterios epistemológicos. Cada género

de materialidad va asociado a operaciones cognoscitivas bien diferenciadas, incluso desde un punto de vista neurológico:

A) El Primer Género va asociado a los llamados sentidos externos (vista, oído, tacto, etc...), a la percepción externa.

B) El Segundo Género va asociado con los sentidos internos, o intraceptores, sensaciones cenestésicas, etc.

C) El Tercer Género se corresponde con operaciones más complejas, vinculadas a la corteza (deducción, abstracción, imaginación, etc...).

¿Podría decirse que los dos primeros Géneros se revelan en alguno de sus contenidos de un modo más bien inmediato o intuitivo, mientras que el Tercer Género exige discurso? Esta afirmación sería muy arriesgada: el *discurso* también se refiere a contenidos de M_1 y M_2, como cuando inferíamos que en la cara opuesta de la luna debía haber montañas, y contenidos del Tercer Género aparecen intuitivamente (*Gestalten* abstractas).

En cualquier caso, estas cuestiones son puramente psicológicas. El criterio de clasificación del material de nuestro mundo en Tres Géneros de Materialidad es un criterio ontológico, no categorial, porque utiliza ideas que desbordan el ámbito de una sola categoría —p. ej., la teoría de los estratos aplicada al campo biológico— para comprender a varias. La mejor prueba es que en cada género de materialidad pueden determinarse esferas científicas diversas: en el Primer Género señalamos las ciencias biológicas, las mecánicas...; en el Segundo, las ciencias sociológicas, las psicológicas, las etológicas...; en el Tercero, las ciencias matemáticas, las morales, las lógicas...

5. Los criterios ontológicos de nuestra clasificación son de esta índole, en una primera aproximación:

A) El Primer Género de Materialidad reúne a todas las entidades que, de un modo que puede ser inmediato —*mundus adspectabilis*—, caen en el ámbito del espacio, entendiendo aquí por espacio, originariamente, no ya un concepto geométrico, que pertenecería a la Tercera Materialidad (p. ej., los

espacios de Hilbert o los espacios de Banach), ningún modelo, sino el espacio individual, dotado de unicidad, según una percepción históricamente constituida, en el que se dan las relaciones de lejanía o proximidad, de movimiento-desplazamiento. Ni siquiera es preciso llamar a este espacio euclidiano. El espacio euclidiano es un modelo abstracto-académico que pertenece al Tercer Género de Materialidad y que sistematiza una gran porción de entidades espaciales (derecha-izquierda, arriba-abajo, lejos-cerca...) del espacio práctico perceptual. Las entidades de M_1 en cuanto tales se relacionan exclusivamente por contacto —no hay relaciones a distancia. El espacio de que hablamos no es tanto un concepto cuanto un ámbito ontológico concreto, dotado de unicidad, cuyas partes están dadas en él como irrepetibles.

B) El Segundo Género de Materialidad reúne a todas las entidades que de un modo inmediato caen en el ámbito del tiempo presente, considerado también, no como una idea abstracta, sino como una magnitud individual dotada de unicidad. Mejor que decir que el tiempo es una entidad del Segundo Género, sería afirmar que es un modo o forma de relación característica de las entidades del Segundo Género.

Espacio y tiempo, en el sentido ontológico que aquí queremos atribuirles, son dimensiones de índole individual, no universal, porque sus partes se acumulan unas al lado de las otras en el sentido mismo constitutivo de la individualidad (*este* árbol es precisamente el que no es aquél), y ésta me parece que es la fuente del monismo ontológico especial, entendido como la tesis que establece la unicidad del mundo, es decir, la negación del concepto de un mundo de mundos: el mundo de los mundos es simplemente el mundo o la materia ontológica general no mundana.

En este punto es donde las investigaciones en torno al alcance del llamado principio de paridad pueden arrojar una gran luz, en tanto que limitan las pretensiones de la Física Clásica, según las cuales las leyes de la Física son independientes del espacio y del tiempo, que, como tales, no influirían para nada en los experimentos.

Que el espacio y el tiempo, como individualidades ontológicas, no sean entidades independientes de la práctica o conciencia humana, es otra cuestión diferente. El carácter onto-

lógico de esas individualidades puede, por lo demás, ser desarrollado de muy diferentes modos. Seguramente, Wolff advirtió la diferencia entre un universo o mundo general, abstracto, posible y multiplicable, y *este* mundo —*mundus adspectabilis*—: "mundum hunc, qui existit, mundum adspectabilem apellabimus"[115]. Kant advirtió la significación individual del espacio-tiempo cuando, en su terminología, habló de intuiciones, oponiéndolas a conceptos.

C) El Tercer Género de Materialidad reúne a todas las "entidades" que propiamente no caen ni en el espacio ni en el tiempo, en el sentido en que hemos hablado, sin que esto signifique que no deban estar articuladas con los objetos que caen bajo estas individualidades. Si recurriésemos a una distinción clásica, podríamos decir que los contenidos M_1 y M_2 constituyen el reino de la Existencia, mientras que los contenidos M_3 constituyen el reino de la Esencia. El sistema de los cinco poliedros regulares no está ni en Francia ni en Alemania, ni tampoco dentro de la cabeza de los franceses o de los alemanes, al menos más de lo que pueda estarlo Francia o Alemania mismas: es atópico. Ni dura ocho años o seis días: es acrónico. Pero esto no significa que este sistema no sea real, con una realidad muy diferente a la realidad empírica (actual o posible), una realidad no cósica, pero que puede llegar a ser mucho más *resistente y objetiva,* incluso, que la realidad empírica. Los contenidos de M_3 son invariablemente relaciones —relaciones objetivas. También en M_1 y M_2 hay relaciones, pero junto a los términos o cosas específicas. Diríamos que M_3 sólo contiene relaciones entre términos que no pertenecen únicamente a M_3, sino a la vez a M_1 y M_2[116].

Por lo demás, los contenidos de M_3 surgen tanto en entidades naturales como en culturales —es decir, los términos

[115] Ch. Wolff: *Cosmologia generalis* (Edición Ecole, en Olms, 1964), parágrafo 49.

[116] M_3 no debe ser pensado como un "espacio subjetivo" (interior a mi cráneo o ligado al lenguaje...), ni como un espacio real (un cielo platónico), sino más bien como un agregado denotativo de las relaciones de "distancia" entre las partes de M_2 a través de M_1, y de las partes de M_1 a través de M_2. Es como si las partes de M_1 y de M_2, vinculadas entre sí por mediaciones mutuas, compusieran "figuras" que no serán ni M_1 ni M_2. Estas *figuras* (que ya no son "reales", porque desaparecen al desaparecer alguno de los términos que las soportan) constituyen la "estructura" misma del Mundo.

que soportan las relaciones ideales M_3 pueden ser tanto naturales como culturales. Por supuesto, también en M_1 hay objetos naturales y culturales, como en M_2. Una central hidráulica en la que se genera la corriente eléctrica a partir del salto de agua, es un fenómeno de M_1 en cuanto a la exterioridad de los procesos físicos que en ella ocurren, y esta misma dimensión es a la vez natural —la corriente se produce espontáneamente por la pura *presencia* de la turbina, el alternador, etc.— y cultural —cultural es la canalización del salto de agua y todo lo demás: la disposición de las máquinas, de la red, y todo lo demás. La central pertenece a M_2 sobre todo en tanto que sus procesos se dan en el tiempo y se describen como ciclos, corrientes, duraciones, y está inserta en un proceso económico. Por último, pertenece a M_3 tanto por el sistema de relaciones geométricas puras que presiden su "fábrica" empírico-natural, cuanto por el sistema de relaciones económico-puras, tecnológicas, en las cuales esa central, por así decir, está flotando.

Las relaciones lógicas constituyen una de las regiones más genuinas del género M_3. Por ello, la Lógica no es ni una Fisiología del razonamiento (M_1), ni una Psicología del razonamiento (es decir, una ciencia de entidades M_2), lo que no excluye que puedan ser, en parte, formalizados lógicamente los circuitos nerviosos (McCulloch, etc.) —pero también los circuitos de los "cerebros electrónicos"— y los cursos psicológicos mentales (Piaget, etc.). Y, precisamente por esto, las relaciones lógicas pueden realizarse en la materia tipográfica (M_1) de los libros de Lógica formal, sin necesidad de que se asigne a los símbolos de ésta el papel de emblemas de entidades distintas de la propia tipografía. De este modo, diremos que las variables booleanas "p", "q" se refieren a "1" ó "0" en cuanto son un tipo definido de "manchas de tinta" —sin perjuicio de que, a su vez, "p" pueda asociarse a frases ("Todo hombre es mortal"), también a interruptores, pero siempre que, a su vez, "0" y "1" se asocien a situaciones booleanas. Las copiosas polémicas en torno a la "implicación material" se mueven, casi siempre, sin tener en cuenta esta perspectiva. Decir que la fórmula "$p \rightarrow q$" mantiene el valor 1 cuando "p" se evalúa 0 y "q" se evalúa 1, y que, *por tanto*, la frase: "Si $2+2=5$, entonces $3+3=6$" es verdadera lógicamente, es olvidar que

"2+2=5" y "3+3=6" estén funcionando, en el contexto, como símbolos booleanos ellos mismos, como sustitutos escolares de "p" y "q", y no como frases aritméticas. Y, sin embargo, en esta confusión se apoyan algunos psicólogos para concluir que una conducta verbal (de un niño o de un adulto) debe ser considerada pre-lógica porque no ha captado la verdad lógica contenida en la frase: "Si dos más dos son cinco, entonces tres más tres son seis." (La conclusión correcta que podría sacarse —entre otras— es que ese niño, o ese adulto, no ha estudiado el *Manual* de Hilbert.)

Esta concepción de las relaciones lógicas como entidades M_3 que pueden realizarse en un material tipográfico recupera el núcleo de la concepción formalista de la *Logica docens,* pero sin los compromisos filosóficos del formalismo "idealista" —convencionalismo, separación de las formas y la realidad material, etc. El formalismo que aquí diseñamos es un "formalismo materialista", el de la materialidad M_3 presente en el material tipográfico cuando se organiza según las relaciones lógicas a través de la propia física de los símbolos tipográficos, por ejemplo, a través de la permanencia de la figura "x" en sus *menciones* en "$(\forall x)Fx \vee \bar{F}x$".

CAPITULO II

INTERSECCION DE ALGUNOS CONCEPTOS ONTOLOGICOS FUNDAMENTALES CON LOS GENEROS DE MATERIALIDAD

La Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad no agota, por supuesto, el contenido de la Ontología. Existen otras muchas Ideas ontológicas —Todo/Parte, Forma/Materia, etc.— que pueden ser ampliamente analizadas al margen de la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad. Pero esta independencia no es absoluta: en rigor, puede hablarse de una *symploké* entre las Ideas de los géneros de materialidad y las restantes Ideas ontológicas —*symploké* dice comunicación parcial y, por tanto, incomunicación parcial. El propósito de este capítulo es explorar, en un rápido esbozo, el significado de la intersección de la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad con las otras Ideas ontológicas fundamentales, ateniéndose a dos pares clásicos: Todo y Parte, por un lado, y Materia y Forma, por otro.

I. Las Ideas de "Todo" y "Parte". Holismo y Atomismo

La distinción entre atomismo-holismo suele usarse principalmente en el campo de las ciencias naturales (*grosso modo,* en el ámbito del Primer Género de Materialidad). A este campo se refiere la mayor parte de la literatura sobre el asunto (las obras de Goldstein, Bertalanffy, Polney, A. Koestler; P. A.

Weiss, etc...). Esto explicaría la asociación habitual entre atomismo-mecanicismo, que es, en cambio, una determinación propia de la Idea de Materia, porque la noción de "mecanicismo" carece de sentido fuera del Primer Género de Materialidad. Pero "atomismo" es un concepto, más bien, metodológico, que desborda la primera materialidad, como lo demuestran, ya, las expresiones "atomismo psíquico", "atomismo sociológico" y "atomismo lógico". Carece, en cambio, de sentido una expresión como la de "mecanicismo lógico" o "mecanicismo sociológico": si esta última expresión alcanza algún sentido es sólo en tanto reduce la segunda materialidad a la primera, como era el caso de la interesante y pintoresca *mecánica social* de Winiarsky [117].

La distinción atomismo-holismo la entenderemos como una distinción metodológica general, muy relacionada con la distinción clásica entre método analítico y sintético. La distinción es esencialmente relacional, porque el análisis sólo tiene sentido respecto a síntesis previas, y recíprocamente. Además, es dialéctica, en tanto que la síntesis rectifica, de algún modo, los resultados del análisis, y recíprocamente. Según esto, cuando los términos designados por la distinción "atomismo-holismo" se les confiere un sentido no-metodológico, se incurre en la metafísica: es lo que les ocurre a tantos holistas (estructuralistas, gestaltistas) que defienden la realidad de entidades totales "por encima de las partes" ("el todo es mayor que las partes"), y, desde luego, a los atomistas, que conciben, p. ej., el mundo físico, como construido a partir de las partículas elementales indestructibles (electrones, neutrones, etcétera). "Estructura holística" —y, en particular, totalidad metafinita, homeomería— es un concepto que no puede entenderse sino por la mediación de un todo atomístico presupuesto. Si se prefiere, es un concepto que rectifica el "idolon theatri" de una totalidad atomísticamente concebida y que alcanza su sentido precisamente en función de esta rectificación. Y ello no sólo en la metodología académica, sino también en la *racionalidad mundana*. Por ello pueden declararse plenamente estos conceptos, sobre situaciones enteramente familiares, analizadas con las categorías ontológicas de los todos y las partes, como la siguiente:

[117] *Essais sur la Mécanique sociale,* Genève, Librairie Droz, 1967.

Supongamos, como ejemplo de *todo,* un jarrón que se ha roto en mil pedazos (partes) —este análisis podíamos aplicarlo, sin mayor inconveniente, a un organismo o a la estructura del átomo de uranio. Podemos inmediatamente, a efectos de un plan de reconstrucción —es decir, a efectos de la *transformación inversa*—, clasificar las partes obtenidas en dos grupos:

I) Partes que conservan la forma del *Todo* —del jarrón—, es decir, partes de la Forma *(partes formales).*

II) Partes que no conservan la forma del Todo *(partes materiales).* Cada uno de estos grupos de partes puede subdividirse —atendiendo, no ya a las relaciones del Todo a sus partes, sino según una relación de las partes entre sí— según un mismo criterio de sustituibilidad:

a) Partes sustituibles (permutables) en el Todo.

b) Partes no sustituibles (no permutables entre sí) en el Todo. Obtenemos, de este modo, cuatro tipos de entidades: *I, Ib, IIa, IIb.* Como casos límites homogéneos podemos considerar las situaciones en las cuales *todas* las partes obtenidas pertenezcan a uno solo de estos grupos (aunque lo más probable es que las partes obtenidas sean heterogéneas). Pero los casos límites no son utópicos. *Ia* aparece en el caso de un jarrón perfectamente simétrico de forma cónica (con infinitos planos de simetría que pasan por su eje) o, mejor, de forma esférica (con infinitos planos de simetría que pasan por su centro), cuyos pedazos conservasen la curvatura. Estos pedazos son *partes genéricas* (en su condición de partes). *Ib,* si el jarrón fuese irregular y sus añicos conservasen la correspondencia a la forma total "unívocamente a la derecha". *IIa* se nos hará presente cuando las partes no sean sustituibles, pero sin que tampoco conserven la forma del todo. Por último, *IIb* recoge el caso en el cual el jarrón se haya triturado en granos de caolín —es decir, no es preciso un *lisado* a nivel molecular, ni menos aún atómico o subatómico. Es aquí donde se nos dan las que llamamos *partes genéricas materiales puras,* que no pueden confundirse con las *partes genéricas formales* dadas en el límite de *Ia.* Estamos ante dos sentidos bien diferentes de *genericidad.*

Un *todo,* por consiguiente, según estos criterios puros operatorios (transformacionales), puede constar de partes perte-

necientes a cuatro estratos ontológicos diferentes, a saber: 1. Estrato de las partes genérico formales. 2. Estrato de las partes específico formales. 3. Estrato de las partes específico materiales. 4. Estrato de las partes genérico materiales. Una totalidad que contenga estos cuatro estratos podría ser designada como "totalidad tetramérica".

Ahora bien: cuando se dice que "el Todo es más que la suma de las partes" se enuncia una proposición ambigua. La operación "suma" no está especificada. Si *suma* significa "agregación (acoplamiento, según los tipos de materialidad) de unas partes respecto de las otras" —más exactamente: operación inversa (suma, producto...) de una previa operación analítica, de descomposición (sustracción, división...), según operadores aplicados acumulativamente a aquellas partes—, entonces el *axioma* anterior es erróneo si nos referimos a las partes genérico-materiales, porque hay muchos "grados de libertad" en la operación de agregar partes.

Este es realmente el caso de procesos tan heterogéneos (desde un punto de vista *categorial,* lo que confirma que nosotros estamos situados en un nivel transcendental, más ontológico que lógico-formal) como la división de un vertebrado en sus moléculas químicas, o la de una línea en sus puntos, o la del acto de la percepción óptica en sus fases físicas (y fisiológicas). En todos estos casos partimos de un *todo* y operatoriamente, con toda claridad y aumento de conocimiento, procedemos a descomponerlo en sus partes. Pero la operación carece de inversa —pese a lo que Piaget diga de las operaciones, el proceso es *irreversible.* No podemos remontar otra vez de las partes al todo por operaciones inversas a las dadas: la totalidad es no-sumativa.

Una totalidad sumativa, p. ej., una cartulina hexagonal dividida (o separada) en seis triángulos (que no tienen que ser necesariamente iguales —congruentes— entre sí), puede ser reconstruida por una operación reiterada ("suma", como inversa de aquella "separación") que aplique cada término por un vértice a otro. De este modo hay totalidades sumativas en las categorías química, mecánica, biológica, etc., cuando esas totalidades se dividen en sus partes formales. Pero esto no autoriza a concluir que al lado de esas totalidades sumativas existan otras de jerarquía superior, no sumativas, porque las

totalidades sumativas lo son únicamente por respecto a sus partes genéricas formales. Las mismas totalidades (la figura hexagonal de nuestro ejemplo), cuando se descomponen de otro modo, dejan de ser totalidades sumativas. El caso más interesante, en los últimos años, susceptible de ser analizado por medio de estos conceptos, es el de la explicación "sumativa" de la reproducción biológica. El *todo* —las cadenas de ADN— se descompone en partes formales —adenina, timina, citosina, nucleótidos, etc.—, que después se recomponen, reproduciendo la figura original. Por tanto, y desde nuestra perspectiva ontológica, la importancia de la cuestión reside no tanto en una misteriosa propiedad de ciertas totalidades que *exceden* la "suma" de sus partes, sino en el hecho de que existan totalidades con partes intrínsecas integrantes (no accidentales), a partir de las cuales, sin embargo, no pueden componerse. Se trata de una suerte de *inconmensurabilidad* ontológica entre el todo y sus partes (genéricas), cuya significación dialéctica para la concepción materialista del mundo es central [118].

[118] También posee una gran virtualidad crítica. Por ejemplo, utilizando estos esquemas, podemos formular la clave, acaso última, de la limitación del proyecto de Piaget de una "Epistemología genética" (*Introduction à l'Epistémologie génétique,* Paris, P.U.F., tres vols. Sobre todo, el vol. primero, Introduction). Parece evidente que si el establecimiento de las etapas (*A, B, C, ... N*) del desarrollo del conocimiento humano puede alcanzar un significado crítico-epistemológico, lo será en la medida en que una "formación cognoscitiva" determinada (una teoría, un mito, una Idea...) pueda ser coordinada a una "etapa", confinada, por así decirlo, a ella. Con ello queda automáticamente criticada por todo aquel que se considera implantado en etapas ulteriores. Este es el procedimiento de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel ("Etapas" son aquí "Figuras"), o el procedimiento (la "estrategia crítica") de Comte ("Etapas" son ahora "Estadios"). Ahora bien: no se trata de reprochar a Piaget esta metodología crítica, ni su eficacia en regiones muy determinadas (precisamente las que están ya criticadas), sino la ejecución que esta metodología recibe en sus manos, comparada en el contexto de las pretensiones universales del autor. Porque Piaget parece que —a pesar de su intención histórica ("filogenética"), sociológica o etnológica— ha establecido las "etapas" sobre el *desarrollo psicológico individual* ("ontogenético") desde los primeros días de la niñez hasta la adolescencia. Concedamos incluso que las etapas de Piaget y su escuela estén bien establecidas. Pero las grandes doctrinas científicas, filosóficas, las grandes formaciones mitológicas, se mueven a otra "escala" —a la escala de un proceso total colectivo (no sólo social), que contiene, cierto, como *partes suyas,* a los individuos (y a su desarrollo), pero de tal modo que ese *proceso total* es *inconmensurable* con esas *partes* individuales.

a) Esta inconmensurabilidad aparece, ante todo, en el campo de la Geometría pura (M_3), a propósito de los números irracionales (relación entre la diagonal y el lado del cuadrado).

b) Se amplía a la Física matemática (M_1, analizado desde M_3) con las aporías de Zenón, en particular con la dicotomía. Supuesto el movimiento *total* del corredor hasta alcanzar el final del estadio, descomponemos este movimiento en dos, y así sucesivamente, *ad infinitum.* Pero de la *suma* de estas partes del movimiento no podemos reobtener el todo (aritméticamente: $1 \neq 1/2+1/4+1/8+\ldots+1/2n$). La *adigualdad* tiene una naturaleza muy distinta (paso al límite)[119] a la de la igualdad aritmética.

c) Pero hay también situaciones enteramente análogas en Psicología (M_2) o, mejor, en Psicofisiología (M_2 analizado desde M_1): el "mecanismo" de la percepción óptica. Percibo a tres metros, en una pantalla, el punto *P*. No puede citarse una experiencia más vulgar. Es una totalidad, sin duda, como decía Bergson, la que forma el punto *P* con mis ojos (o con mi acto de mirar), un "todo solidario". Pero esto no es una solución —como parecen sugerir Bergson, Merleau-Ponty, o, antes, el propio Mach—, sino precisamente el principio de la cuestión (principio que, por lo demás, debía ser establecido). Porque esa totalidad fenomenológica es susceptible de ser descompuesta internamente (no accidentalmente) en sus partes físicas, como el movimiento del corredor de Zenón se dividía internamente —es lo que Bergson no quería recoger como dato esencial— en mitades reiteradas. Las partes físicas de la percepción son de esta índole: desplazamiento de fotones que proceden del foco luminoso hacia el punto *P*; reflexión hacia mi retina; estimulación de la misma, y transmisión de la estimulación a lo largo del sistema óptico. Aquí no se trata, naturalmente, de describir una vez más este proceso, sino de

Sería de todo punto extrínseca la coordinación del Idealismo de Fichte con la "etapa" egocéntrica, de acuerdo con una fantástica "ley de recapitulación", no ya de la *filogenia* en la *ontogenia,* sino de la *ontogenia* en la *filogenia.* Y si esto es así, los resultados de Piaget, sin perjuicio de su gran importancia psicológica, e incluso crítica-categorial, no podrían sostener las pretensiones epistemológicas universales que, sin embargo, reclaman.

[119] Esto exigiría una discusión más amplia. Ver Adolf Grünbaum: *Modern Science and Zeno's Paradoxes,* London, George Allen, 1968, pág. 42.

establecer una analogía asombrosa con el proceso de la dicotomía de Zenón, o con el de la mensuración de la diagonal con las fracciones del lado del cuadrado. La percepción de *P*, que se introduce como una totalidad fenomenológica (en la que se vinculan el punto *P* y mis ojos, etc.), se descompone internamente en partes (fotones, retina, área 17 de Brodmann...). Pero es imposible la recomposición, a partir de esas partes, del Todo originario. Las operaciones analíticas (constitutivas de nuestra ciencia fisiológica, absolutamente racional, desde luego) resultan ser irreversibles. La tendencia a la reversibilidad está testimoniada, por lo demás, por la fantástica hipótesis del rayo que sale del ojo y se termina en el objeto. Es de gran interés el tratamiento que de esta hipótesis ofreció, entre nosotros, Vallés —pero no es posible aquí demorarnos sobre este punto[120]. Pero no debemos olvidar que cuando hablamos hoy del "mecanismo de proyección de la imagen cerebral en la pantalla" estamos prisioneros de la misma hipótesis fantástica, disfrazada por una metáfora cinematográfica. Naturalmente que no hay proyección —que es completamente metafísica—, pero esto no es la solución del problema —como pensaron Mach y Bergson—, sino el pro-

[120] "Verum quanquam haec ita habeant, visio fieri non potest, quin emissione fiat facultatis videndi. Nam (omitto debilia argumenta) ut color ingressu speciei in pupillam videri possit: tamen magnitudo, et locus videri, quin prodeat facultas per aërem ad rem ipsam non possunt. Si res non videtur ubi est, qua ratione potest viso cognoscere distantiam aut magnitudinem?" (*Controversiarum medicarum et philosophicarum,* edición de 1564 por Andreas de Angulo, Libro II, capítulo 28).—Como es sabido, la doctrina del rayo que sale del ojo en busca del objeto se atribuye a los pitagóricos (Alcmeon, aunque Guthrie discute la interpretación de Beare, *Vid. A History of Greek Philosophy,* Vol. I, Cambridge, 1967, pág. 347). Platón ofrece su famosa síntesis de la doctrina atomística de los *efluvios* (son las imágenes de los objetos las que llegan al ojo) y de la doctrina pitagórica en su esquema del *Timeo,* 45 *b* y siguientes. Del ojo sale continuamente (cuando los párpados están abiertos) un fuego suave que no quema y que se une con la luz procedente de los objetos porque lo semejante conoce a lo semejante. ¿Sería muy aventurado ver en este *fuego suave* —tan distinto, al parecer, de la mirada del basilisco— la prefiguración de la doctrina de la *intencionalidad* o de la doctrina kantiana de las *formas a priori* objetivas? Porque la mirada no siempre es destructora, como la del basilisco (o incluso como la del catablipo): si la mirada de Isis mató a su hijo de leche —el hijo de Malcandro y Astarté—, según nos cuenta Plutarco (*De Iside,* 17), también es verdad que los ojos de Horus —el Sol y la Luna— son creadores, porque de ellos brotan rayos vivificantes (*De Iside,* 52).

blema mismo: la inconmensurabilidad ontológica entre el todo y las partes internas [121].

Ahora bien: el principio "El todo no es más que la suma de sus partes" es absolutamente evidente si nos referimos a las partes genérico-formales. Estas partes contienen ya la forma del todo, y basta agregar unas partes del jarrón a las otras para que se reconstruya "por sí mismo". Pero en este caso el atomismo no queda de ningún modo favorecido como teoría metafísica. Diremos que si el Todo es sólo suma (o agregación) de partes, no es tanto porque las partes sean anteriores al Todo, cuanto, sencillamente, porque las partes se dan en una escala tal en la que el todo está presupuesto. Esta es la ilusión del mecanismo físico, como reducción de todo tipo de movimiento a la composición de movimientos locales elementales. Sólo porque las totalidades terminales están presupuestas en el principio podemos "eliminar" el *motus ad formam,* el *motus ad calorem* y el *motus ad quantitatem* —es decir, los "movimientos de los filósofos", como decía Descartes— en beneficio de un único tipo de movimiento local [122]. Si el entendimiento (analítico, geométrico) puede dar la impresión de que las composiciones mecánicas tienen capacidad para explicar todo tipo de movimientos, es porque, previamente, se ha introducido la *forma* —mediante el concepto de *campo* de una fuerza, p. ej.—, o el *calor* —mediante los axiomas de la Termodinámica—, o la *cantidad* —con los axiomas de la Química.

La oposición entre totalidades atomísticas y totalidades holísticas no tiene sentido inmediato. El jarrón es una estructura holística respecto de sus partes genérico materiales, pero es una estructura atomística respecto de sus partes genérico formales. La cuestión de la conexión ontológica entre el todo holístico y sus partes queda, así, enriquecida con la cuestión de las relaciones entre los diversos tipos de partes de un mismo todo entre sí. Podemos introducir el concepto de "efecto holístico" para redefinir lo que muchos llaman "emergencia",

[121] "Alles was im Subjekt ist, ist im Objekt und noch etwas mehr. Alles, was im Objekt ist, ist im Subjekt und noch etwas mehr." *Vid.* supra la nota núm. 29.

[122] *Le Monde,* Adam et Tannery, Tomo XI, pág. 39.

con sospechoso concepto metafísico de Alexander[123]. Porque el "efecto holístico" es ahora, solamente, una relación entre el Todo y los diferentes niveles de sus particiones, así como de éstas entre sí. El jarrón es un "efecto holístico" por respecto a sus partes genérico-materiales, pero no por respecto a sus partes genérico-formales. El "obrero colectivo" que Marx consideró en *El Capital* (capítulo XI) es un efecto holístico, precisamente por respecto al análisis que del todo cooperativo hace el capitalista, en tanto ve sólo en esa totalidad el agregado de los trabajos individuales, "atómicos", de cada asalariado. "La cooperación —dice Marx— no tiende solamente a potenciar la fuerza productiva individual, sino a crear una fuerza productiva nueva, con la necesaria característica de *fuerza de masa (Massenkraft).*" Esta "nueva fuerza" no *emerge* como un "salto cualitativo" que tiene lugar en el curso interno del proceso de cooperación. Semejante interpretación me parece genuinamente metafísica —es una versión de la *creatio ex nihilo.* Se trataría de un "efecto holístico" en cuya constitución debe intervenir esencialmente el análisis del propio capitalista. Este análisis está incorporado en el propio concepto de Marx —no simplemente refutado *académicamente.* La refutación es dialéctica, es decir, tiene la forma de una destrucción real del propio análisis del capitalista mediante la supresión del sistema del trabajo asalariado, y sólo mediante esa supresión *real.*

En resolución: Holismo y Atomismo no deben ser consideradas como dos teorías sobre la realidad metafísica, de las cuales una deba ser verdadera y la otra falsa. Son dos metodologías ontológicas que, según los contextos, pueden ser verdaderas a la vez. El materialismo atomístico —que Lachelier consideraba como la única forma de la racionalidad (la "razón mecánica")— es la negación de la metodología holística[124]. Pero

[123] Alexander toma el término "emergent" de Lloyd Morgan, y lo opone a "resultant" (*Space, Time and Deity,* edición 1966 en Macmillan, Volumen II, pág. 14, nota). No es demasiado claro, pese a la terminología, el monismo metafísico de Alexander (concepto de Dios "infinitely infinite", *ibid.,* pág. 358).

[124] Tierno Galván: *Razón mecánica y Razón dialéctica,* Madrid, Tecnos, 1969, capítulo VII.—Sin embargo, desde el punto de vista holístico se exponen por lo menos los mismos resultados positivos conocidos por los "mecanicistas". Tengo a la vista el libro de K. Lothar Wolf: *Theoretische Chemie,* 2. Auflage (Leipzig, Ambrosius Barth,

el materialismo dialéctico no niega la metodología atomística. El materialismo dialéctico la compone con la metodología holística, que, eso sí, es solidaria del "Postulado de discontinuidad", que, a su vez, está esencialmente vinculado a la tesis de la "inconmensurabilidad ontológica" de los Todos y sus Partes, componente central de la Idea de la *symploké* ("No todo está ligado con todo"). El materialismo dialéctico, me parece, no debe confundirse con el holismo, como tan frecuentemente se sobreentiende, sino con la composición (dialéctica, por cuanto implica la rectificación o destrucción de las tesis de referencia) de la metodología atomística (la "razón mecánica") y de la metodología holística.

Nos queda el aplicar estas ideas a cada uno de los tres géneros de materialidad. Cumpliremos el trámite de la manera más breve.

En el primer género de materialidad, el atomismo es el atomismo mecanicista de Demócrito, pero también el de Dalton, y el punto de vista "corpuscular" de la Física nuclear. El Holismo se desarrolla por medio de conceptos tales como los de "campo electromagnético", gravitatorio, unitario; pero también por el punto de vista "ondulatorio", y por los esquemas *homeoméricos* de la Física nuclear, que, sin embargo, son ininteligibles al margen de los esquemas atomísticos, a quienes refutan. (El concepto de la "complementariedad" encubre las relaciones dialécticas entre estas perspectivas.)

En el segundo género de materialidad, el atomismo está representado por la tesis según la cual todos los procesos reales (vgr., sociológicos) deben ser expuestos a partir de átomos individuales (la Economía marginalista se propone reconstruir las leyes económicas a partir de las leyes de las "esferas"). El Holismo significa, por de pronto, que, por respecto a este pleno atomístico, podemos conocer relaciones objetivas sin necesidad de descender al estrato de las partes genérico-materiales. He aquí un argumento (dialéctico), inspirado en un ejemplo de lo que Paul A. Weiss llama *macrodeterminación* —y que no es sino un caso de *determinación holística* (P. A. 1948), que se acoge a ideas de Daniel Sennert y de Leibniz, e insiste en la necesidad de tener en cuenta, de un modo imprescindible, la Idea de "Forma": "Wie nichts ist ohne Substanz, so ist nichts ohne Gestalt" (*ibid.*, pág. 8).

Weiss plantea su concepto en un contexto, me parece, metafísico: no es que existan "macrodeterminaciones" en absoluto; sólo son concebibles por referencia a un plano de análisis atomístico, por respecto a otros estratos materiales del Todo, que corresponden a los que P. Weiss llama *sistema*)[125]: Una estructura social S_1 —p. ej., la sociedad española del siglo XVI— consta de partes formales (p. ej., las clases sociales: nobleza, villanos, etc.) y de partes materiales (vgr., los individuos; acaso las familias). Supongamos ahora una sociedad S_2 (la sociedad de Nueva Granada en el siglo XVII). Podríamos decir que S_1 *determina holísticamente* —no atomísticamente— a S_2 en la medida en que muchos individuos o familias de S_1 no se corresponden con individuos o familias de S_2.

En cuanto al tercer género, sea suficiente invocar, como ejemplo de atomismo, el aritmetismo geométrico (la Analítica) de Descartes, frente a los procedimientos geométricos de Euclides, en los cuales las congruencias desempeñan el papel de esquemas holísticos[126]. (En Lógica proposicional, el procedimiento de prueba por las tablas de verdad es atomístico; el procedimiento de prueba según el método de las formas canónicas de Schröder se ajusta mejor a los esquemas holísticos.)

Por último, señalaremos la influencia que el concepto de Materia ontológico general (*M*) ejerce en lo que se refiere al modo de llevar adelante los esquemas de organización de la materia ontológico-especial del Mundo. La significación es, desde luego, crítica y negativa, pero esta negación es decisiva en las opciones posibles. Si prescindimos de la Idea de *M*, el mundo aparece como clausurado, y tiene sentido entender, con un alcance ontológico general, el concepto de *Elementos* cósmicos (átomos, partículas elementales) que se darán ya por hallados o se esperará hallar en el futuro, "con el progreso de la ciencia". Además, la prioridad cronológica tiende a ser ahora identificada con la prioridad ontológica. Las estructuras atómicas o moleculares serían, p. ej., la *base* de la vida, como ésta es la *base* de la Historia. Lo "primero", causal y cronológicamente, alcanza así un *peso ontológico* mayor que lo

[125] Paul Weiss: "El sistema viviente, determinismo estratificado". (En *Convivium*, Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, número 33, 1971, pág. 17.)

[126] *Vid.* Paul Henri-Michel: *De Pythagore à Euclide*, Paris, Les Belles Lettres, 1950, pág. 522.

"segundo" (o el efecto): por lo que la visión del Mundo propende a aproximarse al esquema de la degradación (p. ej.: a suponer más riqueza en el principio que en el resultado, a atribuir más importancia a la base que a la superestructura, en cuanto a su significación ontológica). Pero cuando introducimos el concepto *M*, estas oposiciones entre lo *primario* y lo *secundario,* en cuanto oposiciones ontológicas, se desvanecen. Los objetos (causas) dados en los órdenes primarios (p. ej.: el mundo en el estado nebuloso anterior a la constitución del sistema solar) son, sin duda, la fuente de donde ha brotado todo lo demás; pero no por ello "todo lo demás" debe ser considerado como de menor "peso ontológico" que un gas hidrogénico. Y ello porque al introducir la Idea de *M* (materia ontológico general), el propio "gas hidrogénico" pierde su papel de "sustancia primordial" presocrática y aparece él mismo, críticamente, como una reducción (regresiva, a partir precisamente de los resultados). Pero se podrá decir que la realidad reducida a ese "gas hidrogénico" *es más que gas hidrogénico,* aunque no podamos especificar ningún otro componente tomado del Mundo. Es como si esa realidad ontológica *M* se nos apareciese *filtrada* a través del concepto regresivo de "gas hidrogénico primordial".

II. Las Ideas de Materia y Forma

El proceso de realización (o movimiento, composición y descomposición de partes materiales) del Mundo es un proceso dialéctico (ver Cap. IV de este Ensayo) si cada formación se abre camino, no sólo por la destrucción de otras, sino por una constitución tal que su desarrollo conduzca internamente a su propia cancelación.

Aquí se encuentra la raíz de la distinción entre *Forma* y *Materia,* en la significación ontológico-especial que le atribuimos. Adviértase que a ninguna ciencia categorial —la Física, la Matemática, la Lógica formal— le corresponde tratar, en general, de las relaciones entre la forma y la materia. Su tratamiento sólo tiene cabida en la Ontología. El dualismo Forma/Materia es uno de los dualismos incorporados a la Metafísica tradicional, y por ello goza, hoy día, entre amplios

círculos, de un considerable desprestigio. Pero este desprestigio es sólo en parte merecido. En parte es frívolo, por cuanto manifiesta el desconocimiento de los fundamentos ontológicos de la distinción. Desde estos fundamentos, la distinción metafísica puede considerarse como una versión inadecuada, producida por la sustantificación de la Forma, respecto de la materia (cuya sustantificación estaba, en cambio, prohibida explícitamente por Aristóteles [127]. La corrección de tal sustantificación no se alcanza mediante un postulado de conjunción que prescriba que "toda forma siempre ha de ser pensada conjuntamente con una materia y recíprocamente". Este postulado, aunque tenga fuerza para anular muchos de los efectos de la sustantificación, la presupone, por cuanto trata a la Forma y a la Materia como dos principios sustancialmente diferentes, cuya conjunción se decreta *ad hoc*. Incluso cuando se declara a estos principios "sustancias incompletas", como ocurre con los "coprincipios sustanciales" del hombre. Afirmar que el Espíritu se une al Cuerpo "porque es sustancia incompleta" —significando esta incompletud precisamente exigencia de conjunción— es tanto como afirmar que el Espíritu se une al Cuerpo "porque el Espíritu se une al Cuerpo". Es decir, es apoyarse en un gratuito postulado de conjunción. (La cuestión es: "¿Por qué un Espíritu puede ser incompleto?")

El Postulado de conjunción no difiere, por su linaje, del "Axioma de María" de los alquimistas. (Axioma de María: "*El Espíritu es una unidad de dos principios: ojos y esferas de fuego. Tiene una tripartición y es un cuadrado.*" Nadie discutirá, por otra parte, al Axioma de María su fertilidad como programa para construir dibujos, para instituir acerbas críticas a quien se desvíe de él, para generar consecuencias abundantes.)

La filosofía escolástica, como el *Diamat,* apelan con frecuencia a Axiomas de María, y nadie está libre de ser gobernado por algún Axioma mariano implícito. Pero una metodología dialéctica no puede partir de la tesis de la distinción entre dos principios sustanciales (Materia y Forma), para luego, por el decreto de un postulado de conjunción, establecer su "permanente interacción". Es preciso partir de una unidad original que nos permita, en virtud de un desarrollo interno,

[127] *Física*, libro II, 193 *b*.

obtener la distinción (oposición) entre Forma y Materia. El unificante original podría, por lo demás, ser la misma materia, o la forma, o un tercer principio. Vamos a ensayar la demostración de que la Idea de Materia tiene capacidad para erigirse en principio de la distinción que buscamos. Una *materia prima,* que ya no será, ciertamente, potencia pura, sino más bien acto, como Giordano Bruno enseñó ya hace cuatro siglos, aunque dentro de un marco aún metafísico [128].

Nos encontramos ante una situación similar a la que se plantea en la Física clásica cuando se trata de distinguir el Reposo y el Movimiento. Esta distinción es tratada metafísicamente cuando —como todavía pensó Descartes [129]— el Reposo y el Movimiento se consideran como estados independientes en principio, aunque luego se postule, como un axioma de María, la tesis de que la materia debe ir ligada al reposo y al movimiento (comunicado por Dios a la materia en el momento de su creación). Kepler pensaba el cuerpo inerte como si tendiese naturalmente al reposo [130]. Malebranche comprendió, en cambio, que el reposo no puede equipararse al movimiento: el reposo es pura privación y no tiene cantidad [131]. Pero no fue tan fácil llegar a comprender lo que se contenía en el fondo del principio de la inercia: que el movimiento está ligado esencialmente a la materia corpórea. Todavía en los tiempos del Segundo Imperio, Paul Janet, en su crítica a Büchner, desconoce la posibilidad de interpretar dialécticamente el principio de la inercia al sostener que este principio prueba "que la materia no ha podido darse a sí misma el reposo ni el movimiento" [132]. Es que seguía bloqueando la recta comprensión del principio de la inercia el axioma aristotélico: "Todo lo que se mueve, se mueve por otro" *(Quidquid movetur, ab alio moveutr).* Pero el principio de la Inercia abolió este famoso principio aristotélico, y es mérito de Giordano Bruno haber sido uno de los primeros pensadores

[128] "Et divinum ergo quoddam est materia, sicut et divinum quoddam existimatur esse forma, quae aut nihil est aut materia quiddam est." *De vinculis in genere,* III.

[129] *Principes,* párrafo 36, etc. (Adam et Tannery, tomo IX-2, página 83).

[130] A. Koyré: *Études Galiléennes* (Paris, Hermann, 1966), pág. 315.

[131] *De la recherche de la Vérité,* libro VI, II, IX. Edición Robinet, Tomo II, pág. 432.

[132] P. Janet, *El materialismo contemporáneo,* ed. cit., cap. I.

que se percató de ello. El movimiento es la relación misma entre las partes de la materia corpórea, y no es ninguna propiedad sobreañadida a la materia, originariamente en reposo, hasta que recibió de Dios un impulso (la *chiquenaude* de Pascal) que le confirió una "cantidad de movimiento" constante. A la luz del principio de la Inercia, no es el movimiento de los cuerpos lo que exige una causa exterior —sino solamente la variación del movimiento, la aceleración. La consecuencia que queremos extraer de esta situación para nuestro caso es la siguiente: Que el principio de la Inercia operó una dialectización de la relación entre las Ideas de Reposo y Movimiento, en virtud de la cual, y partiendo del movimiento (relativo), como situación originaria, logramos construir la idea de Reposo —cuando esto es posible: los fotones en reposo tienen una masa cero, esto es, no pueden estar en reposo— como un caso particular de este movimiento (mejor: movimientos) originarios, a saber: como relación entre dos movimientos que entre sí mantienen una misma velocidad (en módulo, dirección y sentido). Es el principio de relatividad de Galileo. (Pero es incorrecto explicar este principio diciendo que, según él, no existe diferencia intrínseca entre el reposo y el movimiento.) Esto sólo ocurriría en el caso en que todos los móviles del mundo viajasen a la misma velocidad, como en la lluvia de átomos epicúreos antes del clinamen. Esta hipótesis es gratuita. Cuando hablamos del movimiento originario de la materia, sobreentendemos "multiplicidad de movimientos" —direcciones distintas, sentidos, etc. Y entonces el reposo ya no puede equipararse al movimiento inercial originario.

Análogamente, partiremos de la pluralidad de contenidos materiales (no de la "materia", como si fuese una sustancia única) —como antes partíamos de la pluralidad de móviles— que se relacionan entre sí de muy diferentes maneras —como de muy diferentes maneras se relacionan los móviles. Entre las diferentes maneras de relacionarse ontológicamente los contenidos materiales diferentes, citamos, p. ej.: la relación de parte a parte (dentro de un todo), la relación de causa eficiente a efecto, etc. Y entre estas diversas relaciones seleccionaremos —de la misma manera a como seleccionábamos, entre las diferentes relaciones entre móviles, la de *velocidad igual,* para

definir el reposo— una relación, que llamaremos de *conformación,* para definir la *forma.*

La relación de *conformación* es una reexposición del concepto clásico de *causalidad formal.* La definimos de este modo: Supuesta una transformación de un conjunto de términos (es decir: de una materia *N,* como conjunto de partes *m, n, r...*) desde una disposición *N'* a otra *N''* —la transformación, en nuestro ejemplo, es una permutación de los términos— podemos considerar los casos en que esta transformación esté *determinada* por otra materialidad *F,* sin que sea aquí necesario discutir la naturaleza de esta determinación. (*F* puede ser un molde —en el sentido en el que se dice que una cadena de un helicoide de ADN, una vez *desdoblada,* es un molde para las unidades precursoras que flotan en la célula—, puede ser un negativo fotográfico.) *F* determina como causa formal (no eficiente) la disposición *N''*. No genera los propios términos *m, n, r,* que se suponen dados. *N''* los "reorganiza". Por lo demás, entre *F* y *N''* puede mediar una correspondencia, en el sentido de una semejanza (como la que existe entre el cuño y su imagen, o entre la mascarilla y el molde) —hablaríamos de una correspondencia homonímica—, pero también la correspondencia puede ser de otra índole (el imán es causa formal de la disposición de las limaduras, sin que pueda hablarse de homonimia en la correspondencia). Asimismo, entre *F* y *N''* (efecto formal) puede mediar una relación de Todo a Parte, pero no toda relación de todo a parte es una relación de causa formal; a veces, son las partes las que determinan al todo, como ocurre en las partes que, en el punto anterior, hemos llamado formales.

Supuesto el concepto de determinante formal (relación entre *F* y *N*), llamaremos *Forma,* sencillamente, a toda materialidad que, respecto de otras, desempeñe el papel de determinante formal (o causa formal). Lo que hemos conseguido con esto es, simplemente, eliminar el dualismo sustancial entre las Formas y la Materia: la forma es la misma materia cuando se relaciona con otras de un cierto modo (así como el reposo es el mismo movimiento cuando se relaciona con otros de un cierto modo). Comparando el concepto de Forma de este modo obtenido con el de la Filosofía escolástica, expresaremos así la diferencia: Mientras el pensamiento escolástico comienza por

introducir las *Formas,* como entidades *sui generis,* y, después, les atribuye la causalidad formal, el pensamiento dialéctico comienza por la causalidad formal (que tiene lugar entre las partes de la propia materia), y después introduce el concepto de forma. Con este proceder excluimos, desde luego, el concepto de "Forma separada" (por mediación de este concepto se definían los Espíritus puros: Angeles, Arcángeles, etc.), porque no es posible pensar en Formas al margen de la materia, siendo ellas mismas materiales. Sin embargo, al concepto de Forma separada podemos hacer corresponder, en nuestra definición de Forma, la situación de una materia que se "autodeterminase formalmente", es decir, la reflexivización de una relación (determinación formal) dada originariamente como no reflexiva (ver más adelante).

El concepto de Forma así obtenido se aplica inmediatamente al conjunto de las partes formales de un Todo por respecto a las partes materiales (o al todo en cuanto conjunto de partes materiales). En cambio, sería metafórico atribuir al todo la función de forma por respecto de partes materiales: esta atribución puede considerarse como una versión del holismo metafísico. El jarrón no es el determinante formal de sus partes materiales, sino el modelo del artífice).

Ahora bien: reinterpretando de este modo la materia y la forma, el hilemorfismo pierde el sabor metafísico que tenía cuando la materia se entendía como pudiendo darse sin forma alguna (materia prima), o la forma como pudiendo existir sin materia (formas separadas). El hilemorfismo puede recuperarse como un modelo ontológico dialéctico. (Tratar de superar la oposición entre forma y materia —p. ej., en la obra artística— por el temor de estar prisioneros de una distinción metafísica es como tratar de disimular la distinción entre reposo y movimiento por el temor de estar prisioneros de la Física aristotélica.) La perspectiva dialéctica se obtiene cuando al compuesto hilemórfico —$T(m, f)$— se le asocia un principio exterior de movimiento o energía P definido de tal suerte que, a la vez que hace posible la unidad $T(m, f)$, determina —por la propia disposición de la estructura— su destrucción como totalidad. En este modelo podría decirse que la unidad (T) es unidad de contrarios (m, f), y que esta unidad no está autofundada, sino que se constituye por la acción de P. (En el

modelo dialéctico de Hegel, no se sabe por qué lo *uno* consta de contrarios; en el modelo de Godelier, no se sabe por qué hay que llamar contrarios a los términos que simplemente se enfrentan físicamente.) Ahora podemos decir rigurosamente que la contradicción (en el modelo hilemórfico) es la unidad de contrarios, porque esa unidad conduce precisamente a su destrucción (ver capítulo IV de este Ensayo)[133]. Según esto, no cualquier realidad empírica puede ser llamada una "totalidad concreta", una "estructura dialéctica" (aunque tiene partes, se equilibra, y aunque esté destinada a desaparecer cuando su "autodestrucción" no sea debida a motivos específicos, o internos). Una estructura dialéctica está definida hilemórficamente cuando determinamos los mecanismos por los cuales su desarrollo, lejos de mantenerla en un equilibrio indefinido (homeóstasis), conduce internamente a su destrucción. Un organismo es seguramente el mejor ejemplo de estructura dialéctica (en tanto que es mortal), pero no es tan fácil analizarlo en términos de una estructura hilemórfica. Un sistema termodinámico "sin metabolismo", pero considerado como unidad dinámica, puede, en cambio, ser analizado en términos de la estructura hilemórfica dialéctica del siguiente modo:

1. La totalidad *T* es el sistema (*S*) termodinámico. Este sistema *S* se compone de dos partes:
   — Su superficie, que lo aísla del medio *M*. La *unidad* del sistema no es, pues, independiente de las operaciones del físico. El límite del sistema —dice un conocido Tratado de Termodinámica (el de Sears)— puede ser real, pero también puede ser una superficie "imaginaria", como el límite de

[133] Si la peculiaridad de una *totalidad dialéctica* estriba en que sus partes, constituyéndola, son principios de su destrucción, no podemos deducir, a partir del hecho de que *m* sea parte de *T* —es decir, a partir del hecho de que *m* esté integrada en *T*—, que colabora a mantenerla. Partes que incluso han sido generadas en el seno del Todo, *integradas* en él, son, sin embargo, el germen de su destrucción. En esta perspectiva ontológica hay que situar el análisis del Tiempo, y es entonces cuando puede tomar la forma de un teorema la tesis —nada tautológica— según la cual todo lo que comienza en el tiempo tiene un fin. "Todo lo que comienza —un cristal, la Galaxia, una familia, el Estado— acaba." He aquí una proposición que podría proponerse como ejemplo de proposición ontológica. Sólo una necia frivolidad permite sonreír ante ella, o declararla "tautológica".

una cierta masa de líquido que circula por una cañería. Pero esto no suprime, en principio, su objetividad, que debe ponerse en las relaciones entre S y otras entidades reales.

— Su "sustancia interna" (gas, líquido, sólido), el *dentro* del recinto, con su energía *interna* U.

2. El sistema sólo se constituye como unidad por la mediación de un principio exterior M (el medio) que desempeña el papel de P (suministrador de Energía, originariamente). Este principio exterior (al que se reducen en principio conceptos como Q) es el que confiere unidad dinámica al sistema termodinámico y el que da sentido a la ecuación fundamental: $f(v, p, T)=O$.
3. El sistema termodinámico, por sí mismo, no puede aumentar o disminuir su energía. Primer Principio: $Q-T=O$.
4. Todo movimiento del sistema (Q, T) es determinado por M.
5. El proceso del movimiento conduce a la cesación del sistema (Segundo principio, degradación de su Energía) como unidad dinámica.

Debe advertirse que, en cada caso, el proceso dialéctico se regula por mecanismos diferentes (es decir, no podríamos erigir en mecanismo único el "Principio de la Entropía"). El análisis de Marx de la sociedad capitalista se ajusta, sin violencia, al modelo hilemórfico dialéctico (la materia y la forma están representadas por la clase explotada y la explotadora, respectivamente; la Energía del sistema procede de su exterior —de los alimentos, etc.), pero la autodestrucción que la gobierna no está determinada por ningún principio de entropía (como sugiere Lévi-Strauss en las conversaciones con Carbonell), sino por leyes económicas específicas (aumento del ejército de reserva, composición orgánica del capital, etc.).

Una de las ventajas que tiene la Idea de Forma es que permite definir el determinismo materialista como *determinismo formal.* La energía es principio de todo movimiento (relación entre las partes). Sin embargo, a este nivel, el determinismo se nos aparece sin dirección. Es a nivel del concepto de Forma cuando el materialismo se nos presenta como de-

terminismo formal. Los procesos reales quedan determinados por el contexto de las materialidades circundantes —que pueden neutralizarse en su acción (de suerte que no todo esté ligado con todo, sin perjuicio de su "contacto"). Las materialidades corpóreas (M_1), cuando pasan al estado sólido en condiciones especiales (determinadas por el medio: la forma), se constituyen en cristales. Aun cuando las dimensiones de las caras de los poliedros varían dentro de cada sustancia, sin embargo los ángulos que forman dos caras determinadas tienen siempre el mismo valor para cada sustancia (ley de constancia de los diedros). Lo mismo se diga de las constantes cristalográficas (*relación áxica* de cada sustancia, valores α, β, γ, de los ejes entre sí). Los cristales de azufre se definen, según la relación áxica teórica —en la teoría de Bravais—, por las razones: 0,8131 : 1 : 1,9034, que coincide con los resultados empíricos de su Lauedigrama: 0,811 : 1 : 1,900. (La relación áxica *teórica* pertenece a M_3, y las relaciones del Lauerdigrama, a M_1.) Evidentemente, estas leyes estructurales son incompatibles con una concepción indeterminista: El determinismo es *determinismo formal.*

El *determinismo formal* no excluye el azar en el Mundo. La Idea de Azar es una de las Ideas en las cuales los hábitos metafísicos tienen una mayor influencia (como cuando se define el azar por la interferencia de series causales independientes. ¿Qué podría significar esta independencia, desde un punto de vista ontológico?). No es posible aquí exponer la teoría del azar que se deriva de una ontología materialista inspirada en la *symploké* de los tres géneros de materialidad. Me limitaré a sugerir el camino para la construcción de una Idea verdaderamente ontológica de Azar. El Azar supone la *symploké:* pluralidad de partes que se determinan formalmente y posibilidad de neutralización formal de estas determinaciones. La resultante cero de estas neutralizaciones es el esquema mismo del momento de la *symploké* como desconexión (o indeterminación) formal dada en la propia determinación. El Azar supone el determinismo. Simplemente ocurre que el suceso azaroso no debe figurar en el mismo nivel lógico en el que se nos dan los sucesos causalmente determinados (por la determinación formal). Si el suceso causal se desarrolla en un nivel n, el suceso azaroso se desarrolla en un nivel $n+1$. Po-

nerlo al mismo nivel es justamente sustancializarlo. Si, p. ej., las relaciones (determinaciones) causales se mantienen a nivel de términos de una clase, las relaciones de azar se mantienen a nivel de subclases, de colectivos estadísticos (que implican una totalización M_3). La alternativa Azar-Determinismo resultaría ser completamente capciosa, desde un punto de vista ontológico riguroso, porque el Azar y el Determinismo pertenecen a niveles, y aun a géneros, ontológicos diferentes. Un dado cae al azar cuando sus caras son equiprobables. Pero la equiprobabilidad carece de sentido en M_1: cuando el dado cae por una de sus caras, obedece a una determinación formal rigurosa. Un dado empírico equiprobable es un sinsentido y, propiamente, no caería —del mismo modo que el asno de Buridan, permanecería indeterminable, "indeciso" a cualquier determinación. La equiprobabilidad del Dado es una relación M_3, que brota en el colectivo —el dado tirado infinitas veces o una multitud de dados simultáneos. La razón objetiva —no *mental,* pero tampoco *física:* su objetividad pertenece al tercer género— de que podamos considerar equivalentes a los dados del colectivo es la neutralización de las diferencias entre ellos (dos a dos, tres a tres). Por este motivo, cien dados hexagonales arrojarán una puntuación que oscila alrededor de 350. Si una vez arrojasen una puntuación de 600, estaríamos ante una *fluctuación.* Esta fluctuación no tiene causa, aunque cada dado obedece a causas precisas en su movimiento. Es, pues, un error suponer que las regularidades causales aparecen a nivel de los grandes números —mientras que el indeterminismo aparece al nivel de los *términos.* La verdad es lo contrario. Las regularidades estadísticas, por tanto, se fundan en el indeterminismo (azar) como concepto de nivel $n+1$. Por eso, es un grave error presentar una distribución normal gaussiana como "prueba" de la "regularidad (teleológica)" de la Naturaleza. Precisamente una distribución normal es la expresión misma del azar, en el nivel $n+1$, cuya fórmula matemática pertenece a M_3.

Por último, también las *determinaciones formales* se producen a niveles característicos, aquellos en los que las *formas* se configuran. (La Idea de Materia general M equivale ahora a la negación de todo intento de seleccionar algunas *formas* como las originariamente determinantes de toda la realidad

cósmica.) Cuando, con un fósforo, inflamamos el gas hidrógeno que sale por una botella, producimos determinaciones formales en un estrato químico, en el cual el hidrógeno reacciona con el oxígeno a escala molecular. Pero estos efectos ocurren en virtud de determinaciones formales que se mantienen en un estrato en el que quedan inalterados los componentes nucleares del propio hidrógeno y oxígeno. (La fusión del hidrógeno —la fusión de dos núcleos de deuterio, p. ej.— exige, no la aplicación de una cerilla, en presencia de oxígeno, como determinante formal, sino la elevación de la temperatura en millones de grados. Y los efectos producidos —tritio, con liberación de un protón, o helio, con emisión de un neutrón— se mantienen en un estrato de un orden diferente al de la inflamación. Un orden *más bajo* desde el punto de vista de los tamaños, *más alto* desde el punto de vista de la energía liberada. Recíprocamente: decir que el sol es un "astro ardiente" parece hoy sólo una majadería poética —hace medio siglo podría aún pasar por una analogía rigurosa. Porque la semejanza de la luz y calor solar con la luz y calor de un bosque ardiendo se mantiene sólo en el plano o estrato superficial en el que viven los salvajes neolíticos, pongamos por caso. (A 6.000 grados centígrados, no cabe hablar de combustión, de combinación de Carbono y Oxígeno.)

La tesis de los estratos de la determinación formal es de una importancia práctica de primer orden, incluso de una importancia política directa, en la Teoría de la Revolución. Inútil es tratar de derribar un sistema social consolidado según ciertas bases por medio de acciones individuales heroicas, ascéticas: sería tanto como pretender la fusión del hidrógeno por medio de una caja de fósforos, o como querer detener a un carro de combate disparándole alfileres.

Y también en este punto juega un papel decisivo la Idea de Materia ontológico general (*M*). Desde la perspectiva de *M*, está fuera de lugar otra vez el concepto de "emergencia". Este concepto sólo tiene sentido por respecto a otros estratos de referencia. Cuando prescindimos de *M*, "emergencia" es algo así como "creación" —o evolución creadora. Pero la introducción de *M* equivale a la negación de una referencia absoluta y, por tanto, a la eliminación de las pretensiones metafísicas que el concepto de "emergencia" lleva asociadas.

La teoría esbozada sobre la distinción entre Materia y Forma permite formular un esquema de conjunto sobre la evolución que estos conceptos han experimentado en la Historia del pensamiento —esquema que sólo la Filología puede en todo caso realizar adecuadamente.

a) Distinguiríamos un primer estadio, en el cual la Idea de Materia (en cuanto contrapuesta a Forma) es concebida como siendo confusamente pasiva y activa (Forma). Efectivamente, éstas son dos relaciones que afectan a cualquier parte de la realidad, en cuanto traba relaciones de determinación formal con otras. Se trata de una distinción relativa, como la que existe entre derecha e izquierda. La materia *Q*, que es pasiva por relación a *P*, es acaso activa por relación a *R*. Esta diferenciación entre ambos *modos* de la Idea de Materia podría ser asociada a tradiciones filosóficas diferentes, a su vez en correspondencia con las tradiciones semánticas de la palabra: la Materia como *massa* (cebada) o ὕλη (sylva, bosque), y la materia como *mater*, madre, generadora activa de todas las cosas visibles. Ambas direcciones pueden constatarse en el pensamiento presocrático.

b) La Ontología académica, de tradición platónica, se habría orientado por el sentido pasivo de la Idea de Materia, sustantificando la actividad en una entidad o tipo de entidades concebidas como inmateriales: las *Formas*, en el sentido de formas sustanciales o formas separadas.

c) La ontología de tradición estoica habría desarrollado, en cambio, la concepción de la Materia como principio de actividad [134]. El núcleo de esta concepción habría que ponerlo, no ya en la tesis de la presencia de la Materia en toda Forma (tesis de la "universalidad de la materia"), sino más bien en la tesis de la presencia de la Forma en toda Materia; por tanto, principalmente, en la negación de la Materia prima como concepto ontológico-especial. La tesis de la "universalidad de la forma" equivale, positivamente, a la tesis de la actividad de la materia ontológico especial, cuando las referencias convenientes están dadas (Principio de la Inercia, relación relativista entre masa y energía, etc.). El núcleo del materialismo es también éste, sin duda: es la negación del

[134] Max Pohlenz: *Die Stoa*, 3.ª ed., Göttingen, 1964. Tomo I, páginas 65 y sgts.

Formalismo metafísico (en cuanto, a su vez, era una negación), y el reconocimiento de la materia ontológico especial, y de la materia corpórea por tanto, como una entidad positiva activa (actual y no potencial, en términos aristotélicos). Es importante subrayar, en este contexto, la significación *materialista* del cristianismo, en su polémica contra el formalismo metafísico neoplatónico, en cuya línea se desenvolvió, p. ej., la herejía docetista. El dogma central del cristianismo, el dogma del Verbo Encarnado, supone una elevación del "estatuto ontológico" del cuerpo, que deja de ser casi la nada (apariencia, principio del mal, etc.), para convertirse en una realidad positiva divinizada. El cristianismo, ya desde su comienzo, junta las dos tradiciones hasta entonces irreconciliables sobre la materia: la tradición espiritualista (cristianismo de trascendencia) y la tradición materialista (cristianismo de "inmanencia"), y aun las funde en el dogma de la resurrección de la carne, por virtud del cual el materialismo se hace trascendente. Lo que no se puede olvidar es que, en toda la Historia, al lado del cristianismo "docetista", que desprecia ascéticamente a la materia corpórea, se desenvuelve el cristianismo educador de la conciencia materialista, que predica el respeto al mundo corpóreo, como obra de Dios, y excomulga a quienes, por desprecio, se abstienen de boda, carne o vino (Canon 50 de los llamados "Cánones de los Apóstoles").

El concepto de "Formas separadas" y su reexposición ontológica

Las "formas separadas" era el nombre teológico que los escolásticos daban a los espíritus puros, los ángeles. Pero éstas eran las referencias que una sociedad religiosa daba al sentido de un concepto ontológico puro: el de las formas independientes de la materia.

Según el concepto de "forma" que acabamos de exponer, la expresión "formas independientes de la materia" es, simplemente, una "contradictio in adjecto", porque las formas son, ellas mismas, materiales. Pero si en la expresión: "Formas separadas de la materia" tomamos "materia" en un sentido distributivo, en cuanto la materia implica pluralidad heterogénea, entonces el concepto de "formas separadas" es un

concepto ligado a la idea misma de *symploké,* en tanto establece que "no todo está ligado con todo". El concepto de "formas separadas" expresa, en una primera aproximación, el mismo postulado de discontinuidad: existen formas (es decir, materias determinantes formalmente de otras materialidades) que están separadas en su conexión activa de otras materias del mundo, porque si "todo estuviera vinculado con todo, no podríamos conocer nada".

El concepto de las "formas separadas" actualiza, por tanto, la posibilidad de que, en el seno de la unidad del mundo material, en el que toda parte aparece siempre determinada por otras partes (como si la relación de determinación formal fuese no-reflexiva), se constituyan totalidades o sistemas de los cuales pueda decirse que se determinan a sí mismos, que se autodeterminan: llamaremos a estos sistemas, en los cuales la determinación aparece como reflexivizada, "sistemas cerrados".

El concepto de "sistema cerrado" es, por tanto, sobre todo, un concepto ontológico —no categorial—, porque, como veremos, se realiza en muy diversas categorías, diversamente saturadas en diferentes géneros de materialidad. Pero, sobre todo, es un concepto dialéctico porque "sistema cerrado" no es un concepto descriptivo de una hipotética entidad metafísica "constituida en sí misma y desvinculada de las restantes" —una entidad *sustancializada*—, sino que es un concepto programático para el análisis de todo aquel tipo de entidades que, comenzando por ser definidas como no *aisladas,* sin embargo se constituyen como cerradas o autónomas, como sistemas (es decir, no agregados al azar), pero sistemas cerrados, es decir, no abiertos, como pueda serlo, pongamos por caso, una serie de divisiones dicotómicas con miembros indeterminados y negativos. El aislamiento es siempre parcial y abstracto. De un sistema termodinámico puede decirse que está aislado cuando sus transformaciones son adiabáticas, es decir, cuando no intercambia calor con el medio. Pero, o bien esta situación es puramente teórica (siempre hay algún intercambio de calor) o, si realmente hay una situación adiabática, no es por un aislamiento real sustancial, sino por una neutralización que, desde el medio, compensa la diferencia de calor. Aparte de esto, el sistema termodinámico, en sus variables de estado

(presión, volumen, etc...) se refiere precisamente al medio, es decir, a la negación del aislamiento sustancial.

¿Cómo puede cerrarse un sistema, cómo puede autodeterminarse en el seno de un material heterogéneo que lo envuelve, lo nutre y lo mueve (causa sus variaciones), lo sostiene como sustancia genuina?

a) Resulta ininteligible el proceso de constitución de un sistema cerrado cuando intentamos formularlo por intermedio de la Idea o categoría de sustancia metafísica. Un sistema cerrado no se sostiene por sí mismo, sino por la materia que lo rodea (si desplazamos la noción de sustancia hasta tal punto que se superponga precisamente al sistema cerrado, el sustancialismo adquiere un sentido muy diferente).

b) Pero tampoco es satisfactorio formular el proceso de constitución de un sistema cerrado por medio de la categoría de causa eficiente (fuerza, como principio del movimiento acelerado), aun cuando éste es el camino más transitado. En términos lógicos, podríamos decir que el contenido central del concepto de "sistema cerrado" no es otro sino la reflexivización de las relaciones de determinación formal, la autodeterminación. Con frecuencia se piensa que esta determinación puede traducirse por causalidad eficiente, y entonces los sistemas cerrados se definen por medio de las categorías causales. En la Filosofía clásica, la idea de causa desborda también la sustancia: entidades sustanciales finitas, sin embargo, como determinadas, en parte al menos, causalmente por otras sustancias. Ahora bien, el límite de la reflexivización del límite de causa eficiente es el concepto de "causa sui". Pero el concepto de "causa sui" es absurdo, y es incompatible, concretamente, con el primer Principio de Newton. En efecto: la causa —como causa de movimiento— no puede entenderse en el sentido de causa del movimiento inercial, que no tiene causa (principio de la inercia), sino en el sentido de la causa de la variación del movimiento de un móvil por respecto a terceras referencias. Pero esta causa no está, jamás, en el propio móvil: luego la noción de "causa sui" es absurda.

Si tomamos el concepto de "causa sui" como una idea funcional límite, podemos interpretar muchos conceptos históricamente dados como si fueran valores de esa función. Los

valores de la función "causa sui" que más celebridad han alcanzado acaso sean los dos siguientes:

a) El concepto de causalidad o acción inmanente.
b) El concepto de causalidad circular.

a) El concepto de "acción inmanente" —acción cuyo efecto permanece en el interior de la sustancia o de la facultad que la generó, produciendo, a su vez, ulteriores efectos— fue el concepto central de lo que podríamos llamar la "axiomática" de la biología aristotélica. La vida se definía por la acción inmanente. Por eso, el caso más eminente de vida es la vida divina, que como *causa sui* se identifica en el acto puro, el *perpetuum mobile,* cuando se define a Dios a partir del movimiento, y no del reposo.

b) El concepto de causalidad circular —sistema de causas seriadas de tal suerte que el convencionalmente último eslabón de la serie reacciona sobre el primero— ha sido propuesto como el concepto axiomático fundamental de muchos biólogos actuales. Piaget ha insistido últimamente en el concepto de "causalidad circular" —opuesta a la causalidad lineal— como concepto positivo, científico. Al concepto de "causalidad circular" se reduce el concepto cibernético de "retroacción" o "retroalimentación" *(feed back),* que, según otros, es el núcleo central de toda la dialéctica de la naturaleza [135].

Sin embargo, si mantenemos la tesis de que la idea de "causa sui" es absurda —tan absurda como pueda serlo la idea de "círculo cuadrado"— porque la relación de causalidad eficiente es aliorrelativa (no sólo no-reflexiva), habremos de concluir que, tanto el concepto de acción inmanente como el concepto de "causalidad circular", que son valores de la idea de "causa sui", son conceptos vacíos, conceptos-límite. Lejos de ser el concepto de "causalidad circular" un concepto científico, desligado de la Filosofía académica, habrá que concluir que este concepto no es, en rigor, sino un subproducto cuyo interés reside, precisamente, en su condición de concepto-lí-

[135] Seymour Papert: "Remarques sur la finalité" (en *Logique et connaissance scientifique,* dirigido por J. Piaget, Paris, La Pléiade, 841 y siguientes).—Georg Klaus: *Kybernetik und Gesellschaft,* VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1965, etc.

mite filosófico. El concepto de "causalidad circular" se nos aperece como una torpe formulación del concepto ontológico de "sistema cerrado" (no-aislado) y la "Biología y conocimiento" de Piaget como una obra de ontología, como un intento de administrar a la ciencia natural la mínima porción de ontología que necesita, aunque llamándola de otro modo.

En efecto, carece de sentido interpretar la autodeterminación por medio de la Idea de causalidad eficiente circular, entre otras razones porque con ello violamos el primer principio de la Termodinámica. Este principio excluye explícitamente el concepto límite del "perpetuum mobile de primera especie", pero el "perpetuum mobile" es, precisamente, como hemos visto, el mismo concepto de la "causa sui" y de la causalidad circular. Quien dice, por tanto, que el organismo se define como "semoviente", porque sus movimientos son causados por otras partes de sí mismo (acción inmanente, causalidad circular), no dice sino sartas de palabras contra sentido, aunque al profano le parezca que dice algo —como al profano en Geometría le parecerá que algo quiere significar la expresión "decaedro regular". Es irrelevante que se nos diga que Piaget, p. ej., al utilizar el concepto de "causalidad circular", no pretende impugnar el primer principio de la termodinámica. Tampoco quien utiliza el concepto de "decaedro regular" pretende, seguramente, impugnar el principio de Euler. Lo que sí es cierto es que la razón por la cual un organismo se mueve, desde el punto de vista causal eficiente, hay que ponerla en los alimentos que ingiere, y que nunca pueden circularmente encadenarse con el organismo (la causalidad aquí es lineal). Este es un principio fundamental del materialismo de la naturaleza. Y también es cierto que los movimientos culturales (las superestructuras) no son automovimientos ni movimientos circulares (porque "la superestructura reacciona sobre la base"). Es la base quien los impulsa —y éste es el principio del materialismo histórico.

c) El concepto de "sistemas cerrados", en resolución, no puede construirse por medio de la Idea de "sustancia" metafísica, ni tampoco por medio del concepto de "causa eficiente". Por tanto, un sistema cerrado no puede hacerse consistir en una entidad de índole sustancial —aunque no se excluya la sustancialidad— ni en una entidad de índole causal —aunque

no se excluyan las causas eficientes. ¿Cómo formular, entonces, ontológicamente, la naturaleza de los "sistemas cerrados"?

Me parece que sólo es posible apelando al concepto ontológico de "forma"; por tanto, de "determinación formal". Para decirlo con la terminología clásica, el concepto de "sistemas cerrados" pertenece más bien a la línea de la *esencia* que a la línea de la *sustancia* o de la *causa.*

El concepto de "sistema cerrado" no debe confundirse, por tanto, con el concepto de "sistema estacionario" —un sistema tal que, considerado a intervalos iguales de tiempo, realiza los mismos acontecimientos o se dispone del mismo modo. Un sistema puede ser estacionario siendo abierto, es decir, sin autodeterminarse formalmente —p. ej., un flujo uniforme de líquido es estacionario y abierto. Pero también un sistema puede ser cerrado y no ser estacionario. Tal sería el esquema aplicable a la historia humana. El concepto de "causalidad circular" asocia confusamente estos dos conceptos: "estado estacionario" —equilibrio dinámico— y "sistema cerrado". Por supuesto, como veremos luego, la fusión del concepto de "sistema cerrado" y del concepto de "estado estacionario" puede postularse como un concepto límite, al que se aproximan más o menos los conceptos reales.

Un sistema se cierra cuando sus partes determinan formalmente a las otras (materia), que, a su vez, determinan a las primeras (por así decir, la "materia" determina a su vez a la "forma"). Es ésta una situación en la que la oposición "materia/forma" pierde todo residuo de dualismo. Mientras que en la línea de la "causalidad eficiente" es absurdo suponer la reciprocidad de la relación causal, y, por tanto, la reflexividad —alcanzada como producto relativo de la relación por su recíproca— es enteramente concecible, como caso particular, una determinación formal (xFy), que, con una cantidad variable de mediaciones (xFy; yFz; zFw...), *cierra* determinándose por otros términos (wFx). Además, como x, y, w... son siempre complejos, las determinaciones formales no serán únicas, sino múltiples (F_1, F_2, F_3), y un sistema cerrado, en rigor, podrá designar también un conjunto de sistemas cerrados o abiertos, intersectados (en *symploké*) entre sí, y nunca superpuestos enteramente. Un "sistema cerrado" es siempre una abstracción, y una entidad real deberá entenderse como constituida por

múltiples sistemas (cerrados o abiertos) que el análisis debe ir desentrañando. Jamás está aislado. El "cierre" —y la separación de unos sistemas de otros, en el mundo— es un proceso *formal.*

Un organismo (una célula, un tejido, un individuo) es un conjunto de sistemas cerrados o abiertos, pero no es un círculo causal. Un ordenador, o cualquier máquina con dispositivos de retroalimentación, es un sistema cerrado, interferido con otros sistemas abiertos, pero en modo alguno es un círculo causal, por cuanto no se mueve por sí mismo, ni unas partes por otras, sino, p. ej., por la energía eléctrica que lo alimenta. Una sociedad humana puede ser un sistema cerrado (en cuanto a sus patrones culturales) —mejor: una intersección de sistemas cerrados o abiertos—, pero en modo alguno "semoviente" (productor de la variación de su movimiento): no es "el hombre quien mueve al hombre". Ni menos aún "estacionario": al menos, la historia humana da una imagen bien distinta. Pero no por ello las determinaciones formales (que se realizan, por ejemplo, en el campo de las superestructuras) son menos reales ni significativas.

Hay estructuras en M_1 (p. ej., un cristal), en M_2 (un complejo) o en M_3 (un grupo de Klein), como hay sistemas cerrados en M_1, M_2, M_3. Pero las realidades son tridimensionales, y, en ellas, diferentes sistemas cerrados o estructuras se interfieren. La imagen materialista del mundo que así obtenemos está muy lejos del monismo o del organicismo —pero también del atomismo. La Idea de *symploké* recoge, mejor que ninguna otra, esta imagen.

Así como el límite de la reflexivización de la Idea de "causa" es, por tanto, el concepto de *causa sui,* así también el límite de la reflexivización de la relación "determinación formal" es la Idea de un sistema cerrado y estacionario. Los conceptos límites, en realidad, son los siguientes:

— sistema cerrado y estacionario (al que se acoge el concepto de *estructura* del "estructuralismo"); la Idea de "eterno retorno" puede considerarse como un concepto límite dentro de esta rúbrica;

— sistema cerrado y no estacionario. El concepto de *historia humana* caería bajo esta segunda rúbrica;

— sistema abierto y estacionario. Ejemplo: el *tiempo métrico,* en cuanto definido por el reloj;

— sistema abierto y no estacionario. Agregados.

El sistema cerrado y estacionario es aquel cuyas partes se determinan ciertamente unas a otras, de tal modo que quedan asegurados los círculos recurrentes. Un tal sistema sería, sin duda, dinámico, pero no habría variaciones formales, sino revoluciones en torno a los mismos invariantes. Evidentemente, la Idea del "eterno retorno" es una construcción metafísica moldeada sobre el prototipo del concepto de "sistema cerrado estacionario", aplicado a la *omnitudo entis.* Cuando este concepto límite se aplica, no ya a la *omnitudo entis,* sino a regiones particulares del mundo, obtenemos el concepto de "estructura", tal como ha sido usado por el estructuralismo francés, como lo demuestra su preferencia por los grupos de transformaciones y sus invariantes [136]. El concepto de estructura, en esta acepción, puede considerarse como un valor de la Idea ontológica, sin duda necesario y útil en el análisis de la realidad (el esquema de la "reproducción simple", de Marx, se mueve en este contexto) [137]. Pero como concepto ontológico, prácticamente exclusivo, es ciertamente inadecuado, y con razón ha sido criticado desde la perspectiva de la filosofía de la historia, que, recíprocamente, es considerada con recelo por los estructuralistas. El estructuralismo sobreentiende, de hecho, que los sistemas cerrados son estacionarios, invariantes —Piaget ha insistido, sobre todo, en la reversibilidad. Pero la historia humana no es un sistema estacionario, aunque sea un sistema cerrado. Y comprendemos por qué ninguna actitud revolucionaria puede ver sin recelo las revoluciones cíclicas del "eterno retorno" estructural, porque la revolución, en sentido político, implica, no ya movimiento, sino cambio del propio movimiento, y cambio determinable por las propias formas humanas —es decir, un sistema no estacionario, pero sí cerrado.

Por último, diremos unas palabras sobre la tipología de las formas y, correspondientemente, de las materias, sugerida

[136] Lévi-Strauss: "La notion de structure en Ethnologie", en *Anthropologie structurale,* Paris, Plon, 1958, pág. 306.

[137] *El Capital,* cap. XX.—Oskar Lange: *Introducción a la Economía cibernética* (trad. esp. F.C.E., 1969), capítulo II.

por la doctrina de los Tres Géneros de Materialidad. Tipología de interés ontológico (no meramente físico, o biológico, o sociológico) en la que se recuperan importantes ideas de la Ontología clásica. Porque puede establecerse una interesante correspondencia, punto a punto, entre la división de las *formas,* según la doctrina de los tres géneros de materialidad, y la división de los *universales* (formas), procedente de Avicena:

— los universales *in re* están pensados en M_1;
— los universales *post rem,* en M_2;
— los *ante rem,* en M_3.

La Materia ontológico-general como materia prima

Cada uno de los tres Géneros de Materialidad puede ser considerado como una materia tal que, por respecto a la idea general de materia, asume la función de determinante formal, "causa formalis", al menos en el "ordo cognoscendi". Esto permite reexponer la idea general de Materia como material por respecto a los géneros de materialidad, en servicio de formas. La Materia ontológico-general aparece ahora como determinable absolutamente, y a la vez como aquello que absolutamente es "neque quale, neque quantum". Es decir, aparece como materia prima, si bien en un sentido ontológico, y no físico, como ocurría en Aristóteles. M juega el papel de Materia prima con respecto a M_1, M_2 y M_3, que pasan a desempeñar el papel de formas universales.

Formas primarias (Formas I)

Podemos llamar así a los contenidos del Primer Género de Materialidad, en tanto que juegan el papel de determinantes formales pertenecientes a otros géneros de materialidad o a su propio género.

Las formas I, por respecto a los contenidos del Segundo Género, podrían ser llamadas "modelos mecánicos". Por ejemplo, los modelos mecánicos de estructuras sociales, o educativas, o incluso los modelos de cerebros. Las formas I, respecto a los contenidos del Tercer Género, abarcan todo el

amplio campo de la simbología iconográfica, las "figuras mal hechas" de que hablaba Poincaré.

Formas secundarias (Formas II)

Las formas II, por respecto a los contenidos del Primer Género, son, ante todo, las configuraciones antropomórficas del mundo natural (p. ej., las constelaciones). Las formas II, con respecto a los contenidos del Tercer Género, son, ante todo, las estructuras psicológicas sobre las cuales se edifican materiales morales o teológicos, clasificables en el Tercer Género. (Como referencia, podemos tomar la obra de Pareto *Forma y Equilibrio sociales.* Allí se desarrolla un formalismo secundario, el de las relaciones entre las *moléculas sociales* [que son contenidos M_2: § 2105]. "Intereses" [§ 888], "residuos" y "derivaciones" [§1401] pertenecen a M_2.)

Formas terciarias (Formas III)

Las formas III, por respecto a los materiales del Primer Género, son, ante todo, los modelos matemáticos o formales (las cónicas de Apolonio como formas de los movimientos planetarios); el espacio relativista, en cuanto condición para la comprensión física de la gravitación. Las formas terciarias, por respecto a los materiales del Segundo Género, cubren situaciones tales como los modelos económicos de Tinbergen, o los modelos de hombre de Simons [138].

[138] *Models of Man* (New York, John Wiley et Sons, 1966, fourth printing, especialmente "A formal Theory of Interaction in Social Groups", págs. 99 sgts.). J. Tinbergen: *Política Económica* (trad. esp. en F.C.E., 1968), 1, 5; 3, 2, etc.

CAPITULO III

"SYMPLOKE" EMPIRICA DE LOS TRES GENEROS DE MATERIALIDAD

La distinción de los géneros de materialidad no es la única distinción ontológico-especial. La diversidad de los entes mundanos (átomos de uranio, de carbono, galaxias, árboles, Ramsés II y Bucéfalo) es susceptible de elaboraciones ontológicas muy variadas. Acaso la más importante es la teoría de los estratos ontológicos (la *Scala naturae*), que establece capas o niveles de la realidad según criterios muy diversos (estrato inorgánico, orgánico, espiritual, o bien: partículas elementales, átomos, moléculas, macromoléculas, etc...), pero que convergen en el intento de determinar la *intensidad* o *magnitud* ontológica de las diferentes realidades, suponiendo que este concepto tenga sentido. De hecho, se dice, ordinariamente, que la célula es más compleja que el átomo —o bien, que el Espíritu es más real que la Materia (Hegel).

Si suponemos una suerte de matriz en cuyas cabeceras de fila escribimos los estratos ontológicos y en cuyas cabeceras de columna escribimos los Tres Géneros de Materialidad (M_1, M_2, M_3), las realidades o entidades empíricas se distribuirían en las casillas de la retícula y no necesariamente en una sola casilla —algunas ocuparían dos o más casillas. Esto es lo que significa la expresión, que aquí utilizamos, de "*symploké* empírica" [139].

[139] Una exposición de las principales cuestiones en torno al concepto platónico de *symploké* es el artículo de J. M. E. Moravcsik:

En esta matriz ontológica, los Tres Géneros de Materialidad podrían ser comparados con filtros a través de los cuales aparecen en su ser las diferentes realidades. Si tenemos presente la idea de Materia ontológico-general (*M*), podemos concluir lo siguiente:

1) Que la circunstancia de que una realidad empírica o contenido factual del mundo aparezca principalmente en solamente una fila o columna es razón suficiente para reconocer las líneas divisorias como significativas.

2) La circunstancia de que una entidad aparezca en más de una fila o columna testimonia la *symploké* empírica de los géneros o estratos vinculados a través de los contenidos.

3) La circunstancia de que un contenido aparezca preferentemente en una sola columna (género) no justifica, en principio, que haya que atribuírsele un "peso ontológico" menor que a otros contenidos más complejos. Si los géneros de materialidad los hemos asimilado provisionalmente a filtros, la *symploké* prevé la independencia mutua de algunas realidades entre sí; por tanto, que una gota de agua, pongamos por caso, sea un contenido que se inscribe casi íntegramente en la columna M_1 no prueba que sea "menos complejo" (desde la perspectiva de la Materia ontológico-general —no, naturalmente, desde perspectivas ontológico-especiales) que el cerebro de Newton, cuya interioridad se inscribe en la columna M_2. Esta conclusión es absolutamente esencial en el desarrollo de una ontología materialista y deriva de la aplicación de la Idea de Materia (*M*) a la *symploké* empírica de los Géneros de Materialidad.

Podría, acaso, ilustrarse el papel que la Idea de materia ontológico-general (*M*) juega en Ontología por respecto a la *symploké* de M_1, M_2 M_3 con el papel que en termodinámica juega el concepto de "energía interna" (*U*) por respecto a la composición de las diferentes magnitudes —categoriales— del sistema: *p, v, t, W, Q*. En Termodinámica, el Cierre Categorial se produce en virtud de los intercambios de trabajo (*W*) y calor (*Q*) entre el sistema y el medio, en tanto que dependen de las variables de estado (presión, volumen, temperatura). Se diría, por tanto, que "todo lo que en el sistema pueda

"ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ", en *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Ed. Walter de Gruyter), Band 42, Heft 2 (1960).

haber" al margen de p, v, t, W, Q, queda fuera, en principio, del campo termodinámico (a la manera como decimos que todo lo que en el mundo pueda haber al margen de M_1, M_2 M_3 queda fuera del campo ontológico-especial). Sin embargo, y para llevar adelante la composición misma entre las magnitudes termodinámicas, es necesario recurrir al concepto de energía interna (U), así como para llevar adelante la *symploké* entre las dimensiones ontológico-especiales es preciso recurrir al concepto de Materia ontológico-general (esto no anula la diferencia absoluta: mientras que U puede ser ulteriormente identificada con la fuerza viva de las moléculas del sistema, con el trabajo de las fuerzas de Van der Waals, o con la energía nuclear, en cambio no podemos identificar M con ninguna otra realidad mundana. Sin embargo, las identificaciones positivas de U no juegan un papel relevante en la termodinámica: U puede asimilarse a una caja negra, es decir, a algo cuyo contenido puede ser abstraído categorialmente). Si suministramos diez calorías (Q_1) a un sistema y sabemos que seis calorías (Q_2) son cedidas al condensador, quedan cuatro calorías (ΔQ) que —cuando el ciclo es cerrado— se habrán transformado en trabajo (ΔW). Este es el Primer Principio de la termodinámica ($\Delta Q = \Delta W$). Aquí parece que no juega explícitamente ningún papel el concepto de energía interna (U), pero no tanto porque sea negada cuanto porque suponemos que si el ciclo es cerrado (estado inicial=final) no ha habido variación (ΔU) de energía interna. En realidad, la expresión del Primer Principio se transforma en esta otra, algebraicamente equivalente: $\Delta W - \Delta Q = 0$. Y en este caso ya nos aparece la relación con la energía interna porque la expresión anterior equivale a esta otra: $\Delta U = 0$. Es el Primer Principio: "la energía interna no varía en un ciclo cerrado". (El supuesto es que podemos definir, efectivamente, el ciclo cerrado en términos de W y Q. En un ciclo abierto, $\Delta Q - \Delta W \neq 0$.) Por tanto, el trabajo realizado ΔW no puede hacerse equivalente al calor absorbido ΔQ. Ahora interviene positivamente el concepto de "energía interna": $\Delta Q - \Delta W = \Delta U$, porque la parte ΔQ, que no se convierte en trabajo, no puede ser marginada, y, por tanto, debe computarse como variación de U.

La intervención del concepto de "energía interna" (U) todavía es más clara cuando construimos funciones de estado

tales como la función entalpía: en el caso de variaciones isobáricas, $\Delta W = p \cdot \Delta v$. Entonces, $\Delta U = \Delta Q - p \cdot \Delta v$. Por tanto, $\Delta Q = \Delta U + p \cdot \Delta v$. El calor absorbido ΔQ se invierte ahora en determinar $p \cdot \Delta v$, pero también determina la variación ΔU. Ahora bien, ΔQ y $p \cdot \Delta v$ son las magnitudes propiamente termodinámicas (de su campo categorial). Sin embargo, las variaciones del sistema en esta función (H, la entalpía) no pueden reducirse a la variación $p \cdot \Delta v$, sino que sólo por mediación de la energía interna pueden concebirse, para el cálculo de la energía utilizable (junto con la termentropía): $H = \Delta U + p \cdot \Delta v$.

Lo que era, simplemente, un concepto metacategorial (U) está ahora interviniendo en la composición misma de las categorías termodinámicas.

Uno de los principales efectos de la Idea de Materia ontológico-general (M) en la *symploké* de los géneros M_1, M_2 M_3 de la ontología especial es detener, críticamente, de un modo fulminante, la propensión a la ordenación de esos géneros según la inspiración teleológica monista, tanto espiritualista como naturalista, que, en una perspectiva "mundanista", se impone. La Idea de Materia ontológico-general altera la "concepción del mundo" propia del monismo teleológico.

En efecto: si prescindimos de los efectos críticos de la Idea general de Materia (M), lo que hay en la unidad del Mundo es lo que se da a través de M_1, M_2, M_3. Ahora bien, como estos tres Géneros se dan precisamente en la unidad del Mundo, al erigir esta unidad en la realidad íntegra *(omnitudo entis)*, se comprende que esta unidad sea interpretada como determinada por alguno de los géneros constitutivos del Mundo —ya que la unidad de los tres es precisamente lo que se busca (sólo desde "fuera" del Mundo tiene sentido hablar de la unidad del Mundo en sus tres géneros).

a) Cuando se atribuye a M_1 la razón de la unidad del Mundo, los demás géneros aparecen como ordenados a M_1, brotando de él y terminando en él.

b) El naturalismo tiene que pasar por encima de las dificultades reduccionistas. ¿Cómo de M_1 puede brotar M_2? Mucho más *racional*, dentro del "mundanismo", es la opción hegeliana: M_1 tiene menos realidad que M_2. Por consiguiente, el Mundo aparece como el devenir de la misma realidad espiritual, y la unidad del Mundo aparecerá como la unidad de

designio del Espíritu. Es, en este respecto, relativamente irrelevante que el designio se conciba como una Providencia trascendente, o bien que se identifique con la propia inmanencia (Hegel). También es importante constatar que la sustitución de M_1 por M_2, en el marco del "mundanismo", constituye, ciertamente, una revolución filosófica —la de Feuerbach, la de Engels: el naturalismo. Pero este *Umstülpung,* mantenido en el marco del "mundanismo", no afecta a la concepción del mundo "teleológico-monista", y prácticamente se mantiene en las posiciones hegelianas: la Materia (M_1) termina por producir como su fruto la Conciencia (M_2): "tenemos la certeza de que, en todas sus transformaciones, la materia permanece eternamente la misma, que ninguno de sus atributos puede jamás perderse, y que, por consiguiente, si ella ha de exterminar algún día, sobre la tierra, con necesidad de bronce, a su floración suprema —el espíritu pensante—, es preciso, con igual necesidad, que en alguna otra parte y en alguna otra hora lo reproduzca", dice Engels [140]. En el mismo orden de pensamientos, se dirá que la *base* tiene como designio producir las *superestructuras,* "reflejo" suyo, en las cuales la base se conoce o se expresa a sí misma —a la manera como se "expresa", en la Representación, la Voluntad de Schopenhauer, o, en los Símbolos, la *Libido* de Jung. El materialismo histórico recae en esta versión, nos parece, en una suerte de psicoanálisis (p. ej., presente en la interpretación *materialista* de Hegel por Tran-Duc-Thao).

c) Cuando se pone como fundamento de la unidad del Mundo a M_3 (el reino de las Ideas homonímicas, de Platón), la situación es más compleja: aparecen *ad infinitum* los problemas de la duplicación; M_1 y M_2 resultan ser apariencias, y, de algún modo, se desemboca en el idealismo objetivo.

Supuesto que la ciencia categorial evolucionista deja fuera de toda duda que los contenidos M_2 proceden de los contenidos M_1, no queda otra salida del monismo teleológico que negar que M_1 sea más *pobre* que M_2. Esta es la verdadera alternativa al hegelianismo. Y esta alternativa nos depara el más profundo "giro copernicano" por respecto al monismo de los fines, de Hegel-Engels. La Idea de "Materia ontológico-general" nos preserva de la apariencia mundana, según la cual

[140] Ver *supra,* nota núm. 56.

M_1 es más "pobre", ontológicamente, que M_2. En cierto modo, la Idea de Materia (M) sugiere una ordenación de los Géneros de Materialidad según un orden inverso al orden hegeliano. El mundo físico (M_1) es "apariencia" (fenómeno), no porque sea casi una nada —contenido de la sabiduría cristiano-hegeliana—, sino porque la "extensión" es el conjunto de conceptos en los que se determina, ante la conciencia, una realidad (M) mucho más rica. Diríamos, por tanto, que los conceptos dados en M_3 o en M_2 recogen mucha más cantidad de la realidad que ellos designan que los conceptos dados en M_1. Por consiguiente, desde esta perspectiva, el monismo de los fines puede ser ya eliminado, sin por ello ignorar la concepción evolucionista, a la vez que se instituyen las bases de la crítica a los conceptos dados en M_1, según la cual Hegel tenía razón al afirmar que el Espíritu no es un resultado. No ya en su concepto, sino en la realidad por él referida, es absolutamente gratuito y metafísico afirmar que "hay más realidad" en un individuo humano —aunque este individuo sea Alejandro Magno— que en una simple gota de agua. La realidad que se encierra en el concepto "gota de agua" —y a la cual el análisis químico, o químico-físico, por grande que sea su complejidad, por mucho que *enturbie* la aparente transparencia mundana de la gota de agua, sólo puede aproximarse lejanamente— desborda infinitamente lo que nuestros sentidos y nuestro entendimiento pueden saber de ella. No es verdad que sea más "misterioso" el ser humano que todo el Universo en su conjunto. Ni siquiera es más misterioso que la gota de agua. Si cabe, es más misteriosa una araña, o un artrópodo, que un vertebrado (más afín a nosotros). Toda opinión en otro sentido parece humanismo supersticioso.

Cada Género de Materialidad está engranado con los otros dos, a través de las realidades mundanas. Ahora ya no nos referimos a las consecuencias negativas del experimento mental de suprimir algún Género, sino a la positiva articulación entre ellos, articulación que ha de verificarse, no en general, sino a propósito de formaciones o contenidos determinados, que son, evidentemente, partes empíricas del Mundo, pero que no se dejan reducir a una sola columna, a un solo Género de materialidad. Citaré algunos ejemplos, a fin de indicar la dirección por la cual caminaría el análisis.

— *Contenidos constituidos en el contexto del primero y segundo Géneros* (M_1, M_2)

La clase de entidades que, si no me equivoco, prueban más tenazmente la intrincación en *symploké* del primero y segundo género de materialidad es la clase de los colores y, en general, de las llamadas "cualidades secundarias". Las cualidades primarias son ordinariamente pensadas como independientes de la conciencia subjetiva. Al modo cartesiano (de Demócrito a Galileo), se les atribuye una realidad dentro de la materialidad del Primer Género. El idealismo subjetivo (Berkeley) intenta probar su dependencia de la sensación. Si esta argumentación no es correcta se debe a que, efectivamente, de acuerdo con el "realismo", las cualidades primarias son independientes (en cuanto a su significado intencional) de la subjetividad (M_2), aunque no lo sean tanto de las estructuras esenciales del Tercer Género (M_3). Pero, evidentemente, las cualidades secundarias, y en particular los colores, no son independientes del Segundo Género (M_2). ¿Quiere esto decir que los colores deben ser entendidos como si fueran subjetivos? Evidentemente, esto no es posible afirmarlo. Los colores no son contenidos psicológicos, sino (fenomenológicamente) son contenidos físicos del Mundo, y la psicología de los colores no puede reclamar más su subjetividad de lo que podría reclamarla la psicología de los poliedros respecto de éstos. (Entendemos por "psicológicos", aquí, los contenidos que intencionalmente se suponen realizados en el *interior* de un cuerpo dotado de sistema nervioso.) Habría que negar la experiencia inmediata, según la cual los colores aparecen *fuera,* objetivamente adheridos a los objetos extensos de la percepción óptica —y, en este sentido, tiene razón Berkeley al asimilar la objetividad de los colores a la de la extensión. Pero, a la vez que terminantemente objetivos, los colores son impensables sin referencia a un ojo —es decir, a un sistema nervioso— que integra los estímulos, cada uno de los cuales, por separado, no posee el color. La esencia de la crítica filosófico-epistemológica comienza, podríamos decir, en este punto, no ya cuando tratamos de suprimir la objetividad de los colores (cualidades secundarias) —de reducir el *verde prado* a un contenido de mi cerebro—, sino cuando comprendemos la necesidad de introducir, como com-

ponente de esa objetividad, la presencia del sujeto. (En la segunda figura de la *Fenomenología* de Hegel —la percepción— el objeto aparece todavía como indiferente a ser percibido o no: el percibir es inconstante, el objeto es lo constante. Diríamos que la crítica filosófica-epistemológica comienza, por tanto, a partir de la crítica a la percepción mundana, pero en el sentido, no de negar su objeto —como lo hacen los escépticos y los sofistas—, sino como introducción del sujeto). Para decirlo con una fórmula más rotunda: la crítica filosófica, la que no recae en el subjetivismo o en el escepticismo, comienza, no al "echar de más" un objeto, sino al "echar de menos" al sujeto. Este es también, seguramente, el sentido de la crítica kantiana. Según esto, la crítica kantiana debería ser entendida, dentro de la Ontología especial, como un componente del análisis de la *symploké,* ante todo de los Géneros M_1 y M_2[141]. En resolución, el "estatuto ontológico" de los colores quedaría, por tanto, bien determinado, al declararlos

[141] La asimilación entre la concepción kantiana del Espacio y del Tiempo y la concepción newtoniana es muy superficial. La diferencia entre Kant y Newton no consiste (me parece) esencialmente en que Kant haya traspasado al Hombre ("sensorios de Hombre") lo que Newton ponía en Dios ("sensorios de Dios"), pero manteniendo la estructura absoluta, euclideana, etc. Porque este "traspaso" influye una metamorfosis esencial: mientras que Dios está dotado de unicidad, los individuos humanos son múltiples, aunque con mutua e interna referencia (la que se manifiesta, sobre todo, en el Imperativo categórico). Si aplicamos el esquema del imperativo categórico (en cada individuo, como ente moral, actúa la ley universal) a nuestro caso, concluiremos que las *formas a priori* (M_3), multiplicadas por la mediación de las conciencias individuales (M_2), sólo recuperarán su ámbito *a priori* cuando sean universales. Pero mientras que en la concepción de Newton el problema se planteaba así: "¿Cómo, a partir del Tiempo absoluto, explicar las diferencias de los tiempos locales?", tras la "revolución copernicana" —si subrayamos en ella lo que comporta de trituración de la unicidad metafísica de la conciencia— la cuestión podrá ser esta otra: "¿Cómo, a partir de espacios y tiempos 'locales' (asociados a cada sujeto), podemos construir un Tiempo y un Espacio universal, *objetivo*?" Desde este punto de vista, Kant instaura la vía contemporánea, la de la teoría de la relatividad, en lo que tiene de proyecto y método, para eliminar los sistemas subjetivos de coordenadas. (Por lo demás, a propósito de la Teoría de la Relatividad, vuelve con frecuencia a entronizarse el Tiempo, como Tiempo absoluto, acaso bajo el influjo del "universo cilíndrico" de Einstein. Véase, en este sentido, Milič Čapek: *El impacto filosófico de la física contemporánea,* trad. esp., Madrid, Tecnos, 1965, capítulo III, y las severas críticas de A. Grünbaum: *Modern Science and Zeno's Paradoxes,* London, George Allen, 1968, págs. 11-12.)

como entidades que existen, precisamente, en la intersección de los dos primeros géneros de materialidad.

— *Contenidos constituidos en el contexto* M_1, M_3

Los *sólidos* —los poliedros regulares, p. ej.— son buen ejemplo de estos mixtos M_1, M_3, así como los colores lo eran de M_1, M_2. Un cristal carece de sentido al margen de la materialidad del Primer Género. Pero, a su vez, un cristal supone un espacio tridimensional, en donde existen planos de simetría, relaciones áxicas entre los ejes, vectores opuestos, etc. Se ve esto con claridad en los casos de simetría enantihomorfa: sólo en un espacio M_3 cabe hablar de orientación de los sólidos. Cuando se dice: "si sólo existiese una mano en el mundo, no podría decirse si era derecha o izquierda", se quiere decir: "si sólo operásemos en el Primer Género (incluidas las experiencias sobre la paridad), etc.".

— *Contenidos constituidos en el contexto* M_2, M_3

Como prototipo de estos contenidos, citaríamos las "estructuras del inconsciente objetivo". La misma noción de "inconsciente objetivo" ya contiene explícitamente la alusión a M_2 (inconsciente) y a M_3 (objetividad) [142].

[142] G. Bueno: *Etnología y Utopía*, Azanca, 1971, pág. 154, nota número 36.

CAPITULO IV

SOBRE DIALECTICA

Seré aquí muy breve, porque la complejidad del asunto desborda los límites de este Ensayo. Procede únicamente señalar la articulación general entre la doctrina de la Dialéctica y la doctrina de las Tres Materialidades[143]. Desde el punto de vista ontológico, podría decirse que la Dialéctica aparece en el momento en el cual se produce la *symploké* de los tres géneros de materialidad especial, por mediación de la Materia ontológico-general.

"Dialéctica" es una expresión con múltiples significados —desde "proceder que tiene en cuenta las relaciones multilaterales de cada cosa" hasta "naturaleza fluida de la realidad"—, pero aquí me atengo al núcleo del significado fuerte —y, según muchos, excesivo— que es la *contradicción.* Aquí suponemos que "Dialéctica" es un proceso que, de algún modo, incluye contradicciones. Más rigurosamente, puesto que resulta ridículo tratar de restringir estipulativamente el sentido de "Dialéctica" a este núcleo fuerte: suponemos que la Dialéctica de la contradicción es de un género enteramente peculiar, de suerte que no es posible, p. ej., considerarla como un caso particular de otros significados —p. ej., de la Dialéctica como

[143] Se trata de mostrar un posible camino que nos libere de las alternativas "Dialéctica subjetiva/Dialéctica objetiva", "Dialéctica de la Naturaleza/Dialéctica de la Historia", "Dialéctica individual/Dialéctica social" y otras análogas, por medio de la doctrina de los Tres Géneros de Materialidad.

relación de oposición correlativa, o incluso contraria—[144]. Diríamos que la Dialéctica de la contradicción obedece a una ley del "todo o nada": o hay contradicción o no la hay (aunque haya *tensiones, oposiciones,* etc.). En este sentido, las teorías "dialécticas", que contemplan las *estructuras* desde la perspectiva de esas tensiones primarias o secundarias, habría que considerarlas como desorientadas por completo (por lo demás, también es cierto que es posible reinterpretar muchos esquemas aparentemente dialécticos, en sentido débil, desde la acepción fuerte de la dialéctica).

Ahora bien: "contradicción" evoca, ante todo, un orden eminentemente lógico: "contradicción" es una relación entre proposiciones. Así, los silogismos en *Baroco* o *Bocardo* con razón se consideran como eminentemente dialécticos, por cuanto, en el proceso de reducción a la primera figura, lo que se busca es conseguir que el interlocutor que, p. ej., aceptaba las premisas y no la conclusión, "caiga en contradicción consigo mismo", al tener que inferir como verdadera una proposición contradictoria de la premisa que antes aceptaba también como verdadera. Ahora bien: parece que no es posible hablar de proposiciones $p, q, r, s\ldots$, o $(\exists x)\varphi x$, $(\forall x)(\exists y)\varphi xy$ al margen de una conciencia apofántica que evalúa esas proposiciones, atribuyéndoles valores de verdad (1) o falsedad (0) —en la lógica bivalente. En esta hipótesis, quien no sea panlogista absoluto —es decir, quien no esté dispuesto a reducir la *omnitudo realitatis* a la conciencia apofántica— parece que no tiene otra opción, si quiere seguir aplicando la palabra "Dialéctica" a contextos extralógicos, que crear otra acepción de Dialéctica, en la cual la contradicción no constituya el núcleo central. Pero entonces vuelve a romperse el sentido fuerte de la Idea de Dialéctica, y, en realidad, estamos hablando de dos o más cosas diferentes. Y, sin embargo, cuando hablamos de "Dialéctica de la Naturaleza", lo que queremos decir es, precisamente, contradicción. ¿Cómo es posible mantener una Dialéctica de la Naturaleza, sin caer al mismo tiempo en el panlogismo? Sin duda, esta posibilidad —empujada por la efectiva apariencia (al menos) de las *contradicciones reales*— replantea la cues-

[144] La génesis platónica de estas cuestiones puede ilustrarse con el libro de G. Prauss, *Plato und der logische Eleatismus,* Berlin, Walter de Gruyter, 1962, *Vid.* párrafo 12: "Plato und der Satz vom Widerspruch."

tión general (ontológica y epistemológica) de las "relaciones" entre la Conciencia y el Ser (la Materia, la Realidad, la Naturaleza). La realidad presenta contradicciones; pero las contradicciones sólo tienen sentido a nivel lógico. ¿Cómo defender el sentido fuerte de las contradicciones en una realidad que, sin embargo, no quiere ser incluida en la esfera de la Lógica (*L*), sino que es pensada como una esfera (*N*), exterior a la esfera *L*? El único camino que parece abierto, evidentemente, es el de la Idea de Isomorfismo. La contradicción pertenece al reino *L*, concedido; pero en tanto que *N* sea isomorfo a *L* —Aristóteles decía, recíprocamente, que la Lógica es *mímesis* de la Metafísica—, podríamos hablar, por una suerte de traslación, de contradicciones reales, siempre que sea constatable un isomorfismo con una contradicción formulada a nivel lógico. Ahora bien: este camino está cegado: una vez que comenzamos a recorrerlo, comprendemos que es preciso volver sobre nuestros pasos. En efecto: o bien el isomorfismo es riguroso (y, en este caso, no sólo debe haber correspondencias punto a punto, sino también operadores en *N* cuyos resultados se correspondan con lo que arrojan en *L* otros operadores del isomorfismo), o bien no lo es —se reduce a una correspondencia extrínseca, la que resulta de arrojar, como una red, una estructura lógico-formal a una realidad dada, para describir ésta desde aquélla. El primer supuesto —isomorfismo riguroso— sólo es compatible con el panlogismo, porque atribuir a la esfera *N* operadores sólo tiene sentido cuando *N* es una conciencia. El segundo caso —isomorfismo en sentido laxo— no autoriza a hablar de una Dialéctica de la Naturaleza, de una contradicción *real,* más que con un alcance metafórico y traslaticio, más bien retórico. Leo Apostel ha intentado últimamente recorrer este camino, pero, si no me equivoco, sus pasos son aparentes —no le hacen avanzar ni un palmo— y recaen siempre sobre el mismo punto. Apostel ofrece, tras un proceso llevado adelante con una voluntad de esmerado rigor, un criterio lógico-formal de contradicción: "la contradicción es, en lógica, el elemento 0 de un álgebra booleana, por relación a la intersección" [145]. Y dice que hay contradicción real entre dos acontecimientos *(événements)* si hay una isomorfía parcial entre la relación de estos dos acontecimientos, de una parte, y la relación de una posición y su

negación, de otra. Ahora bien: este isomorfismo —como hemos dicho— es imposible, salvo atribuir a la realidad N una conciencia operatoria lógica. Entonces, ¿cómo se explican los isomorfismos de Apostel? Muy sencillamente: porque no son isomorfismos entre acontecimientos reales, o signos de acontecimientos reales, y contradicciones lógicas, sino, a lo sumo, correspondencias (o incluso isomorfismos) entre acontecimientos reales y acontecimientos tipográficos (que también son reales), pero que en modo alguno son contradicciones. En efecto, $\alpha \cap \bar{\alpha} = \phi$ no es ninguna contradicción lógica, y es asombroso que Apostel no haya caído en la cuenta. Ni podía caer (asombrándonos del asombro) desde el momento en que Apostel, como tantos otros lógicos dialécticos, demuestra no poseer los principios claves de la lógica dialéctica, que son, por otra parte, extraordinariamente sencillos, una vez que han sido formulados. La expresión $\alpha \cap \bar{\alpha} = \phi$ no es ninguna contradicción —por el contrario, es una verdad universal de la Topología—, y, por tanto, las correspondencias de los acontecimientos reales con $\alpha \cap \bar{\alpha} = \phi$ no justifican su consideración como dialéctica, ni siquiera traslaticiamente, en el sentido fuerte de la palabra. La contradicción inherente a la fórmula $\alpha \cap \bar{\alpha} = \phi$ o a otras similares hay que buscarla, en todo caso, por otros caminos. Por ejemplo, la contradicción (ejercida, más que representada) está presente en cada uno de los términos de la igualdad por separado, $\alpha \cap \bar{\alpha}$ y ϕ, pero no en la igualdad misma. La contradicción ejercitada por $\alpha \cap \bar{\alpha}$ se declara advirtiendo que la operación *intersección,* previamente definida, precisamente no es aplicable entre clases disyuntas. Para que esta operación sea posible, se introduce el símbolo ϕ. Pero este símbolo tiene entonces por objeto "hacer posible el producto lógico cuando no hay producto".

Ahora bien, si regresamos al punto en el que se han planteado los problemas de la dialéctica, de tal suerte que sólo la apelación al isomorfismo parezca un camino viable (aunque luego no lo sea en modo alguno), constatamos inmediatamente, desde la ontología de los Tres Géneros de Materialidad, que este punto era la asignación de la conciencia apofántica como lugar propio de la contradicción —y, por tanto, lo que no es

[145] "Logique et Dialectique", en *Logique et connaissance scientifique,* La Pléiade, 1967, pág. 364.

conciencia apofántica, sino "Naturaleza" (N), aparecerá como enfrentado a ella. Pero la noción de "conciencia apofántica" es, ella misma, muy oscura: unas veces será entendida, más bien, en sentido psicológico o noético (M_2); otras veces más bien, en sentido lógico-noemático (M_3). Por este motivo, la oposición binaria entre conciencia apofántica y lo que no es conciencia, sino realidad (digamos M_1), se resuelve, en rigor, en dos dualismos que no son utópicos, sino que corresponden a los dos tipos de oposición en torno a los cuales, en verdad, se mueven las discusiones sobre la dialéctica:

A) *La oposición entre conciencia apofántica en sentido subjetivo* (M_2) *y la realidad* (M_1) *como Naturaleza.* A esta oposición corresponde el par: dialéctica subjetiva/dialéctica objetiva, o bien otros pares coordinables punto a punto con el de referencia: dialéctica de la conciencia/dialéctica de la realidad; dialéctica de la Historia/dialéctica de la Naturaleza.

Dentro de este tipo de oposición se mueve, en gran parte, la polémica de los años cuarenta entre existencialismo/marxismo. Sartre, como todos recuerdan, ponía en solfa a Engels por haber dado, como ejemplos de contradicciones de la Naturaleza, las presiones que ejercen sobre las caras opuestas de una membrana las partículas de un líquido en el cual aquélla está sumergida. ¿Por qué hablar de contradicciones donde sólo hay que hablar de fuerzas, de magnitudes vectoriales, en las cuales —diríamos— el sentido opuesto es sólo un caso particular de una gama infinita de relaciones posibles entre vectores? La contradicción está vinculada a la negación, y la negación está ligada a la nada, que es la realidad misma del *être pour soi.* Prácticamente: la contradicción es un fenómeno de la vida psicológica (M_2), y la llamada "contradicción pragmática" se reduce a este mismo plano. Con razón se acusaba, desde la perspectiva marxista, a esta concepción de la dialéctica como claramente idealista. (En la *Crítica de la Razón dialéctica,* Sartre saca la contradicción del interior del *ser para sí* a su exterioridad social —los grupos humanos. Pero, con todo, la contradicción sigue marginada de la Naturaleza, permanece en la esfera de la Historia (que también es M_2).

B) *La oposición entre el aspecto objetivo o noemático* (M_3) *de la conciencia apofántica y la realidad* (M_1), que ahora es, sobre todo, Materia de aquella conciencia objetiva (que viene

a ser *Forma*). Ahora, el dualismo se presenta en la oposición contradicción formal/contradicción material. Pero así como en la primera oposición (dialéctica subjetiva/objetiva) parecía, en todo caso, evidente que la contradicción se daba en la esfera subjetiva (y el problema consiste en comprender cómo se da también en la esfera objetiva), en esta segunda oposición (nivel formal/nivel material) lo que se supuso desde siempre es que las contradicciones formales no podrían, en ningún caso, admitirse (¿acaso la crítica científica podría admitir la presencia de estas contradicciones en una obra científica o filosófica consistente?) y, en consecuencia, que todo proyecto de construir una teoría dialéctica (una lógica dialéctica) comportando contradicciones lógicas es absurdo. El propio Apostel recuerda que esta consecuencia la han sacado ya pensadores marxistas como Schaff, Kolman, Zinoviev; pero, "desgraciadamente", no Engels, lo que no es del todo correcto[146]. Por consiguiente, la contradicción deberá ponerse en el plano material —Dialéctica Material—, y una Dialéctica formal parecerá absurda. De aquí procedería el menosprecio que ha sido tradicional en el *Diamat* (hoy ya atenuado) por la Lógica Formal y por el formalismo. La Lógica Dialéctica sería Lógica Material o no sería nada.

La situación, así expuesta, no puede ser más embrollada. Partiendo de que la contradicción es, desde luego, una relación lógica, resulta: por un lado (A), que la contradicción parece que debe ser expulsada de la realidad si no se quiere incurrir en panlogismo, y recluirla en la esfera pragmática de la conciencia; y por otro lado (B), parece que la contradicción debe ser expulsada, precisamente, de la esfera lógico formal, transfiriéndola a un plano material bastante oscuro, pero que interfiere peligrosamente con la realidad antes prohibida[147].

[146] S. Meliujin: *Dialéctica del desarrollo en la Naturaleza inorgánica,* trad. esp., Grijalbo, 1963, pág. 105. Textos de Kolman, Zinoviev, Volkov y otros, pueden verse en N. Lobkowicz: *Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie,* Reidel, 1959.

[147] Podríamos agregar una tercera situación (*C*), constituida por la oposición entre la conciencia subjetiva (M_2) y la conciencia objetiva (M_3). Tales serían las coordenadas de planteamientos tan diversos como los de Husserl o Piaget. La oposición (M_2/M_3) estaría representada en Husserl por la oposición entre la perspectiva psicológico-noética y la perspectiva lógico-noemática. Piaget, por su parte, distingue el plano "*F*" de las normas de la Lógica formalizada (digamos, M_3)

Este balance de la situación me parece suficiente para hacer plausible la sospecha de que estamos ante una cuestión mal planteada, ante unas disyuntivas ficticias (Dialéctica de la Historia o Dialéctica de la Naturaleza; contradicción formal o contradicción material). Son, por lo demás, dos disyuntivas que proceden de una ontología profundamente separada del materialismo, tal como aquí se viene exponiendo.

A) La oposición Naturaleza/Conciencia (o Cultura, o Historia) es una distinción procedente, como hemos dicho, del Idealismo alemán —y es, además, me parece, heredera secularizada de la distinción teológica entre Naturaleza/Gracia. La propia manera de elaborar la oposición Naturaleza/Cultura ("La Cultura asume a la Naturaleza y la eleva a un orden superior") es paralela, muchas veces, a la manera como las escuelas teológicas elaboraban la oposición "ordo naturae/ordo gratiae" *(Gratia naturam non tollit, sed perficit).* También hay que reconocer que la oposición entre Naturaleza/Cultura, que ha moldeado profundamente el propio sistema del materialismo marxista (Dialéctica de la Naturaleza/Dialéctica de la Historia), constituye el contenido de nuestra sabiduría filosófica más extendida. Es uno de los principios claves de todo filósofo secularizado. Es la perspectiva desde la que se plantean las polémicas Naturalismo (línea Demócrito)/Humanismo (línea Sócrates), o la distinción entre Ciencia Natural/Ciencia Cultural. Desde la perspectiva de la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad, la oposición Naturaleza/Cultura debe ser, no ciertamente eliminada (puesto que puede ser reexpuesta desde otros fundamentos: desde una oposición biológica, dentro del campo de los vertebrados, o desde una posición histórico-cultural, que evoca la distinción griegos/bárbaros), pero sí desplazada de su pretensión de distinción originaria (véase la Conclusión de este Ensayo).

y el plano "*S*", en el que se configura la conducta del sujeto (M_2) en cada etapa. Además, Piaget establece un plano "*M*" (el de los mecanismos mentales, sociales o fisiológicos que sirven para "explicar" *S*). Este plano "*M*" en parte es M_2 ("mecanismos mentales y sociales") y en parte es M_1 ("mecanismos fisiológicos"): esta mezcla es, para nosotros, un testimonio de la ambigüedad de Piaget. (¿Acaso tiene sentido poner "en una misma rúbrica" a los "mecanismos fisiológicos y a los mecanismos sociales"? ¿Qué sentido similar puede tener una "lógica de los circuitos nerviosos" —aunque se representen formalizados— y una "lógica de las relaciones sociales"?)

B) La oposición forma/materia es también una oposición metafísica, cuando se la utiliza del modo que se acostumbra en este contexto ("no hay contradicciones formales"). Todo es materia: la oposición forma/materia es un caso especial de la oposición entre diversos contenidos materiales. Pero, así como la oposición Naturaleza/Cultura la contemplábamos como subornada a la distinción de los Tres Géneros M_1, M_2 y M_3 de la Ontología especial, así la oposición forma/materia (tal como juega en el contexto de la discusión sobre la Dialéctica), la reduciríamos a la distinción *M, E* de la Ontología general. En esta distinción, la Idea de Materia ontológico-general (*M*) se nos presenta, no como algo dado, como una sustancia, sino como un proceso haciéndose, el proceso o *ejercicio* mismo del Ego trascendental. Según esto, la oposición forma/materia parece que encubre la oposición ontológico-general entre el ejercicio mismo de la materialidad (diríamos, la *natura naturans*) y la constitución de esa materialidad como algo dado en el ejercicio, que es la *forma*, en el sentido en que se toma en este contexto. Tampoco es inaudita, en el propio campo de la Lógica, la distinción que así se nos configura: es clásica la oposición entre un *ejercicio* (conceptos ligados: *actu exercito, logica utens*) y una *representación (actu signato, logica docens).* Cierto que esta oposición solía entenderse metafísicamente. Mi propuesta es poner en correspondencia, en estos contextos, la oposición materia/forma con la oposición ejercicio/representación. La materia recupera, de este modo, su carácter esencialmente activo, móvil; la forma queda reducida a una representación —en cierto modo, una apariencia— que sólo subsiste desde un ejercicio, desde una actividad interindividual.

I. En lugar de hablar de una oposición entre la contradicción de la conciencia (o de la historia)/contradicción de la naturaleza, y, por tanto, de oponer la Dialéctica de la Historia a la Dialéctica de la Naturaleza, hablaremos de contradicciones formuladas en los diferentes Géneros de Materialidad [148].

[148] La distinción entre *Dialéctica de la Naturaleza* y *Dialéctica de la Historia* puede reabsorberse en la distinción, también habitual, entre *dialéctica objetiva* y *dialéctica subjetiva.* Si cruzamos esta distinción con la distinción entre *forma* y *materia,* obtenemos cuatro modos —no excluyentes— de entender la "Dialéctica": *a*) Como Dialéctica obje-

Tampoco consideramos adecuada la oposición entre "contradicciones entre ideas" (las contradicciones de la historia de la ciencia, la contradicción entre la Idea de totalidad finita y metafinita) y contradicciones entre entidades reales (contradicción entre el organismo y el medio, p. ej.). Esta distinción, tan clara en apariencia, resulta ser ambigua, porque las contradicciones entre ideas suelen designar rectificaciones de un curso real de pensamientos (M_2), pero constituidos a la vez por objetos ideales (M_3) y reales (M_1). Asimismo, las contradicciones entre cosas (M_1) carecen, desde luego, de sentido, al margen de M_2. Y, reducidas a M_1, son "procesos de aproximación o distanciación de partículas" (como piensa el mecanicismo, la "razón mecánica" de Tierno Galván, que tiene efectivamente su juego mediante esta abstracción). Nos inclinamos, por tanto, a pensar que las contradicciones se configuran en M_1, M_2 y M_3, pero siempre por la mediación mutua de los géneros. A título de ejemplos:

— Las contradicciones en M_1 —la destrucción de un organismo tras una lucha— sólo pueden percibirse como contradicción cuando, p. ej., el organismo aparece en un plano M_3 de identidad, cuyas condiciones deben determinarse según tipologías precisas.

tivo-material (la "Dialéctica de la Naturaleza"). *b*) Como Dialéctica objetivo-formal (la "Théorie analytique de la dialectique", tal como la presenta Jean Gorren en *Epistémologie sociologique,* 1.er semestre 1969, ed. Anthropos, Paris, págs. 9-47). *c*) Como Dialéctica subjetiva-material (que correspondería a la "Dialéctica de la Historia"). *d*) Como Dialéctica subjetiva-formal (es decir, apoyándose en la *formalidad* misma de la subjetividad individual, aunque sea entendida esta individualidad en términos corpóreos-operatorios: Gonseth, Piaget).—Sin embargo, estas cuatro posibilidades son aparentes. "Formal" está tomado en diversos sentidos: unido a "objetividad", sugiere la formalidad de los lenguajes algebraicos; unido a "subjetividad", sugiere la formalidad de la psicología (frente a la materia social). Esto demuestra que es la distinción sujeto/objeto (o Historia/Naturaleza) la que debe ser resuelta (salvo introducir las combinaciones: Dialéctica subjetivo/objetiva —en el sentido de Bloch— y Dialéctica formal/material), no ya tanto en la oposición noesis/noema husserliana, cuanto en las oposiciones (dentro de la subjetividad) entre S_i/S_j, que también guardan entre sí relaciones de sujeto a objeto, y, por supuesto, en las relaciones O_i/O_j.—Pero reducidas las perspectivas subjetivas formales y materiales a M_2, nos queda establecer la coordinación de la perspectiva objetivo-material con M_1 y la perspectiva objetivo-formal con M_3.

— La contradicción M_2 —p. ej., la "destrucción" de la idea ingenua de movimiento por las aporías de Zenón— tiene también lugar por la mediación de M_1 (el movimiento sensible) y M_3 (la divisibilidad infinita del continuo).
— Las contradicciones M_3 —p. ej., la "destrucción" de la circunferencia al transformarse en una recta— suponen operaciones M_2, y éstas, a su vez, manipulaciones en M_1.

II. En lugar de hablar de una "no-contradicción formal/ contradicción material", hablaremos, simplemente, de una "contradicción material", entendida en el plano mismo de un proceso o ejercicio de la propia Materia ontológico-general. Esto equivale prácticamente a considerar las formas no-contradictorias como el ejercicio de una contradicción. Desde el planteamiento clásico de la Lógica dialéctica, puede siempre pensarse, si la contradicción es la ley general del movimiento: ¿por qué exceptuar el mundo de las formas, de la Lógica formal? En *El papel de la filosofía...* [149] di ya, aunque sin desarrollarla, la única solución viable: sólo si la falta de contradicción (la identidad) puede ser presentada ella misma como una contradicción. Con ello habríamos llevado al límite la universalidad de la ley de contradicción, en cuanto que ésta preside incluso aquellas situaciones formales en que es negada. En líneas generales, mi tesis central sobre la Lógica dialéctica puede resumirse de este modo: la ausencia de contradicción (consistencia), que es la condición de todo sistema formal coherente —consistente, cuando en él no se puede probar "p" y "$\bar{p}$"—, es precisamente la *representación* de una contradicción (o conjunto de contradicciones) *ejercida* o realizada. Por este motivo, la contradicción no puede ser representada, porque precisamente la representación de la contradicción es la fórmula no contradictoria. Y esto no relega a la contradición ejercida a un plano nouménico, que operaría "por detrás de las fórmulas", sino que la contradicción ejercida puede ser determinada y experimentada por la propia conciencia que reflexiona sobre la Lógica formal, en tanto en cuanto las propias fórmulas no contradictorias contengan, como parte de su sentido, la cancelación de una contradicción ejercida. Exigir una

[149] Madrid, Ciencia Nueva, 1970, pág. 190.

representación de la contradicción es, pues, tan absurdo como exigir una representación espacial de un dolor, o como exigir una representación del tiempo, en la línea del tiempo, que solamente puede "representarlo" cuando lo "realiza" (la flecha del tiempo simboliza el tiempo como símbolo iconográfico, por ejemplo, en virtud del movimiento de la propia mirada que la recorre de izquierda a derecha; también en la deducción natural, la definición de aplicaciones tales como la "sustitución", más que representada, tiene que ser ejercida en la propia práctica de una sustitución-paradigma). El lógico formal no tiene por qué proceder a este tipo de reflexiones: lo que tiene que hacer es construir teoremas consistentes, *representaciones,* que enriquecerán precisamente la materia de las reflexiones dialécticas [150].

Nuestra concepción de la contradicción ejercida excluye la posibilidad de definir la contradicción en sentido formal y con

[150] La situación es enteramente paralela a la que constatamos en la oposición entre *Lógica formal* y *Lógica transcendental* (en Kant, la Dialéctica es precisamente la segunda parte de la "Lógica trascendental", opuesta a la "Lógica general" —*allgemeine Logik,* que corresponde aproximadamente a la "Lógica formal": *K.r.V.,* págs. 79 y sgts., ed. Cassirer). Si suponemos que la "Lógica formal" —que es la "lógica académica" *(logica docens)*— es el conjunto de fórmulas dadas en los Tratados de Lógica (en el sentido más literal: no porque tales fórmulas deban entenderse como símbolos de operaciones psíquicas —Stuart Mill— o de "relaciones objetivas noemáticas" —Juan de Santo Tomás, Husserl— o de relaciones físicas —Gonseth—, sino como significándose a sí mismas), la "lógica transcendental" no hay que buscarla en un Tratado (solamente) —como tampoco la "máquina de Turing" es una máquina que haya que buscarla al lado de los ordenadores que se ofrecen en el mercado. La Idea de una Lógica trascendental está prefigurada en el concepto escolástico de *logica utens,* por un lado, y de *lógica material,* por otro, en cuanto *mímesis* de la Metafísica (ésta es la perspectiva de la lógica hegeliana: la vida como silogismo, del párrafo 217 de la "Lógica pequeña"). Husserl repite el proyecto kantiano de una lógica trascendental con las siguientes modificaciones esenciales: 1.ª Inclusión explícita de la *estética* (*logos estetico,* como parte esencial de la *Weltoglik*: "Conclusión" de *F.u.T.L.*). 2.ª Postposición de la Dialéctica y polarización de la lógica trascendental hacia la Analítica (si bien en un sentido más amplio, que prefigura la "Arqueología del Saber" de Foucault, o la "lógica mundana", tal como la entiende Tran-Duc-Thao en su *Fenomenología y Materialismo histórico*).—Nosotros presuponemos el entendimiento de la *lógica trascendental* como lógica dialéctica, porque dialéctico es el ejercicio *(logica utens)* de la misma lógica socialmente desarrollada (y que es el plano desde el cual pueden recibir significado lógico las "coordinaciones de acciones" de Piaget), y que está en las fuentes mismas de la Lógica formal.

alcance dialéctico. $\alpha \cap \bar{\alpha} = \phi$ no es una contradicción. Pero tampoco lo es $\alpha \cap \bar{\alpha} = \beta$ (para $\beta \neq \phi$), si suponemos $(\alpha \cap \bar{\alpha} = \beta) = 0$. *La contradicción no es un concepto lógico-formal representativo,* y si hay contradicciones formales, será únicamente en la medida en que una secuencia de símbolos, vgr., $p \wedge \bar{p} = 1$ —empleamos el procedimiento de evaluación en lugar de la aserción, que en este contexto nos parece psicológica—, se opone a otra secuencia $p \wedge \bar{p} = 0$, que había sido previamente establecida, siendo el efecto de esa oposición precisamente la eliminación en M_1 (p. ej., borrándola de la pizarra) de una de las secuencias incompatibles. Ciertamente, el functor incompatibilidad $(p \mid q)$ es preferible al functor negación, porque contiene a éste $(\bar{p} \equiv p \mid p)$. Pero la incompatibilidad *ejercida* significa tipográficamente, como hemos dicho, que hay que borrar uno de los términos, o los dos. De otra suerte, instauraríamos un proceso *ad infinitum*: $\{[(p \mid \bar{p}) = 0] = 1\} = 0 \ldots$, etc.

La contradicción formal es, pues, inseparable del ejercicio (operación) trascendental mismo de la incompatibilidad desarrollada prácticamente por la eliminación de una de las fórmulas o de ambas. Y es este proceso el que *no puede ser representado.* Sin embargo, es en esta operación o ejercicio donde únicamente se da el sentido de los valores "1" o "0" como *metros* de correspondencias ejercidas con clases de signos tipográficos (reglas de sustitución, etc.).

El concepto de "contradicción ejercida", ontológicamente analizado, es solidario de la eliminación (destrucción, cancelación, "negación") del sistema o sujeto que soporta la contradicción. Un sistema es contradictorio, según esto, cuando su propio desarrollo lo conduce a su desaparición —y, en tanto que ello no ocurre, no cabe hablar de contradicción (una contradicción "latente" no es contradicción). Recíprocamente, en principio, todo sistema o entidad que ha desaparecido puede suscitar la instauración de un análisis dialéctico, orientado a descubrir la contradicción que lo constituyó y lo eliminó. En la medida en que los sistemas que *son y dejan de ser* —es decir, que se mueven— son reales, la Dialéctica es también real, objetiva, y la Ontología debe establecer los tipos de este proceso (uno de ellos, precisamente, la estructura hilemórfica de la realidad). Disponemos así, al menos, de un criterio fuerte para proceder al análisis dialéctico de la realidad. No será

suficiente decir, p. ej., que una "totalidad concreta" es dialéctica por definición. Será preciso presentarla de suerte que se conozca el nexo de necesidad que liga a los principios específicos de su constitución y a su destrucción. Solamente mediante la firme vinculación entre el concepto de contradicción y el de destrucción cabe, me parece, hablar con sentido operatorio de contradicción dialéctica. No hay contradicción si no hay destrucción: el mecanicista pensará que caben destrucciones no-contradictorias; el derrumbamiento de una casa no es ninguna contradicción, como tampoco lo es la desintegración de un átomo de uranio. Pero el efecto de la contradicción es la destrucción del sistema contradictorio. Según este criterio, un sistema homeostático, lejos de poder figurar como prototipo de un sistema dialéctico, debe figurar como su negación. Si, ciertamente, los sistemas homeostáticos son dialécticos (según el criterio fuerte que ensayamos), será porque ellos mismos pueden ser considerados como la destrucción de la destrucción, lo que prácticamente se piensa cuando se presentan estos sistemas como "resistentes a las fuerzas que tienden a destruir su equilibrio".

En este Ensayo tan sólo se trata de presentar de qué modo las propias contradicciones materiales, así como las no-contradicciones formales, pueden ser dialécticas en el sentido en que contienen una contradicción ejercida, por tanto, una contradicción real, que ha *suprimido ya* uno de los términos de la incompatibilidad, o ambos.

Fórmulas tales como $\alpha \cap \bar{\alpha} = \phi$ pueden aparecer como verdades representadas tras un proceso de contradicción ejercida. Si estas fórmulas encierran contradicción, ella está en un lugar distinto del que muchos piensan. La contradicción de la fórmula en cuestión no está representada en la negación ($\bar{\alpha}$), ni en la conexión $\alpha \cap \bar{\alpha} = \phi$; la fórmula, como hemos dicho, es verdadera. La contradicción está ejercida del siguiente modo: en el *uso* del operador "$\cap$" (intersección de clases), en una situación en que *no hay* intersección de clases. Precisamente para eliminar esta contradicción ("para hacer posible la intersección" donde no la hay) se introduce el símbolo "ϕ", que no representa, por tanto, nada, al margen de los relatores u operadores. Ni siquiera es aquí elemento neutro de "$\cup$". Es, sobre todo, el símbolo necesario para hacer posible la

representación de la intersección cuando no hay intersección entre los términos de un espacio topológico: y la clase $\bar{\alpha}$, complementaria de α en un abierto, es, por definición, aquella que no da lugar a una intersección.

Por consiguiente, la no-contradicción formal de la fórmula $\alpha \cap \bar{\alpha} = \phi$ es la *representación* de una contradicción *ejercida,* es decir, no de una contradicción representada (como piensa Apostel), sino de la cancelación o superación de una contradicción.

Según este mismo principio de interpretación, si en la Lógica formal (y, en general, en los sistemas formales) no hay contradicciones, es precisamente porque las fórmulas no contradictorias están cancelando contradicciones ejercidas, sin las cuales no tienen sentido esas fórmulas. Este principio explica, por de pronto, todas las fórmulas de un sistema, que figuran como términos de una demostración apagógica. ¿Por qué hago figurar como teorema central de la Aritmética la proposición que afirma la existencia de infinitos números primos? Supongamos que traducimos así este teorema:

$$(\forall y)(\exists x)[(x \in \alpha) \wedge (x > y)]$$

(siendo α la clase de los números primos).

La razón de hacerlo figurar en la Aritmética es que hemos borrado la fórmula contradictoria de la expresión anterior:

$$(\exists y)(\forall x)[(x \in \alpha) \rightarrow (x \leqslant y)]$$

porque ésta es una contradicción, según sabemos por la demostración de Euclides. Asimismo, el teorema de Gödel sobre la imposibilidad de probar la no-contradicción de un sistema no sería otra cosa sino una fórmula no contradictoria, que representa precisamente el término de una contradicción ejercitada sobre el supuesto de que esa prueba fuese efectiva. Como último ejemplo, la proposición $n^0 = 1$ no es fruto de un convenio arbitrario. Es una igualdad verdadera, que representa la cancelación de una contradicción ejercida, a saber: la indeterminación del valor "n^0" dentro de la combinatoria de los términos elementales de la Aritmética. Si $n^0 = ?$, habría contradicción ejercida con otras igualdades presupuestas:

$$\frac{n^x}{n^x} = 1 = n^{x-x} = n^0$$

La igualdad $n^0=1$ es un *ajuste* que representa la *cancelación ejercida,* cuando, no ya se hace $n^0=m(m\neq 1)$, sino, simplemente, $n^0=?$

En general, son los elementos neutros aquellos que están destinados a representar la cancelación de una contradicción ejercida al aplicar una transformación "sin realizarla". Cuando giro 360 grados un cuadrado ($T/I=I/T=T$), lo he sometido a una transformación idéntica. No hay transformación, en tanto que es idéntica; pero no es idéntica (es decir, debe existir alguna operación o variación física: el giro de 360 grados, por el cual ya se distinguen las posiciones del cuadrado, al menos en el tiempo) en tanto que hay transformación. Esta contradicción ejercida, cuando hablo de una transformación que no transforma nada, o de una identidad que no es identidad, queda cancelada representándola por el concepto de "transformación idéntica" ($5\times 1=5$).

El elemento neutro de los diferentes tipos de sumas (el "0") *representa* más de cerca esta contradicción ejercida (=superada), por cuanto el "0" puede interpretarse como supresión o aniquilación de una cantidad presupuesta. Cuando escribo "$n-n=0$", en rigor este "0" puede interpretarse como supresión de diferencia entre dos variables ($n=n$) que, sin embargo, *ejercitan,* por ser dos manchas diferentes, esta diferencia. Es el caso en que la igualdad (o identidad) $(x)\,(x=x)$ representa una contradicción eliminada. Decir que aquí no hay contradicción, porque el signo "=" se establece entre dos menciones distintas de un mismo signo patrón, es razonar metafísicamente —platónicamente—, como si ese "signo patrón" tuviese una realidad distinta del proceso mismo de establecerlo, precisamente mediante la supresión de la contradicción *ejercida* al hacer idénticas las dos menciones. Cuando aplicamos estos modelos a la Física, entonces la *materia* de la contradicción ejercida adquiere, por así decirlo, más densidad ontológica. Me parece que la clave de que, al buscar ejemplos de contradicciones naturales, generalmente se recurra a los procesos de oposición de fuerzas, reside en mecanismos similares a los que hemos evocado. Cuando Kant se refiere a dos fuerzas motrices que obran sobre una misma recta, empujando a un punto en direcciones opuestas (texto aducido por Apostel sin mayores comentarios), o cuando Engels habla de las "fuerzas contra-

puestas" de las moléculas que se aplican a los lados de una membrana, están, simplemente, recurriendo a un proceso genuinamente dialéctico, dentro del modelo que hemos analizado, cuya expresión más general sería la primera ley de Newton (principio de la inercia), expresada en su forma positiva. El principio de la inercia se refiere a los cuerpos, no ya como si sobre ellos no actuase ninguna fuerza exterior (en cuyo caso, suponemos que no modifican su estado de reposo o movimiento uniforme rectilíneo), porque esto equivaldría a atribuir un aislamiento metafísico (sustancialista) a los sistemas inerciales, sino como si sobre ellos actuasen fuerzas tales que su resultante es nula. Parece que hay cierta tautología al enunciar así el principio: "Si la resultante de las fuerzas que actúan sobre el cuerpo es nula, no hay modificación, porque la modificación se produce cuando la resultante no es nula" (segunda ley). Pero esta "tautología" es la representación de una contradicción ejercida (cancelada): partiendo de un cuerpo en movimiento uniforme y rectilíneo (o en reposo) —éste es el sujeto real, o materia, la *referencia* que hace que las fórmulas de los *Principios* no sean sólo gramaticales—, suponemos que una fuerza se acusa por la capacidad de modificar ese estado (segundo principio). Esto supuesto, la contradicción reside en hablar de "fuerzas" cuando no hay modificación, cuando no hay resultante. Se *representa* la cancelación de esta contradicción con el concepto de "*resultante nula*", *en tanto que* concepto diferente de "no resultante". Una resultante nula es una fuerza que ha dejado de serlo, y sólo en este sentido los vectores-fuerza iguales de sentido contrario representan una contradicción, no ya por "oponerse" —cuando se oponen con un ángulo diferente, no hay oposición dialéctica—, sino por oponerse de suerte que la resultante es nula. Por ello, es un caso dialéctico particular el par de vectores de igual módulo y dirección, pero de sentido opuesto. Caben otras muchas disposiciones que representan de un modo no dualista esta situación dialéctica. Por este motivo, estamos ante un caso absolutamente particular, en donde rige la ley del "todo o nada": no cabe decir, p. ej., que la "complejidad de fuerzas" que actúan sobre un cuerpo constituyen una "totalidad concreta" dialéctica, o una "estructura multicontradictoria" (Althusser), y que un caso particular de esta totalidad dialéctica es, pre-

cisamente, el contemplado por la primera ley de Newton. Es el caso contemplado por esta primera ley, el sistema inercial, aquel que constituye, en Mecánica, la primera situación dialéctica (contradictoria). Si esto es así, desconocer aquí esta ley del "todo o nada" equivale a estar por completo desorientado en la teoría de la dialéctica (serán *dialécticas* las demás situaciones en tanto, virtualmente, las fuerzas que operan sobre los cuerpos pueden alcanzar el equilibrio, y no al revés)[151].

La contradicción mecánica equivale, por tanto, según el anterior análisis, a la cancelación (destrucción) de las modificaciones (de las aceleraciones) en la constitución de un estado inercial. Según esto, la Idea de contradicción sólo puede desarrollarse por medio de la distinción entre apariencia y realidad. En el sistema inercial no actúan "aparentemente" fuerzas, pero "realmente" estas fuerzas existen (con resultante nula). Un sistema inercial es un sistema en el que se ha suprimido la contradicción de las fuerzas que actúan, modificándolo, sobre el sistema, y las fuerzas que no lo modifican[152].

[151] Otros dualismos dialécticamente reducibles: Inercia, como caso límite de la aceleración, para curvatura cero; espacio, como límite del movimiento instantáneo. Es interesante observar la inconsistencia del proceder de Čapek (*El impacto filosófico de la física contemporánea,* trad. esp., Tecnos, 1965, pág. 184) al exponer este dualismo, al margen de toda perspectiva dialéctica: "Hay que sustituir —dice— propagación instantánea por conexión instantánea." Pero si la *sustitución* se supone realizada, ¿cómo se puede hablar de *caso límite*?

[152] La distinción entre *apariencia* y *realidad*, por sospechosa que pueda resultar a muchos científicos —como propia de la metafísica o como interesante, a lo sumo, al nivel epistemológico de la ciencia constituyente *(ordo inventionis),* pero no de la ciencia constituida *(ordo doctrinae)*—, es, sin embargo, una distinción dialéctica crítica *ejercida* en la constitución ("constituyente-constituida") de la propia ciencia categorial. La corteza atómica (el número *Z*) determina a los átomos en un plano "apariencial" (el de las propiedades químicas), en tanto que *encubre* (no ya en sentido psicológico, sino lógico) las estructuras nucleares diversas: el manganeso ocupa el lugar anterior al hierro en la Tabla de los elementos. Pero el hierro tiene tres isótopos con números másicos 54, 56 y 57. Los núcleos de los isótopos 56 y 57 del hierro difieren entre sí como difieren del núcleo de manganeso (54 de número másico). El "plano químico" es así un plano fenoménico (apariencial), que es punto inexcusable de partida para alcanzar el "plano nuclear", que reordena los elementos. El concepto mismo de "isótopo" implica la perspectiva "química", en tanto que supone "fundir" 54, 56 y 57 en un mismo "elemento", del que ellos son "variedades". Desde el núcleo, 54, 56 y 57 son entre sí tan diversos como el manganeso respecto de ellos.

Ahora bien, esta contradicción ejercitada (y suprimida) de un sistema inercial es una contradicción ontológica que tiene lugar en la *symploké* de M_1, M_2 y M_3. No es una contradicción "mental" (M_2) —generada por los pensamientos subjetivos de quienes acaso *creyeron* que no había fuerzas, habiéndolas: en cuyo caso hablaríamos de "contradicción pragmática". Sin duda, M_2 debe estar presente. Pero también M_1 (los cuerpos reales) y M_3 (las leyes de Newton, como leyes objetivas, por tanto: los sistemas inerciales en contexto con otros sistemas, inerciales o no). Por consiguiente, la contradicción ejercitada pertenece a la propia constitución trascendental del Mundo —la "apariencia" de la ausencia de fuerzas es objetiva, porque la resultante es nula. No son juicios analíticos, sino sintéticos —acoplamiento de dinamómetros, manipulaciones sobre el sistema inercial, para medir las fuerzas sobre él ejercidas—, lo que nos permite "construir objetos".

¿Hasta qué punto, recíprocamente, la *symploké* de los Tres Géneros de Materialidad —la conexión de los entes, analizada en estas sus dimensiones— es siempre dialéctica, es decir, hasta qué punto los objetos o sistemas reales del Mundo están todos llamados a desaparecer, por ley interna de su propia constitución? Esta es una conclusión ontológica general, y es el mismo contenido crítico de la Idea general de Materia como "Materialidad Trascendental" (*M.T.*). Por este motivo, la consideración dialéctica de la realidad aparece en la intersección misma de la Ontología general y la especial. La Ontología general nos presenta a toda determinación cósmica (estrellas, organismos vivientes, familias) como efímeras, pasajeras, móviles. La Ontología especial formaliza esta movilidad como una contradicción. Pero no en un sentido meramente general. Porque si decimos simplemente que todo proceso o sistema real es contradictorio, poca información podríamos obtener al proceder a un análisis dialéctico de cualquier proceso concreto. Si no determinamos circunstancias, mecanismos, fechas, podemos asegurar, sin temor a equivocarnos, que el sistema capitalista está llamado a desaparecer, pero también el sistema socialista, y el sistema solar. A esto es, sin embargo, a lo que, en el fondo, conduce la metodología de Althusser-Godelier: todo lo real es contradictorio, dialéctico —aunque con contradicciones "no saturadas" (concepto análogo al del "panteísmo

moderado"). Luego, como el único criterio de "sobredeterminación" es la destrucción, sólo cuando algún sistema se ha destruido podríamos pasar a analizarlo para demostrar... que era contradictorio. El análisis dialéctico ontológico-especial de las contradicciones deberá llevarse en términos tales que se pueda representar el sistema como cancelación de una contradicción específica (no "dominante" o "sobredeterminada"), *ejercida*, por tanto, con la especificación de los componentes de la contradicción. Sólo entonces podrá decirse, con referencia a ese sistema, que su destrucción es *específica,* es decir, que obedece al desarrollo del sistema como tal, y no como parte de otro cualquier sistema finito en general. Y este planteamiento, sólo por el intermedio de las ciencias particulares, cuando se fija el tiempo, puede llevarse a término. Por ejemplo, sólo cuando se profundice en el conocimiento de las fuerzas nucleares podremos llegar a controlar (con referencia al sistema solar, pongamos por caso) cuándo la composición de las partículas y antipartículas puede destruir una región del Universo, que, si se mantiene, es porque esa contradicción está cancelada. Otro tanto diríamos de los sistemas sociales. De aquí obtenemos una conclusión crítica evidente: toda predicción sobre el fin de un sistema social (feudalismo, capitalismo) que no determine el tiempo, no es científica. Y es, por tanto, ideológica, o expresión de un deseo. Y no es científica, no sólo porque no sea "falsable", sino que no es falsable por no ser científica, es decir, porque no ofrece el "mecanismo" de los componentes reales (temporales) de la contradicción, o los ofrece según criterios externos, como puedan serlo las predicciones estadísticas, fundadas en tablas "meteorológicas". En verdad, la Sociología *científica* de nuestros días no es más, de momento, que una suerte de Meteorología social, sin que ella tenga la culpa de no poder ser una Astronomía.

CAPITULO V

"SYMPLOKE" DIALECTICA

1. Platón ha formulado, por primera vez, el principio fundamental de la Ontología dialéctica, al afirmar que los entes del mundo, ni están unidos todos con todos (como suponía el monismo continuista primitivo, cuyo límite es el misticismo), ni están separados todos de todos (como suponía el atomismo radical, o el megarismo, cuyo límite es el escepticismo), sino que los entes se mezclan y comunican en parte, y, permanecen, en parte, incomunicados y no mezclados. Este es el contenido del "postulado de discontinuidad", constitutivo de la misma razón dialéctica. El concepto de *symploké,* en su momento dialéctico, determina este postulado de discontinuidad: los entes, los géneros, no sólo son diversos (y discontinuos), sino incompatibles, por un lado, y necesariamente (sintéticamente) unidos, por otro.

2. Los conceptos platónicos de "holismo" (continuismo) y "pluralismo" (atomismo) pueden ser interpretados como Ideas funcionales —es decir, susceptibles de tomar valores según los argumentos a los cuales se apliquen. Así, el holismo puede ser aplicado a la *omnitudo realitatis* para obtener como *valor* el monismo, que es el *valor* que Platón tiene en su mente en *El Sofista.* Pero también puede ser aplicado a un organismo biológico (la "entelequia" de Driesch), a un sistema, social, etc. (Quien defiende, en Sociología, que hay unas leyes del *Todo* por encima de las partes, es holista, sin tener por qué ser mo-

nista.) Evidentemente, el concepto ontológico de "Estructura" (cuando no se aproxima excesivamente al de "forma holística", en algunas teorías de la *Gestalt*) puede considerarse como resultado dialéctico de la rectificación o negación del holismo metodológico y del atomismo metodológico, que, por consiguiente, habrá que considerar como constitutivos dialécticos del concepto. Holismo y atomismo no son, por tanto, dos "errores" que puedan ser ignorados: son dos esquemas que deben ser negados para obtener la Idea de *symploké.*

3. La Idea de Materia, desde esta perspectiva ontológica, puede ser definida, precisamente, por intermedio de la Idea de *symploké.*

Una realidad material, en el sentido dialéctico, incluye siempre pluralidad de partes, y pluralidad en su sentido más efectivo: pluralidad de heterogeneidad y de incompatibilidad. Por eso, la Idea filosófica de Espíritu (la que aparece en el *Fedón* platónico) incluye precisamente la negación de esa pluralidad, al menos como condición necesaria: el espíritu es simple (carece de partes, como en el caso de Dios), o, cuando las tiene, estas partes están implicadas las unas en las otras, según el tipo límite de la totalidad *metafinita,* entendida de un modo metafísico sustancialista ("el alma está toda en cada una de las partes del cuerpo y toda en su conjunto", dice Plotino en *Ennéada* IV, II, 1).

Pero una realidad material —en una Ontología materialista no mecánico-pluralista, lindante con el indeterminismo y el escepticismo— no es sólo una pluralidad de partes: es preciso que se reconozcan algunas de esas partes como manteniendo vínculos sintéticos de conexión (conexión causal, conexión diamérica, etc.). *Materia,* en el sentido ontológico dialéctico, es, pues, pluralidad de partes, y conexión o unidad entre ellas, movimiento, de suerte que se mantenga la *symploké.* Las propias ideas de pluralidad y conexión (unidad) mantienen, precisamente, una relación dialéctica, en tanto en cuanto se oponen y rectifican mutuamente (las *totalidades* son siempre materiales pero no toda materialidad constituye una totalidad). La misma *pluralidad* reproduce en sí misma la Idea de *unidad,* cuando la *pluralidad* se desarrolla por partes homogéneas, como ocurre en la extensión o multiplicidad pura, así como la unidad

más extremada, si es racional y no mística, reproduce la pluralidad en la multiplicidad pura.

4. Es posible determinar de muchas maneras estas ideas de *pluralidad* y de *conexión,* constitutivas de la Idea de Materia, y, en particular, de las totalidades materiales.

La Idea de *conexión* o unidad puede determinarse por medio de la Idea de homogeneidad o de semejanza. Una determinación operatoria de estas ideas nos la ofrecen las correspondencias paralelas (las analogías, isomorfismos o paralelismos). Entre las materialidades empíricamente recogidas en el Mundo, descubrimos paralelismos que, cuando están bien establecidos, constituyen acaso el noventa por ciento del contenido positivo de nuestro conocimiento. *Conocer* es, en su mayor parte, no ya aprehender las esencias de la realidad, cuanto determinar los paralelismos o analogías entre entidades diversas. Parece como si una entidad, en sí misma considerada, fuese un objeto vacío para el conocimiento. Y es precisamente cuando las analogías establecidas se insertan en la perspectiva materialista de la pluralidad cuando muestran su potencia informativa. En rigor, cuando la información o conocimiento es dialéctico, por cuanto rectifica la pluralidad originaria. Saber que mi mano tiene cinco dedos es un saber muy modesto; pero poner en correspondencia fundada los cinco dedos de mi mano con los cinco brazos de una estrella de mar equivale ya a un incremento de conocimiento que nos asombra, en cuanto nos hace traspasar la apariencia de desconexión (desconexión, por otra parte, objetiva) entre mi mano y las estrellas de mar. Es cierto que las correspondencias son, por otra parte, en su mayoría, superficiales: p. ej., las correspondencias entre los surcos de mi cerebro y los surcos de una nuez, o bien la correspondencia entre el cabello y el hollín, "porque así como éste es producido por el humo al salir de las chimeneas, así aquél sería producido por los vapores negros que salen por los poros de la cabeza", según nos dice Galeno en *De temperamentis,* 2. Y, sin embargo, estas correspondencias fantásticas contienen el esquema vigoroso de un método de auténtico conocimiento científico[153]. Cuando se habla de que el objetivo

[153] Foucault, en *Les mots et les choses* (Paris, Gallimard, 1966, capítulo II), actúa como si las *analogías* fuesen un producto exclusivo

del conocimiento es la esencia (estructura, arquetipo, ley) que confiere la unidad a los fenómenos plurales, no se hace otra cosa sino reexponer la concepción del conocimiento como determinación de correspondencias. De un modo muy peligroso, próximo a la metafísica, porque estas supuestas "esencias" hacen, con frecuencia, perder de vista la pluralidad de los fenómenos, de los cuales se nutre, ciertamente, el conocimiento analógico. Además, las correspondencias han de ser luego rectificadas: las correspondencias entre el sistema solar y los trazados producidos por el material radiante, que sugirieron a Rutherford su modelo de átomo, fueron el punto de partida necesario para los ulteriores modelos obtenidos por rectificación del primero.

En cuanto a la Idea de *pluralidad,* es preciso confesar que no suele ser determinada por métodos tan operatorios como puedan serlo los métodos de las correspondencias por respecto a la Idea de unidad. Ordinariamente, cuando procedemos a limitar las pretensiones del continuismo, nos contentamos con insistir en la variedad irreductible de las cosas del mundo, invocando el principio de los indiscernibles ("no hay dos hojas iguales en el jardín"). Pero esta invocación, por verdadera que sea, se mantiene en el nivel de una vaga formulación de la heterogeneidad externa de los entes del mundo, que pone otra vez en peligro la *symploké* dialéctica, porque toda pluralidad debe ir siempre ligada a la unidad, como, recíprocamente, conseguíamos ligar la unidad a la pluralidad por la práctica de las correspondencias. Sin embargo, existe una idea susceptible de llegar a ser tan operatoria, me parece, en la perspectiva de la pluralidad de las unidades materiales como lo era la de correspondencia en la perspectiva de la unidad: es la Idea de *inconmensurabilidad.* La inconmensurabilidad la en-

del Renacimiento y como si muchas de estas analogías no hubiesen pasado posteriormente a la Anatomía comparada, por ejemplo. En su *Archéologie du savoir* (Paris, Gallimard, 1969) ofrece más claramente sus hipótesis claves: sobre el caos de la experiencia se recortan los objetos, según criterios siempre cambiantes históricamente. Es muy conveniente, sin duda, este espíritu de "empirismo lógico", por decirlo así, pero no puede hacernos olvidar que los criterios desde los cuales se configuran los "objetos" (de una ciencia, de un discurso...) trabajan, no sobre un "caos" hipotético, sino sobre otros objetos previamente estructurados, y dados en una tradición histórica y social. Por eso, toda constitución es una re-constitución sobre Ideas que atraviesan las más diversas "epistemes".

tendemos, muy claramente (como le pasa a la misma Idea de correspondencia) en el terreno matemático (inconmensurabilidad del lado del cuadrado y su diagonal), pero fácilmente podemos generalizarla a otras regiones de la realidad. En el Capítulo II de este Ensayo se ofreció un caso eminente de inconmensurabilidad entre partes o todos no-geométricos: las totalidades perceptuales, respecto de sus partes internas fisiológicas. Inconmensurabilidad significará, aquí, en un sentido ontológico, fractura de la identidad entre dos términos, que, por algún motivo, se presentan en la apariencia como idénticos:

a) Bien porque las partes obtenidas operatoriamente por un análisis carecen de operación inversa (caso del argumento de la dicotomía), de suerte que no cabe obtener la identidad, expresada aquí como elemento neutro: $T/T^{-1}=I$.

b) Bien porque el efecto excede la causa (es decir, lo que determinamos fundadamente como causa: los animales proceden *íntegramente* de la materia inorgánica, excediéndola).

c) Bien porque los términos recíprocamente incluidos se mantienen, sin embargo, diferentes entre sí.

d) Bien porque la identidad postulada como necesaria se realiza de un modo empírico o recíprocamente (equivalencia relativista entre masa de inercia y masa de gravitación; negación del principio de paridad; inconmensurabilidad entre los datos sensoriales [ópticos, acústicos] referentes a un *mismo* estímulo).

La determinación de inconmensurabilidades ontológicas bien establecidas nos depara un incremento de conocimientos de la realidad verdaderamente dialéctico, porque, aunque es negativo (a diferencia del que obteníamos de las correspondencias), es el resultado de una negación interna que procede del desarrollo de las mismas identidades, bien fundadas, que quedan, por ello mismo, rectificadas.

5. Las *correspondencias* y las *inconmensurabilidades* son los dos principales momentos de lo que llamamos "conocimiento del mundo". Desde luego, del conocimiento categorial, científico-positivo (y, por supuesto, de los preconocimientos o pseudoconocimientos mitológicos). Pero también del conocimiento ontológico-filosófico. Ilustraremos esta tesis ensayando

la utilización de las correspondencias y las inconmensurabilidades, no ya con estratos o entidades categoriales o empíricas, sino con los mismos Géneros de Materialidad (M_1, M_2, M_3). Este será el camino real para avanzar en la dirección de una concepción dialéctica de la *symploké* del mundo, para reexponer la Doctrina de las Tres Materialidades en la perspectiva de una dialéctica materialista. Porque las correspondencias paralelas entre los Tres Géneros de Materialidad (por supuesto, también debemos tener en cuenta las correspondencias no-paralelas) desarrollan la unidad del *mundo* de la ontología especial. Pero las inconmensurabilidades entre los Géneros de Materialidad son la mejor palanca para rasgar, desde dentro, el monismo mundano que acecha desde el mismo momento en que la unidad del mundo es propuesta, y para poder elevarnos a una concepción genuinamente materialista —en el sentido crítico de la Ontología General—. Por ello, es desde aquí desde donde podremos intentar la comprensión transcendental del mundo en tres géneros de materialidad, la posibilidad de establecer esta división como una enumeración que no es meramente empírica.

I. La "symploké" como paralelismo

La tesis del paralelismo psicofísico —es decir, la tesis según la cual a las series cerradas de fenómenos psíquicos corresponden series cerradas de fenómenos físicos o fisiológicos— pasa por ser una respuesta, acaso ya caducada (Spinoza, Wundt), a la cuestión particular, por otro lado muy importante, pero no ontológica, de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Sin embargo, cabe también considerar esa tesis como el fragmento de un esquema ontológico más amplio. En efecto: la tesis del paralelismo psicofísico, en la perspectiva de la Doctrina de los Tres Géneros de Materialidad, no es otra cosa sino un esquema para fijar conexiones entre contenidos del género M_1 (el cuerpo, el orden fisiológico, p. ej., alteraciones del cíngulo) y contenidos del Género M_2 (el alma, el orden psicológico, ciertas clases de emociones). Pero este esquema puede generalizarse a las relaciones entre los restantes pares de géneros —M_1/M_2, M_2/M_3, M_1/M_3—, con lo cual el concepto de paralelismo psico-fisiológico resulta ser sólo un caso par-

ticular de un esquema ontológico más universal, que nos permite percibir la relación entre procedimientos muy alejados en cuanto a su temática e inspiración (p. ej., la psicofisiología y la teoría de las superestructuras) y tratarlos de un modo sistemático y uniforme.

Esquema ontológico: porque "paralelismo" es el nombre geométrico de una correspondencia que no es, evidentemente, sólo geométrica. ¿Cómo formularla en términos ontológicos —y no meramente lógicos o matemáticos (concepto de isomorfismo, etc...)? Sin duda, el paralelismo va asociado a doctrinas metafísicas (la misteriosa "armonía preestablecida"). Pero, aun eliminadas éstas, la noción de paralelismo conserva un evidente contenido, que de un modo provisional podría declararse de este modo:

Cuando los procesos o entidades, entretejidos ya en la *symploké,* se reducen a los géneros de materialidad, en los cuales se manifiestan, y desde uno de estos géneros, se reexpone el proceso total, en tanto que dado entre géneros, pero sin excluir al de referencia, entonces aparece la posibilidad de una correspondencia, casi punto a punto, entre unos géneros y otros. Según esto, la correspondencia no se establecería entre los fenómenos de una misma realidad tal como aparece en los diferentes géneros, un poco al modo como estableceríamos las correspondencias entre las sensaciones ópticas y auditivas de un mismo proceso vibratorio (que en realidad no puede ser el mismo, como en este caso se ve claramente, por la diferente naturaleza de las vibraciones electromagnéticas y de las mecánicas), lo que equivale a tener que inventar una tercera sustancia, ni alma ni cuerpo, pero que se manifiesta paralelamente como alma y como cuerpo, sino entre el proceso total (dado en más de un género, pero reducido a uno de ellos) y uno de sus "componentes" (el género tomado como referencia). El paralelismo no es, así entendido, una relación simétrica, aunque cada relación pueda tener su recíproca, porque las referencias cambian. Lo simbolizaremos por M_i/M_j.

El paralelismo es, así, un esquema muy útil (categorialmente), que supone la *symploké,* más que fundarla. En algún sentido es un procedimiento que pide el principio y que, por así decir, explica lo mismo por lo mismo. Interpretado de este modo, el esquema del paralelismo es tanto como un método

de análisis de los procesos reales capaz de entregarnos resultados (información) muy útiles, de índole eminentemente categorial. Pero, en modo alguno, por abundantes que sean los *bits* de información así recogidos, se excluye el análisis filosófico, por cuanto estas informaciones están siempre necesitadas de una interpretación ontológica, orientada a la restitución regresiva a los marcos ontológicos en los cuales este paralelismo se produce.

El paralelismo intergenérico, como método de análisis, podría equipararse a los métodos de microfotografías o fotografías seriadas: cuando comparamos dos o más de estas fotografías, a distinto aumento, estaríamos aplicando lo mismo a lo mismo, más que considerando manifestaciones diversas de un *tertium* situado "más allá". También se puede comparar este procedimiento a los métodos que llamaríamos "tautoméricos" de definición, utilizados en la mecánica clásica. Sin duda, los conceptos mecánicos son diaméricos en el campo de los objetos físicos. Pero cuando defino el concepto de velocidad por intermedio de la longitud y el tiempo —$[v]=L\cdot T^{-1}$—, estoy construyendo un concepto (velocidad) a partir de otros conceptos de su mismo campo (conceptos diaméricos), por oposición al concepto de velocidad de la Mecánica antigua, metamérica (como *cualidad*). Ahora bien, los conceptos primitivos ya no pueden ser construidos diaméricamente, salvo incurrir en círculo. ¿Quiere esto decir que estos conceptos sean oscuros, intuitivos, al margen de toda operación constructiva? En modo alguno: los conceptos primitivos también se construyen, y según un procedimiento que, por ser autocontextual, puede ser considerado como el caso límite de los procedimientos diaméricos: es el procedimiento "tautomérico"[154]. Porque ahora no partimos ya del concepto de algunas magnitudes para llegar a otras —partimos de L y T para llegar a v—, sino que partimos de la propia magnitud, de sus partes, para llegar al todo. El procedimiento tautomérico se asemeja

[154] Estas fórmulas se aplican, sobre todo, a aquellas totalidades continuas cuyas partes reproducen el todo (espacio, tiempo, movimiento), y, por tanto, permiten una re-construcción por vía matemática. Pero también son aplicables a otros campos, pongamos por caso, al Estado, en cuanto compuesto de familias; relaciones entre Estados y relaciones familiares; a los organismos en cuanto compuestos de células, que a su vez suponen los organismos.

a las definiciones por recurrencia. En el sistema C.G.S. y en el M.K.S.A. la fuerza (F) no es un concepto primitivo: se define diaméricamente (una vez constituido el "cierre categorial" de la mecánica) por intermedio de la masa y la aceleración (la ecuación dimensional obtenida así lo expresa: $F=M\cdot L\cdot T^{-2}$), pero podríamos tomar "Fuerza" como concepto primitivo, según la práctica del llamado "sistema técnico". No por ello "Fuerza" es aquí un concepto metamérico: lo que se hace es partir (tautoméricamente) de la propia fuerza en una cantidad determinada de la misma (p. ej., el kilipondio), y a partir de ella, reconstruir virtualmente la magnitud entera. Queremos definir la *longitud*; no podemos partir de conceptos más primitivos, dentro de un campo categorialmente cerrado; pero podemos partir de una longitud dada como unidad (centímetro, metro), y a partir de ella, definir cualquier tipo de longitud, por aplicación de la unidad según operaciones que respeten la conmensurabilidad (que se mantenga dentro de los números racionales: medida). Otro tanto ocurre con la definición del *tiempo*. El tiempo es "una medida del movimiento", decía Aristóteles. Y con esta concepción inmediatamente abrimos la cuestión de la diferencia entre movimiento, medida y conciencia mensurante, y, en general, suponemos que el movimiento es medido por una extraña entidad (mental o real) distinta del propio movimiento, a la que llamamos tiempo, y que existe en la conciencia (Bergson) o en una duración real, anterior, incluso, a la materia que se mueve (Newton). El tiempo es, así, metaméricamente definido. Ahora bien, cuando tratamos de construir el concepto de tiempo como magnitud, como medida del movimiento, tampoco procedemos metaméricamente, sino que lo que hacemos es partir de un *segmento* dado de movimiento, tomado como unidad, y por coordinación con él (coordinación que juega un papel central en la definición relativista del tiempo) construimos tautoméricamente la magnitud total. La hora o el segundo, según esto, no son, propiamente, partes del tiempo, sino partes de un movimiento concreto —el del sol, el de un reloj— a partir del cual construimos o mensuramos los demás movimientos. Esta medida de unos movimientos por otros es el tiempo, pero siempre que la unidad de medida sea el movimiento y no el tiempo. Semejantes procedimientos tautoméricos de definir el tiempo

pueden parecer asombrosos, por su naturaleza aparentemente tautológica, por la petición de principio que contienen: ¿cómo puede conducirnos al conocimiento de una magnitud un procedimiento que la supone ya dada? Sin embargo, la tautología es aparente. Si suponemos dada la magnitud, su reconstrucción debe ser puesta y, en consecuencia, los operadores, los axiomas operatorios, etc., con lo cual, precisamente, resulta que esa magnitud está siendo analizada por mediación de otros conceptos o, incluso, ideas filosóficas. Por ello es completamente superficial la impresión que tantos positivistas reciben ante los procedimientos tautoméricos y diaméricos: que estos procedimientos suponen un corte epistemológico definitivo con las Ideas filosóficas, que instauran un campo científico con respecto al cual las Ideas filosóficas quedan fuera, acaso envolviéndolos e interconectándolos, pero sin intervenir en la dialéctica interna de su desarrollo. Sin embargo, ello no es así. La propia construcción tautomérica del concepto de tiempo incluye la Idea ejercida de identidad en el movimiento (la inercia), que es una Idea genuinamente filosófica, tanto porque rebasa el campo categorial de la Física y se extiende por el campo de la conciencia y hasta de la Teología. Es muy fácil escandalizarse de esa astronomía de Aristóteles que comienza por declarar a los cielos divinos. Pero si nos atuviésemos a lo que el concepto popular (de griegos y bárbaros) de divinidad queda en la Astronomía de Aristóteles, resulta que "divinidad" no es más que la propiedad de lo que no comienza ni acaba nunca, de lo que es siempre igual a sí mismo, de la inercia (*De Coelo,* 270 *a* y 270 *b,* p. ej.). En este sentido, es divino el primer cielo, la esfera que envuelve a todas las demás, y entonces resulta que los caminos de Aristóteles no están muy alejados de los de Einstein en cuanto caminos racionales de regresión sobre los procedimientos tautoméricos de construcción de la Idea de Tiempo[155]. Si reflexionamos sobre las funciones que desempeña en la Física de

[155] El Tiempo absoluto implica un Mundo total en el que sus partes estén ligadas según la simultaneidad de relaciones físicas. Sólo entonces tiene sentido afirmar que "el Mundo" está en el tiempo. En este sentido, la doctrina relativista aceptaría la implicación aristotélica, "remontándola" en un *modus tollens.* (Ver Hubert Meyer: *Das Corollarium de Tempore des Simplikios und die Aporien des Aristoteles zur Zeit,* Anton Hain, 1969, págs. 79 y sgts.; Milič Čapek: *El impacto filosófico de la Física contemporánea,* ed. cit., págs. 181 sgts.)

Aristóteles el Primer cielo, acaso podamos concluir que, con esta teoría, Aristóteles esté principalmente estableciendo la definición de un reloj perfecto —el reloj de la Física clásica— a la manera como la teoría de la primera Mónada de Leibniz constituye la definición del perfecto relojero. En una época en que la teoría del reloj no había sido hecha —ni siquiera había relojes giratorios; hasta 1673 no aparecería la teoría del reloj giratorio de Huygens—, Aristóteles había ofrecido la teoría del reloj, a la que puede considerarse orientada toda su Metafísica, por unos procedimientos "ideales", pero no muy diferentes a los que utilizó Einstein para construir sus relojes relativistas. El primer cielo, en efecto, está dotado de rotación perfecta sobre su centro (el del mundo) y es, ante todo, esa capacidad de rotación (271 *b*); es uniforme, ὁμαλής y no irregular, οὐκ ανώμαλος (287 *a*); queda siempre en la infinitud del tiempo (284 *a*) y *conmensura* a los demás movimientos (287 *a*). El movimiento del primer cielo —en cuanto primer móvil— es el movimiento a partir del cual puede brotar el tiempo como magnitud, aunque Aristóteles confunde la densidad del continuo de los números reales con la propia continuidad. Adviértase que nuestra definición del tiempo se basa en un principio no menos ontológico que el de Aristóteles: el de la inercia. Porque la inercia (clásica) supone, entre otras cosas, un móvil rectilíneo que recorre espacios iguales en tiempos iguales, y los "tiempos iguales" suponen, a su vez, la igualdad de las partes del movimiento del móvil de referencia (el reloj). El primer móvil aristotélico se mueve, también, por "inercia", por *naturaleza* (*De Coelo,* 269 *a*). Esto sugiere que el reloj aristotélico no requeriría un relojero transcendente (un primer motor), aunque, en verdad, tampoco lo excluye (*De Coelo,* 288 *a*). En cualqier caso, el primer motor es el trámite *dinámico* metafísico al que Aristóteles recurre para explicar la regularidad *cinemática* —del mismo modo que el resorte es el trámite dinámico físico al que hay que recurrir para fabricar un reloj de resorte. Lo que sí parece cierto es que la eternidad del Primer Motor aparece fundada, en el "ordo cognoscendi", en la eternidad cinemática del Primer Móvil, y no recíprocamente. El Primer Motor (Dios) es eterno *porque* (en el "ordo cognoscendi") el mundo es eterno, y no recíprocamente, como pudieron pensar después algunos cristianos. De la misma

manera que la veracidad del dios cartesiano se deduce de la evidencia del "cogito" a la que "realimenta". La eternidad del mundo es una tesis esencial aristotélica que él levanta contra el "Timeo" platónico. Pero esa misma eternidad, solidaria de una metafísica monista que concibe la realidad de la acción instantánea a distancia de la luz, es la característica del reloj perfecto, del tiempo absoluto newtoniano: el movimiento que permanece en una unidad dialéctica, él mismo, como un todo, quieto en su lugar, aunque sus partes se muevan constantemente, pero inacabablemente.

6. He aquí un rápido sumario de las diversas determinaciones del concepto de paralelismo, en los diferentes contextos de la Doctrina de los Tres Géneros, expuesto por medio de ejemplos.

— *Paralelismo* M_1, M_2

A) *Paralelismo* ($M_1//M_2$).—M_1 es la referencia, M_2 es el reductor. En esta rúbrica entran los casos más conocidos de paralelismo. A cada estimulación eléctrica del cerebro (M_1) correspondería un contenido psíquico (M_2). Por ejemplo, ésta es la perspectiva de quienes intentan establecer correspondencias entre imágenes oníricas y rasgos del encefalograma (M_1), correspondencias que en ningún caso significarían reducciones, incluso en la circunstancia de que el contenido del ensueño fuese, precisamente, el mismo trazado encefalográfico. En esta rúbrica también podríamos incluir las correspondencias entre las manchas solares, cuyo ciclo sería de 10,45 años, y los ciclos de las crisis económicas inglesas de 1825, 1837, 1847, 1857 y 1866, de duración media de 10,5 años, que estableció W. S. Jevons, *salva veritate.*

B) *Paralelismo* ($M_2//M_1$). Descartes decía que las voluntades que Dios hace rectas se desvían por agentes exteriores, de la misma manera que los movimientos de los cuerpos que Dios hace rectos se desvían de su dirección, también por causas exteriores. En la Introducción de este Ensayo hemos citado las correspondencias, consideradas por Marx en su interpretación de Epicuro, entre los cuerpos que se desvían de la recta y las conciencias libres que huyen de la necesidad.

— *Paralelismo* (M_1, M_3)

A) *Paralelismo* ($M_1//M_3$). A cada movimiento físico en M_1 (p. ej., un lápiz que se desliza por un hilo fijado a dos puntos) corresponde en M_3 un concepto (punto geométrico de la elipse). El barco que entra en *esta* zona (M_1) a la vez está cruzando la "línea" del Ecuador (M_3).

B) *Paralelismo* ($M_3//M_1$). Este es uno de los contextos de elección del método paralelista, el contexto en el cual, acaso, las correlaciones son más precisas y de mayor alcance. En líneas generales, M_3 es la teoría matemática y M_1 es la experiencia sensible. El contexto M_3/M_1 es el contexto en el que tiene lugar la predicción (prospectiva o retrospectiva), el ajuste del curso empírico del mundo a su curso teórico. En este contexto habría que situar también la perspectiva de los problemas creados por Kant en la *Crítica de la Razón Pura:* el paralelismo entre la *ciencia* y la *experiencia,* que, al tomar como referencia los contenidos de M_3, toma la forma de un apriorismo. Este apriorismo aparece, a veces, oscuramente usado por Kant en términos de M_2, como si las formas *a priori* fueran formas de la conciencia subjetiva. Cuando demuestro que dos cuerdas se cortan geométricamente en un punto, advierto, con asombro, que esto se cumple en los círculos reales (M_1). Cuando por cálculos tengo (en la teoría matemática cristalina de Bravais) relaciones áxicas determinadas y por un lauerdigrama confirmo estas relaciones, las primeras aparecen como dadas *a priori.* ¿Quién no se asombra al enterarse de que las relaciones teóricas en los cristales de azufre se fijaron en esos términos: 0,8131 : 1 : 1,9034, y que el método röntgenográfico arrojó estos resultados: 0,811 : 1 : 1,900? Pero sería metafísico hablar de un *a priori* o bien acogerse a un paralelismo metafísico, a una armonía preestablecida entre la "vía matemática" y la "vía empírica" de aprehender un mismo ente material, el cristal nouménico de azufre; nouménico, puesto que esta realidad que se refracta en el cálculo y en los sentidos no podría ser ni el efecto percibido, ni el calculado. En cambio, con el concepto de paralelismo que hemos elaborado, el misterio desaparece, aunque no los problemas, porque cada caso exige una detallada aplicación del esquema, y plantea cuestiones especiales. Las formas *a priori* kantianas resultan

ser aquí, ellas mismas, *Materia,* como materiales son las *Formas* sólidas de los modelos cristalinos. El *a priori* kantiano tiene como contenido la necesidad de las determinaciones inmateriales —que, bajo el momento de la necesidad, Kant ya subrayó por lo demás [156].

— *Paralelismo* M_2, M_3

A) *Paralelismo* $M_2//M_3$. En este contexto es como las superestructuras pueden aparecer como reflejo de la base económica. Es el contenido clásico de la llamada "Sociología del Conocimiento", cuyo núcleo esencial puede ser reducido al ejercicio de este tipo de paralelismo. Lo que se llama *base económica* puede ser clasificado en M_2 (relaciones *sociales* de producción, estructura de las *clases sociales,* y aun *deseos* psicológicos). La teoría del "reflejo", en esta perspectiva, es un método de investigación de correspondencias paralelas: la estructura de la burguesía "de toga" (M_2) tiene como paralelo la estructura trágica de las obras (M_3) de Pascal o Kant (Goldmann). Estos paralelos resultan ser, desde nuestro punto de vista, legítimos en principio. Pero sus resultados exigen siempre una elaboración crítica filosófica (adviértase que, cuando se quiere *superar* estos resultados por medio de la tesis de la reacción de la superestructura sobre la base, seguimos moviéndonos dentro del contexto del paralelismo).

B) *Paralelismo* $M_3//M_2$. Estos paralelismos son tan impresionantes como los que comprobamos en el contexto "$M_3//M_1$", aunque, por cierto, no son tan precisos. Como ejemplo, podríamos citar las predicciones sociológicas ofrecidas por el "álgebra del matrimonio" [157].

[156] Abundantes materiales para el análisis de la *symploké* entre M_1 (movimiento, campos gravitatorios, etc.) y M_3 (geometrías de Riemann) desde la perspectiva relativista, en P. Mittelstadt, *Problemas de la física moderna,* ed. cit., cap. 1.

[157] Snell, Kemeny, Thomson: *Algèbre moderne et activités humaines,* Paris, Dunod, 1960, págs. 317 y sgts. André Weil, formalización del parentesco Murngin, en *Les structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss (La Haya, 1967, 2.ª ed.). Uno de los problemas centrales en la discusión del significado de esta "álgebra" es éste: ¿cuál es la realidad de los modelos estructurales? "Deben adecuarse, sin duda, a los hechos observados." Pero estos hechos ¿se

II. La inconmensurabilidad de los Tres Géneros de Materialidad

Desde la perspectiva de la Idea de Materia ontológico-general, la Materia (*M*) se nos aparece como idea crítica, vinculada al Ego trascendental (*E*), en tanto en cuanto la Materia (*M.T.*) es el límite regresivo de la conciencia crítica (*E*).

Es ahora cuando en el *progressus* cobra sentido el concepto de constitución del sujeto (la conciencia —*E*— como sujeto), y el concepto de la constitución del Mundo (de la Materia —*M*— como Mundo).

Se trata de analizar los límites de este *progressus,* por medio de los Tres Géneros de Materialidad.

Estos límites toman aquí la forma de relaciones de inconmensurabilidad ontológica. Cuando los aplicamos a la *Conciencia,* ésta nos manifiesta que, al realizarse como conciencia, se constituye como no-conciencia (como inconsciencia). Cuando los aplicamos al Mundo, éste se nos manifiesta como contradictorio (por tanto, como un proceso permanente que se autodestruye al construirse, y las formas de esta autodestrucción son, precisamente, los géneros de materialidad).

A) *La doctrina de las Tres Materialidades y los problemas de la constitución del sujeto. Teoría del Inconsciente*

Desde la doctrina de los Tres Géneros de Materialidad podemos abordar muchos problemas que deben ponerse bajo la rúbrica común de "constitución del Sujeto" —como sujeto cognoscente y volitivo, o conciencia subjetiva y práctica (*E*). Lo que se encierra bajo la denominación de "praxis" —en tanto desborda el concepto subjetivo M_2 de "actividad" u objetivo (M_1) de "conducta", en el sentido behaviorista— es, precisamente, algo que requiere para su análisis los Tres Géneros de Materialidad, porque incluye componentes de los llamados éticos y axiológicos (que pertenecen a M_3).

dan en M_2, fenomenológicamente?, ¿son reglas fenomenológicas o son estructuras ontológicas? Y si lo son, sólo en M_3 pueden serlo —como relaciones posibles o efectivas. Ver la crítica de Dan Sperber a Lévi-Strauss: *Le structuralisme en Anthropologie* (incluido en el colectivo: *Qu'est-ce que le structuralisme?*, Paris, Seuil, 1968, págs. 228 sgts.).

Las cuestiones relativas a la constitución del sujeto no aparecen cuando consideramos a la conciencia subjetiva como una entidad que ha salido directamente de la nada, por una *creatio ex nihilo,* para erigirse en sustancia, definida por la autognosis, o por ser un centro de voluntad soberana y libre, conciencia absoluta: tal es la perspectiva espiritualista de la filosofía cristiana, en su polémica con el traduccianismo: Dios crea el alma de cada individuo, incluso éste es hijo adulterino, como dice Santo Tomás en una argumentación curiosamente lindante con el ocasionalismo[158].

El problema de la constitución del sujeto podría plantearse de este modo: en el momento en que la conciencia (o sujeto, no ya psicológico, sino epistemológico) se considera como una entidad que ha de formarse a partir de otros componentes (no en servicio de γένησις, sino de φύσις), entonces aparece el problema de la constitución del sujeto, que puede ser abordado categorialmente (por la Fisiología, la Sociología, la Psicología evolutiva, la Epistemología genética) y filosóficamente. El sujeto, en cuanto constituido —repetimos— no ya sólo genéticamente, *in illo tempore,* sino ontológicamente, en cada instante, deja de ser un centro sustancial de decisiones y de conciencia absoluta, y la conciencia misma aparece como constituyéndose a partir de entidades que, siendo formalmente constitutivas de la conciencia, no son conscientes. Obtenemos así una aceptable definición, me parece, del concepto de Inconsciente. La doctrina de los Tres Géneros de Materialidad se nos revela ahora como una plataforma capaz para fundar el desarrollo de una teoría del Inconsciente, cuyas partes han ido en los últimos decenios cultivándose, pero que, *disiecta membra,* permanecen sin una conexión unitaria. Se ruega al lector no olvide que está leyendo un ensayo programático.

El concepto de Inconsciente fue, como es sabido, introducido en Filosofía por Schopenhauer y von Hartmann, y en Psicología, por Freud y el Psicoanálisis. Pero, además de este Inconsciente subjetivo, existe ya un cuerpo de doctrina que podría ser llamada "doctrina del Inconsciente objetivo", a la que se reduce tanto la teoría de la "falsa conciencia" de

[158] "... in actione adulterorum, illud quod est naturae, bonum est; et huic cooperatur Deus" (*Summa Theologica,* I, q. 118, II, ad quintum).

Marx, como contenidos importantes del estructuralismo, tipo Lévi-Strauss y Lacan [159]. Son estas diferentes direcciones de la teoría del Inconsciente las que quedan sistematizadas por medio de la doctrina ontológico-especial de los Tres Géneros de Materialidad.

Es suficiente, para ello, recurrir a una Idea de la Ontología general, correlativa a la Idea de Materia (M), a saber: el concepto de Ego trascendental (E) (véase el Ensayo I). Con relación al Ego trascendental, podemos establecer la tesis de que las relaciones que existen entre los Tres Géneros y el Ego (o la Materia en general) no son tales que E se identifique o *conmensure* con cada una de las tres materialidades, como si aquél fuese la conjunción de éstas, sino que las tres materialidades desbordan (en el sentido de la relación de inconmensurabilidad) constantemente a E, a través de M. Esta peculiar relación de inconmensurabilidad (inadecuación) entre unos Géneros de Materialidad que constituyen al Ego, envolviéndolo, y al propio tiempo lo desbordan, es lo que denominamos Inconsciente, como Idea ontológica. Podríamos expresar este concepto por medio de esta relación: $I = E \mid M_i$.

Esta definición, sistemáticamente rigurosa, del Inconsciente, se desarrolla inmediatamente en tres tipos de Inconsciente, según el Género de Materialidad que tomamos como término de la relación.

Inconsciente físico objetivo ($E \mid M_1$)

Es el campo de todas las estructuras geográficas, ecológicas, biológicas, que, teniendo una significación objetiva para la conducta, actúan sobre ella sin ser conocidas como tales, o, a lo sumo, son representadas en figuraciones "erróneas", en "campos ambitales". He aquí un ejemplo hipotético (investigaciones empíricas de sociología histórica podrían hacerlo

[159] "Le sujet, le sujet cartésien, est le présupposé de l'inconscient, nous l'avons démontré en son lieu.—L'Autre est la dimension exigée de ce que la parole s'affirme en vérité.—L'inconscient est entre eux leur coupure en acte", "Position de l'Inconscient", en *Écrits,* Paris, Seuil, 1966, pág. 839. Son esenciales los conceptos en torno a la "symbolisation primordiale", a la "rhétorique de l'inconscient" (metonimias-desplazamientos y metáforas-condensaciones), etc.—L. Althusser: "Freud et Lacan" (*La Nouvelle Critique,* núms. 161-162).

efectivo) del tipo de legalidad procesual que podríamos atribuir al Inconsciente objetivo: observo que, en numerosos países, los núcleos urbanos del tipo "cabeza de partido" (comuna, concejo, cantón) están situados a 20 Km. promedio de distancia. La red que así se forma puede llegar a ser constatada *conscientemente* a efectos comerciales, levantamiento de mapas, etc. Ahora bien, esta red es el resultado de una legalidad inconsciente objetiva. Supongamos que una legua (5 Km.) equivale a una hora, y que dos leguas sean el radio máximo probable de distanciación de una persona desde su centro de vivienda. Se constituirán entonces círculos de 20 Km. de diámetro, cuyos centros se distanciarán, a su vez, 20 Km. La distribución de esos núcleos urbanos a 20 Km. sería el resultado de un proceso promedio objetivo, creado inconscientemente por las propias constantes fisiológicas de los individuos ya organizados a nivel de aldea neolítica, en cuanto enfrentados unos a otros. En la rúbrica del Inconsciente objetivo podemos poner también la realidad de los ritmos cardíacos y respiratorios sobre los patrones de los compases musicales fundamentales.

Inconsciente subjetivo $(E \mid M_2)$

En esta rúbrica hay que incluir el Inconsciente estudiado por el Psicoanálisis. El "complejo de Edipo", pongamos por caso, constituiría un contenido que determinaría la conciencia de las relaciones y valores familiares, a partir de ciertas inclinaciones instintivas, clasificadas claramente en el Género M_2.

Inconsciente objetivo-esencial $(E \mid M_3)$

Nos introducimos aquí en el campo de las determinaciones noemáticas de la conciencia, un campo que podría ser llamado "topología de la conciencia", por cuanto contiene las relaciones objetivas inconscientes, tanto axiológicas como morales, geométricas, etc. La colineación en el hexágono de Brianchon puede ser considerada como una relación objetiva inconsciente, antes de ser descubierto el teorema de Brianchon. Modelos de álgebra de parentesco, en cuanto grupos de transformaciones, son el lugar objetivo que preside inconscientemente la realización de las relaciones matrimoniales empíricas de pue-

blos primitivos. El concepto de *langue,* de Saussure, es otro de los campos más evidentes de actuación del Inconsciente objetivo. (En *Etnología y Utopía,* n. 36, p. 154, he ofrecido algunos ejemplos de Inconsciente objetivo.)

B) *La inconmensurabilidad de los Géneros en la constitución del Mundo*

1. El Mundo está constituido por M_1, M_2, M_3. Pero estos Géneros no son solamente partes o dimensiones (ejes) que se pueden acoplar unos a otros, o factores polinómicamente vinculados entre sí, de suerte que la anulación del coeficiente de uno de ellos no implique la anulación de los demás. Más bien habría que decir que M_1, M_2, M_3 —es decir, sus contenidos respectivos— están vinculados como los factores de un monomio —la anulación de alguno de ellos supone la anulación del conjunto (del Mundo). Adviértase que este tipo de argumentación no puede ser aplicado a escala de estratos, en los cuales la conexión de las diversas formaciones es más bien "polinómica". Por ejemplo, el estrato de los organismos es empírico por respecto al mundo preexistente —cuando concebimos un mundo precámbrico anterior a los organismos, o un mundo futuro en el que todo residuo de vida haya sido borrado. Ni siquiera la propia conciencia como propiedad de algunos organismos dados en el Mundo puede ser considerada como un contenido trascendental, por la misma razón. Cuando Engels presentaba la aparición de la conciencia como el resultado obligado del proceso mismo del Mundo, padecía, en realidad, la confusión entre la Idea de conciencia como representante del Segundo Género de Materialidad, y la conciencia como propiedad biológica. Esto tampoco implica afirmar que la aparición del estrato de la conciencia no esté determinada, se deba al azar de una atmósfera anoxigénica, que no filtra los rayos ultravioleta (Oparin), sino que la determinación se da, no a partir del Mundo en general, sino de coordenadas precisas dentro de él [160].

[160] A. I. Oparin: *El origen de la vida* (trad. esp., Losada, 1967, capítulo V); *El origen y la evolución de la vida* (trad. esp., Buenos Aires, Ediciones Curie, 1968, cap. iii); M. G. Rutten: *The Geological Aspects of the Origin of Life on Earth* (Elsevier, 1962, págs. 46 y sgts.).

2. Ahora bien: los Tres Géneros de Materialidad no son, pues, tanto ingredientes de las cosas del Mundo, que se compongan precisamente en la constitución de los objetos mundanos y del Mundo en general, de suerte que, del mismo modo que existen tres tipos de componentes, pudiera haber cuatro o más, sino que son componentes de la realidad que se relacionan entre sí directamente en el proceso mismo de constitución de los objetos, y del Mundo de los objetos. No cabe distinguir, por un lado, los objetos del Mundo, y, por otro, los Géneros constitutivos de esos objetos (o Mundo) como si se tratara de una clasificación abstracta. La situación es, más bien, la siguiente: los objetos del Mundo se reducen a Géneros que, a su vez, se reducen mutuamente: la estructura es matricial. Pero tal, que entre los Géneros median relaciones de inconmensurabilidad y, por tanto, de contradicción dialéctica. Desde este punto de vista, podemos comprender la significación dialéctico-trascendental —a través de la Materia ontológico-general— de la doctrina de los Tres Géneros, la razón de la naturaleza ternaria de la Ontología especial. (La teoría de los *quanta,* p. ej., exhibiría la inconmensurabilidad entre la *continuidad* M_3 del espacio geométrico necesario para conocer el mundo y la *discreción* M_1).

3. El Género M_1 es reductor, en general, del Género M_2. Es decir: los contenidos de M_1 son reductores de los contenidos de M_2. Esta reducción puede llevarse a efecto de muchas maneras, cuyo esquema general podría venir expresado por la fórmula ($M_2 \subset M_1$).

Si M_1 y M_2 se conciben como Géneros, la expresión anterior significa que los contenidos de M_2 pertenecen también a M_1. La pertenencia de un término a una clase es una relación lógico-formal (topológica) que totaliza tipos muy diversos de relaciones ontológicas, tales como la relación del punto al círculo que lo contiene, o la relación del ciudadano a la clase social a la que pertenece. Los diagramas de Euler utilizan metonímicamente un tipo de relación material —no formal— para representar a cualquier otro.

Entre los sentidos más importantes de esta inclusión de M_2 en M_1, citaremos:

A) La relación de parte a todo. El género M_1 desempeña

la función de todo respecto de los contenidos de M_2, reducidos al papel de parte. La evidencia mundana: "yo soy una parte del universo", realiza esta reducción. No solamente es mi cuerpo, mi cerebro, aquellos componentes míos que quedan reducidos a la condición de partes de la materia extensa: la misma conciencia corpórea, en cuanto conciencia interior a mi cráneo, es arrastrada por esta reducción. Ante semejante proceso reductivo, las tesis solipsistas carecen de potencia: supongamos que el mundo natural es una *imagen* mía (de mi cráneo); también será una imagen mi propio cuerpo. Pero, entonces, es esta imagen la que es una parte del todo. "Suprimid la imagen que lleva el nombre de 'mundo material' y borraréis, con el mismo golpe, el cerebro y el sacudimiento cerebral que son partes de él", observaba Bergson en el primer capítulo de *Materia y memoria.* La polémica del realismo contra el solipsismo se apoya principamente en esta evidencia —pero hay que distinguir el solipsismo (en tanto pretende reducir la totalidad a contenidos de conciencia intracraneal) del idealismo o fenomenismo que no respeta ni el propio cráneo, del que hablaremos más adelante.

B) La relación de causa a efecto. Si las relaciones consideradas en el epígrafe anterior se mantenían principalmente en el espacio, ahora nos encontramos ante relaciones que incluyen la temporalidad: la Naturaleza (M_1) es anterior en el tiempo a la conciencia (M_2). Regresando en la línea del tiempo llegamos necesariamente a una situación del mundo material —el Jurásico, el Precámbrico— en la que no aparecen rastros de conciencia. Sin embargo, según la doctrina de la Evolución, ha sido a partir de los contenidos dados en estas situaciones, a partir de las macromoléculas, de los ácidos nucleicos, de la *delgada sopa* primordial, como se han ido constituyendo los animales, y con ellos la conciencia. Por consiguiente, parece que tiene sentido afirmar que las conciencias (M_2) son una parte (un punto) de una línea más amplia del desarrollo natural (M_1).

C) La relación del objeto a la imagen. Cuando pensamos las conciencias como sujetos (dentro del género M_2), entonces las *representaciones* (M_2) que los sujetos tienen de las cosas objetivas (M_1) deberán ser entendidas como reflejos, especies o imágenes especulares. Estos son los conceptos propios de las

ciencias fisiológicas, del "entendimiento". Se parte del objeto ontológico (el árbol dado en la naturaleza) que desempeña la función de una Forma que, proyectada en una Materia (la retina como un espejo —concepto que es mucho más abstracto de lo que el sentido obvio pudiera sugerir, puesto que las relaciones especulares implican el ejercicio de correspondencias aplicativas) reproduce su imagen, con mayor o menor precisión de detalles y, de este modo, produce el conocimiento. El "sujeto cognoscente" (animal, hombre) es ahora, de hecho, considerado como si estuviera *incluido* dentro de un objeto que se multiplica noéticamente. El objeto percibido, el objeto óntico, desempeña el papel de una forma o esencia que se multiplica extensionalmente en sus imágenes, los objetos fenoménicos, que, por tanto, aparecerán incluidos en aquélla, a la manera como la parte extensional —que puede ser considerada como una clase unitaria para hacer posible la aplicación de la relación de inclusión— se incluye en la clase intensional.

4. Pero, por otra parte, el género M_2 también es reductor de los contenidos M_1 —y la realización de un programa sistemático de una reducción semejante es la tarea principal del Idealismo ontológico especial, cuyo esquema podríamos reducirlo a la expresión:

$$(M_1 \subset M_2)$$

A) La evidencia misma del realismo es una evidencia de mi conciencia. Mi conciencia, cierto, es una parte del mundo natural, incluido mi cuerpo, desde luego. Pero el propio mundo natural, en el mismo momento en que está envolviendo a mi cuerpo y a mi cráneo como el todo envuelve a la parte, resulta ser, él mismo, una idea vinculada a mi conciencia, porque este envolvimiento es el contenido del pensamiento mismo de envolver. La totalidad del mundo es, ella misma, indisociable de la Idea misma de totalidad, y en este sentido, el mundo íntegro queda reducido, no ciertamente a mi cráneo, sino a la idea comprensora, a la vez, del mundo y de mi cráneo: el espacio.

B) Me represento una situación pretérita del Cosmos, el Jurásico, con la tierra poblada de formaciones exóticas, helechos gigantescos, reptiles monstruosos, entre los cuales no hay

ningún rastro de la forma humana. Sin embargo, esta representación de un punto o intervalo de millones de años en la línea del tiempo, en el que todavía no aparece el punto correspondiente a mi conciencia, sólo es posible porque la línea entera temporal está dada, y esta Idea es solidaria de mi propia conciencia. Soy yo quien está presente sutilmente en el escenario Jurásico, que, ciertamente, "pide su existencia" (con una suerte de argumento ontológico) anterior a la mía, pero que sólo por virtud de mi acto parece existir, sin que valga ahora hablar de una realidad presente en mi cerebro porque, ciertamente, ahora el Jurásico no existe.

C) En cuanto a la relación del conocimiento, también es evidente que la reducción de los objetos a la condición de "imágenes cerebrales" es inconmensurable con la propia *objetividad* de los objetos. La imagen especular es un acontecimiento o conjunto de acontecimientos de mi cerebro o de los cerebros de los demás, que los fisiólogos analizan. El objeto no está en mi cráneo, sino a distancia, ahí fuera. Es irrelevante que se diga que los objetos están ahí (fenomenológicamente) como "conciencia intencional" que me pone ante el objeto, o "contenido intencional" (Husserl). Lo cierto es que el objeto, *qua tale,* está ahí, y que esta objetividad se constituye de un modo tal en el que la metáfora de la *proyección* nada tiene que hacer. El "rayo" que sale del ojo y que tiene por misión reenviar el objeto, previamente traspasado al cerebro, a su lugar originario, no es otra cosa sino la medida de una inconmensurabilidad. La explicación de la constitución del objeto por la proyección no es otra cosa que un expediente auxiliar de reconstrucción fantástica orientado al *regressus* de una operación irreversible por sí misma, y el mismo "Idealismo Transcendental" de Kant realiza aquí, no otra cosa sino la inversión de los papeles clásicos que el sujeto y el objeto desempeñaban en la reducción realista (la conciencia será la Forma que moldea una Materia, sin necesidad de atenerse al modelo previo que ésta emitió a aquélla). La objetivación (*Verwirklichung* de Fichte, de Marx) no es una proyección. Pero es tanto como afirmar que la objetivación es un acontecimiento originario del cual hay que partir cuando queremos analizar la constitución del mundo. El "objeto ahí" es algo dado en el mismo momento en que comienza nuestro análisis regresivo.

Ver en ese objeto una proyección sólo tiene sentido cuando estamos corrigiendo la reducción analítica y cuando esta reducción fue pensada como real: por tanto, tiene sentido dialéctico (el sentido que constituye el nervio del idealismo kantiano, en tanto invierte los papeles de Forma y Materia). Pero reconocer el carácter originario de los objetos y del mundo es tanto, no ya como suponer que los objetos del mundo son contenidos de mi conciencia subjetiva, cuanto suponer que mi conciencia, solidariamente ligada a las otras conciencias, es un componente del mundo. Es la conciencia la que está presente en todo objeto constituido como tal, es la conciencia lógica la que construye el propio concepto de "reflexión especular" que utiliza el *entendimiento* en la explicación analítica de la percepción como imagen del objeto. Es como si el mundo que se constituye se configurase en el momento mismo en el que es puesto por mi conciencia como "ego transcendental" de Kant. En el planteamiento clásico suponemos ya dado el objeto como Materia o como Forma, o el sujeto como Forma o como Materia, y, por consiguiente, la constitución del objeto viene a aproximarse a un proceso en el cual el acto mismo de conocer es, por así decir, un proceso subordinado a estas entidades prefiguradas. En el planteamiento dialéctico, el centro de gravedad se desplaza hacia el ejercicio del conocer mismo, en cuanto proceso real del mundo, en el que, ahora mismo, en el tiempo presente —presente precisamente por esto— se produce el mundo y, con él, la subjetividad y la objetividad. No es el objeto la forma o materia, ni el sujeto la materia o la forma: es el mundo mismo el que se produce ahora en el acto mismo del conocer. Al conocer, no nos limitamos a registrar, reflejar o proyectar unas sobre otras las entidades preexistentes: son estas mismas entidades las que, en su juego, se dan como conocidas en los actos de conocimiento.

Las consideraciones del tipo anterior son las que confieren sentido a la afirmación de que también M_1 puede ser reducido a M_2.

5. Podría afirmarse que el nivel filosófico es alcanzado, no ya cuando llegamos a las evidencias del tipo ($M_2 \subset M_1$) —que delimitan el campo de la ciencia natural y de la meta-

física naturalista—, ni tampoco cuando llegamos a la evidencia recíproca: ($M_1 \subset M_2$) —campo de la psicología y de la metafísica idealista—, sino precisamente cuando conjuntamos ambos tipos de vivencias —cuando contenidos correspondientes a ambos tipos de vivencia van conjuntándose— en una sola proposición compleja. Podría intentarse la demostración de que esta conjunción ha sido ya establecida por la crítica filosófica griega. Pero tomaremos como referencia de este nivel filosófico la vigorosa fórmula que aparece en el Pensamiento 265 de Pascal: "Por el espacio, el universo me comprende como a un punto; por el pensamiento, yo lo comprendo como una idea en mí" [161]. En general, diríamos que el realismo y el idealismo no son dos doctrinas que quepa ignorar ("Ni Idealismo ni Realismo"). Son dos reducciones sistemáticas sobre las cuales se construye la conciencia filosófica como conciencia ontológico especial.

Ahora bien, el resultado al que lógicamente nos veríamos empujados cuando aceptamos conjuntamente las inclusiones $M_2 \subset M_1$ y $M_1 \subset M_2$ —que son, por lo demás, valores obtenidos en el materialismo general (ver Ensayo I)— es el de la igual-

[161] Ver nota núm. 29. En el ámbito de estas relaciones se mueve también B. Russell cuando plantea el problema del Materialismo y el Idealismo en su *Análisis de la materia* (ed. cit., cap. XXXVII, página 391): "... cuando digo que mis percepciones están en mi cabeza, expongo un pensamiento materialista; cuando digo que mi cabeza está constituida por mis percepciones, formulo un pensamiento idealista." Russell añade: "Y, sin embargo, la primera aserción es una consecuencia lógica de la segunda." Me arriesgo a ofrecer un esquema de esta consecuencia sugerida por Russell (llamemos P_i a las percepciones y k a mi cabeza):

$$(1)\quad \{P_1, P_2, P_3; \ldots P_n\} \subset k; \qquad (2)\quad k = \{P_1, P_2, P_3, \ldots P_n\}$$

Supuestas las premisas (1) y (2), como (2) equivale a esta relación (2'):

$$[k \subset \{P_1, P_2, P_3, \ldots P_n\} \wedge \{P_1, P_2, P_3, \ldots P_n\} \subset k]$$

es evidente que (1) es una consecuencia de (2) —"figura de deducción UB" de Gentzen.—Por lo demás, esta deducción no prueba que el Materialismo sea una consecuencia lógica del Idealismo, sino de las definiciones respectivas por (1) y (2).—Podrían también interpretarse en el contexto de esta mutua reducción de Pascal las oposiciones entre las doctrinas que reducen el Espacio al Tiempo y las que reducen el Tiempo al Espacio (ver Milič Čapek, *op. cit.*, págs. 181, 215, etc.).

dad de estos géneros, según la misma definición de una relación antisimétrica, como lo es la relación de inclusión:

$$(M_1 \subset M_2) \wedge (M_2 \subset M_1) \rightleftarrows (M_1 = M_2)$$

¿Acaso no es ésta la consecuencia que extrajo Kant, al final de la Analítica trascendental, cuando formuló, tras la refutación del idealismo de Berkeley, el célebre teorema: "la simple conciencia de mi existencia, determinada empíricamente, prueba la existencia de los objetos en el espacio y fuera de mí"?

Es evidente que, si suponemos la igualdad de los Géneros M_1 y M_2, las inclusiones recíprocas $M_1 \subset M_2$ y $M_2 \subset M_1$ no tienen nada de paradójico, ni su conjunción encierra dificultad alguna. Sin embargo, es aquella igualdad la que no puede ser presupuesta. Los Géneros M_1 y M_2 son diferentes, y la postulación de su igualdad ($M_1 = M_2$) es sólo una exigencia de las inclusiones independientes ($M_1 \subset M_2$) y ($M_2 \subset M_1$). Que M_1 y M_2 son diferentes —diferentes géneros ontológicos— se demuestra porque M_1 y M_2 no son símbolos de una misma clase, sino que designan clases (intensionales) diferentes: la exterioridad (M_1) y la interioridad (M_2), el "espacio" y el "tiempo". ¿Cabría acogernos a una solución expeditiva: eliminar los relatores de inclusión, considerar inadecuado utilizarlos para formular las relaciones recogidas entre M_1 y M_2? Pero esta eliminación sería *ad hoc,* para evitar la conclusión no deseada, a saber: $M_1 = M_2$. Por otra parte, como esta conclusión debe ser aceptada formalmente, en virtud de una exigencia lógico-formal, me parece que sólo queda la siguiente salida: interpretar $M_1 = M_2$ como verdadera en un plano lógico *extensional,* el de la lógica de clases, pero sin que esta verdad extensional nos comprometa a un postulado de identidad *intensional* en el que M_1 y M_2 quedasen fundidos en una suerte monismo "neutro". La igualdad extensional "$M_1 = M_2$" es el mismo programa de la *symploké* empírica de que anteriormente hemos hablado. En rigor, la igualdad extensional no compromete categorialmente la igualdad intensional, como cuando establecemos la igualdad "triángulo=trilátero". Sí compromete la identidad sintética de ambos. Pero, en el caso de los Géneros ontológicos de Materialidad, en los cuales la definición de extensión o intensión

sólo puede tener una sentido universal (capaz de recoger las incompatibilidades entre M_1 y M_2), la restricción extensional $M_1=M_2$ es tanto como un reconocimiento del carácter abstracto de esta igualdad, en cuanto que ella no es expresada por las recíprocas $M_1 \subset M_2$ y $M_2 \subset M_1$. La noción de inconmensurabilidad adquiere aquí un significado de primer orden. Diríamos que, así como al dividir, en la dicotomía, la unidad en dos mitades, y cada una de éstas en otras dos, *ad infinitum,* obtenemos unas partes que, sumadas, no igualan al todo, sino que se relacionan con él por la adigualdad, así también, al descomponer ahora la fórmula "$M_1=M_2$" en sus componentes, $M_1 \subset M_2$ y $M_2 \subset M_1$, obtenemos dos "mitades" cuya conjunción no equivale a la igualdad (estaríamos tentados a hablar de una "adequivalencia"). La "adequivalencia" respeta así la distinción entre M_1 y M_2, a la manera como la adigualdad respeta la distinción entre la unidad (1) y la suma $(1/2+1/4+ +1/8+\ldots 1/2^n)$.

6. Pero el Mundo, en cuanto constituido por los Géneros M_1 y M_2, que se nos han revelado como inconmensurables, en el sentido ontológico, aparece ahora como contradictorio, en el sentido de la contradicción dialéctica. Contradictorio, porque la igualdad extensional supone la identidad sintética de las notas intensionales, y esto sólo es posible cuando tales notas no son infinitas (p. ej., las que constituyen "triángulo" y "trilátero"). Ahora bien: los Géneros M_1 y M_2 comprenden en su intensión a todos los entes reales, incluso los incompatibles. O, de otro modo, las conexiones sintéticas por identidad de todas las notas intensionales previstas en la igualdad extensional $M_1=M_2$ alcanzan a la propia distinción (como intensional) de M_1 y M_2, en cuanto irreductibles, a la propia irreductibilidad de la extensión y la intensión. De algún modo, resultan ser incompatibles "$M_1 \subset M_2$" y "$M_2 \subset M_1$".

La contradicción dialéctica equivale, entonces, a la destrucción de los términos incompatibles: "$M_1 \subset M_2$", "$M_2 \subset M_1$", o ambos. Y el ejercicio de semejante destrucción constituiría, precisamente, el Género M_3. M_3 sería, según esto, el género constitutivo del propio proceso del Mundo, en cuanto contradictorio, en cuanto se irrealiza (se destruye) al realizarse o constituirse. Por ello, los contenidos M_3 son todos ellos *irreales*

(esencias pretéritas, p. ej.) por respecto a los contenidos "reales" (espaciotemporales) del Mundo. Pero la "irrealidad" del Género M_3 no por ello sería un constitutivo menos efectivo del Mundo que los contenidos de los Géneros M_1 y M_2. Una cinta de Möbius es una superficie limitada por una sola línea, cuya unicidad se da en M_3. Esta unicidad refuta la "apariencia" de los dos bordes (líneas) que limitan la banda —los dos bordes figuran en M_1—, así como la percepción (M_2) de las dos líneas-bordes debe ser superada, "fundiéndolas" en unidad.

Es en esta perspectiva dialéctica como la doctrina de los Tres Géneros de Materialidad parece poder aspirar a perder su aspecto meramente empírico, para adquirir aspecto de una necesidad trascendental.

Ilustraremos la significación de nuestro esquema dialéctico aplicándolo a ciertos procesos concretos del mundo. Ante todo, el proceso del conocimiento perceptual. El conocimiento, analizado en términos de la "Axiomática clásica" —es decir, de la distinción entre Sujeto/Objeto, es decir, en nuestra terminología, M_2/M_1—, puede ser entendido simplemente, por el *realismo,* como el "reflejo" que los contenidos M_1 (el "objeto") producen en el interior del "sujeto" (de los sujetos, M_2), y por el *idealismo,* como la "proyección" de los contenidos M_2 en un espacio exterior, en una objetivación M_1. (Tan difícil de entender cómo a partir de M_2 se constituye la propia objetividad M_1 es comprender cómo a partir de la objetividad M_1 se constituye una interioridad M_2 cognoscente: "reflejo" y "proyección" no son más que sendas metáforas). Atengámonos, en nuestra ilustración, al *realismo.* Según su esquema "clásico", el conocimiento se da *en mí* (en cuanto cognoscente), y, en todo caso, el mundo M_1 es reflejado en mi interior (conciencia o cerebro). Las antinomias del conocimiento aparecen ahora. (Si el conocimiento es *en mí,* ¿cómo alcanzo lo real, saliendo fuera de mí? Si alcanzo la objetividad, ¿cómo es en mí?) Y sólo pueden quedar resueltas (destruidas) cuando destruimos el esquema "clásico" de ese *en mí* cognoscente, para lo cual es preciso partir de él. Diremos entonces que el conocimiento, que es un proceso en mí (fisiológicamente y psicológicamente, desde luego), no es reductible a mi cuerpo. Diríamos que el conocimiento es *en mí,* pero no se realiza *desde mi interioridad.* O, si se prefiere, ese *en mí* (p. ej., en mi cerebro) tiene

lugar en el momento en que estoy en presencia de relaciones que no son reductibles a mi cerebro, sino que, por el contrario, lo desbordan hasta el punto de que mi cerebro queda reducido desde ellas, que a la vez, cierto, sólo a través de mi cerebro se realizan. Es como si en el acto de percibir, mi cerebro, más que un espejo que refleja, es un nudo en el que se cruzan y enfrentan entidades presentes que se autodestruyen y permanecen en la "irrealidad" del recuerdo, de la *esencia.* Estas entidades, desde las cuales el conocimiento tiene lugar, son contenidos M_3. Estos contenidos equivalen a la destrucción dialéctica misma del Sujeto (M_2) en el que se ofrecen, como sustancia enfrentada al objeto (M_1) e inconmensurablemente con él [162]. Yo (S) percibo, *hic et nunc,* al *sol* (O). Pero este *ahora y aquí* de la referencia del Sol queda destruido por el desarrollo de las propias relaciones ontológicas de mi percepción a otras percepciones sin las cuales aquélla no podría darse, desarrollo a través de relojes y medidas que vinculan mi cuerpo a otros cuerpos y a los astros, y que me informa que el Sol *ahí y ahora* de mi percepción hace ya ocho minutos, en números redondos, que abandonó ese lugar. Según esto, la axiomática clásica (S, O) aparece como un análisis abstracto del proceso, en el que no constan las mediaciones de los demás objetos (O_1, O_2, O_3, ... O_n) ni las mediaciones (que constituyen el argumento principal de la *Fenomenología del Espíritu*) de los demás sujetos (S_1, S_2, S_3 ... S_n). Un análisis que, en nuestro caso, no tiene en cuenta la velocidad de propagación de la luz (velocidad que supone Tiempo; por tanto, contexto de S_i y O_j). La teoría del "reflejo" queda así rota en mil añicos. Ahora bien: si el Sol *ahí-ahora* empírico es real, es porque el Sol en-mí está, en rigor, siendo vinculado (desde *mí*) por contenidos M_3 que ligan mis otras percepciones (pretéritas) del Sol con las presentes y futuras, mías y de otros sujetos (hombres y animales), y que se expresan en esquemas más o menos aproximados, que van desde el "Po-

[162] La importancia de la doctrina platónica de las Ideas podemos medirla en esta perspectiva. El mundo, como conjunto de acontecimientos singulares (M_1), es sólo apariencia —porque todo acontecimiento está siempre *enclasado,* su realidad objetiva envuelve la pertenencia a alguna Idea-clase (M_3), y esta pertenencia sólo tiene sentido por la mediación de las operaciones (M_2).

blado del Sol" de los Biraka hasta el Sol como acontecimiento de una línea de Universo espaciotemporal [163].

En el mismo orden de cosas, la *verdad* del conocimiento no podría hacerse consistir en la correspondencia de los contenidos M_1 y M_2, carente de sentido, sino en la correspondencia o ajuste de contenidos M_1 y M_1 a través de M_2 (siendo M_3 el contenido de esta correspondencia). El dado perfecto (M_3) no existe, ciertamente, en un ciclo platónico, pero tampoco en la materia gris de mi cráneo: "existe" en la indefinida recurrencia de las tiradas de los dados empíricos (M_1, M_1, M_1...) en tanto coordinadas por las operaciones de los jugadores (M_2).

Supongamos el concepto de las "órbitas planetarias". Sabemos, por las leyes de Kepler, que son elípticas. Este saber nos permite predecir, calcular, actuar. Pero ¿cuál es el significado de este saber? La pregunta por este significado puede no ser respondida —y ni siquiera planteada— por el astrónomo que trabaja con las leyes de Kepler: es una pregunta filosófica —no científico-categorial. Examinemos las respuestas clásicas que nuestra pregunta ha recibido. La más grosera es aquella que responde en el supuesto de que las órbitas planetarias son reales, sobreentendiendo por realidad la realidad corpórea (M_1). Pero, evidentemente, nadie diría hoy (como decían los astrónomos antiguos, o piensan hoy los niños) que esa realidad corpórea se reduce a la corporeidad de unos carriles elípticos por los cuales se deslizan los planetas, o a la corporeidad de unos ovoides cristalinos en los cuales los astros estuviesen engastados. A lo sumo, se pensará que esas elipses son objetivas, están dadas en el Mundo espacial como "líneas punteadas" —pero, en todo caso, M_1. Esta versión de la respuesta "realista" es más abstracta, pero es también insostenible: Una elipse, como figura geométrica, es un lugar geométrico de puntos *simultáneos*; la suma de cada distancia de cada uno de ellos a los focos es constante. Ahora bien: cada planeta, en cada instante de su trayectoria, ocupa un punto distinto del espacio; luego esas elipses geométricas no existen "objetivamente" en el Cielo (M_1), sino que son una representación en el espacio —en el papel, en la pizarra— que

[163] Milič Čapek: *El impacto filosófico de la física contemporánea*, ed. cit., pág. 227, sobre el "ahora-allí".

sólo tienen sentido como parte de un "dispositivo" dado para construir un signo iconográfico, como pueda serlo el movimiento de la mano del propio astrónomo recorriendo la elipse de la pizarra, en cuanto ese movimiento remeda isomórficamente el movimiento del planeta. ¿Podríamos entonces aceptar la segunda respuesta, esta vez no realista, sino *convencionalista,* según la cual las órbitas elípticas planetarias deben ser reducidas a "dispositivos meramente conceptuales" (es decir, a contenidos de M_2) para "describir la realidad"? Tampoco esta respuesta nominalista (o ficcionista) parece suficiente, si se quiere recoger la intención de las leyes de Kepler, que nos presentan las órbitas planetarias como reales (aunque su realidad hemos visto que no es corpórea), y no como imaginarias. Esta intención objetivista de la Astronomía destruye, a su vez, las elipses entendidas como contenidos de M_2. ¿No podríamos entonces considerar al concepto geométrico de elipse (M_3), en cuanto representación de las órbitas planetarias, como un momento de la misma destrucción de M_1 y M_2, a saber: como expresión de las relaciones objetivas ideales (M_3) de coordinación entre el movimiento de los planetas y el movimiento de la mano del astrónomo que lo remeda? La elipse (M_3) se nos aparece así como la realización misma de la destrucción mutua de los términos M_1 y M_2, que se autodestruye a su vez en cuanto simultaneidad de puntos cuando se pone al servicio de la coordinación isomorfa. La elipse geométrica (M_3) es una *apariencia* necesaria, sin embargo, para, en el proceso de su "destrucción", establecer la coordinación entre la órbita móvil real del planeta (M_1) y el movimiento de la mano del astrónomo (M_2, en tanto que movimiento significativo).

En general, los procesos cuyo análisis dialéctico pone en juego los Tres Géneros de Materialidad son procesos dados en la constitución (producción) de los objetos del mundo a partir de unas apariencias originalmente necesarias (según el esquema de Platón, cuando ofrece la trayectoria hacia las Ideas como partiendo necesariamente de las apariencias: ἐικασία y πίστις), pero que deben ser ulteriormente destruidas dialécticamente para fundar los nuevos objetos constitutivos de nuestro mundo. No se trata, por consiguiente, de sostener que las *apariencias* originarias (p. ej., las *ideologías,* en el sentido

marxista) sean en sí mismas apariencias por respecto a una realidad que se supone "contemporánea" a esas apariencias, sólo que encubierta por ellas: tal es el modelo de la reducción metafísica del proceso de constitución (producción, creación) de los objetos (metafísica: porque supone la realidad ya dada, como sustancia) que nos ofreció Platón (las Ideas están ya dadas anteriormente a las apariencias, que son *refracciones* suyas), y en la que recaen algunos marxistas modernos (Althusser: "Dans l'idéologie, les hommes expriment, en effet, non pas leurs rapports à leurs conditions d'existence, mais *la façon* dont ils vivent leur rapport à leurs conditions d'existence: ce qui supposse à la fois rapport réel et rapport *vécu, imaginaire*." *Pour Marx,* pág. 240). En este contexto, las apariencias (ahora, las ideologías) resultan ser de la misma naturaleza que los gestaltistas atribuían al *campo ambital* (por oposición al *campo geográfico*). Las apariencias son entendidas como tales, en efecto, por la relación imaginaria a una realidad "contemporánea" presupuesta, a la que se llegará por la "superación dialéctica de las apariencias". (En el esquema platónico: la apariencia del Sol, en sus reflejos sobre las aguas, encubre la realidad del Sol, a la vez que nos permite elevarnos a su ulterior conocimiento.) Pero la cuestión es más profunda: no se trata solamente de procesos "epistemológicos", sino ontológicos, mediados, ciertamente, por la actividad humana. La "apariencia" de que una cinta de Möbius está limitada por dos líneas (bordes) es un componente de la cinta como superficie de Möbius, limitada por una sola línea (M_3), a partir de la cual debemos *fundir* las imágenes perceptuales (M_2) de ambos bordes en una sola línea. Las *apariencias* son, en resolución, momentos de la constitución del objeto, de suerte que el objeto no solamente es "encubierto", sino construido (producido) a partir de las apariencias. Pero esto significaría que las apariencias sólo comenzarían a ser ontológica y epistemológicamente tales cuando los objetos que han sido construidos a partir de ellas se produzcan efectivamente, al mismo tiempo que esa efectividad debe tener, como resultado propio, la destrucción de las apariencias. La apariencia del Sol no es meramente una imagen que encubre el Sol *real,* sino una imagen a partir de la cual construimos el concepto del Sol real —y sólo cuando el Sol real ha sido construido,

las imágenes del Sol se destruyen mutuamente, reduciéndose a apariencias. Desde esta perspectiva comprendemos que la profundidad de la doctrina de las Ideologías consiste en incorporar un proceso dialéctico semejante (aún más complejo, por cuanto incluye la mediación dialéctica de grupos sociales). Las Ideologías serán apariencias, no ya por respecto a realidades de referencia "contemporáneas", que resultarían deformadas o encubiertas por visiones "imaginarias" —puesto que esas realidades no existen todavía— cuanto por relación a realidades generadas a partir precisamente de esas apariencias —que se falsificarán, por tanto, por así decir, retrospectivamente. La *igualdad* civil, proclamada por los revolucionarios franceses, es una apariencia (una ideología) no ya por relación a la realidad "desigual" de la Europa contemporánea a la Revolución. Se diría que, en este contexto, esa igualdad, en tanto que relación *normativa* —y no descriptiva— es verdadera. Quiero decir: no se trata sólo de una *creencia* —en el sentido de Ortega—, una convicción subjetiva sincera (M_2), sino que se trata de una relación objetiva (M_3) a la que efectivamente se ajustaron muchas realidades (p. ej., M_1) producidas aquellos años, e inexplicables al margen de esa "idea igualitaria". Esta igualdad normativa fue, sin duda, uno de los componentes de la acción napoleónica. Ahora bien: es sobre todo en el curso de la realización de estas acciones cuando la *igualdad* reveló su naturaleza apariencial, a saber: cuando los ejércitos de Napoleón, en nombre de esa igualdad, y para instaurarla, invadieron Francia y Europa, y entronizaron la desigualdad más cínica y cruel sobre la que se iba a asentar el capitalismo industrial. Es con respecto a los nuevos "objetos" producidos (M_1 y M_2), con respecto a los cuales la *igualdad* (M_3) pudo manifestar su naturaleza apariencial. Por consiguiente, si la *igualdad* ideológica era una entidad inconsciente de sí misma, su inconsciencia no lo era tanto por respecto a entidades subjetivas (M_2), a intenciones ocultas, a designios secretos (incluso en el sentido psicoanalítico), sino por respecto a figuras objetivas (M_1) tales como la efectiva distribución de las tierras, o las tasas alimenticias de las diferentes capas sociales. No es tanto que los revolucionarios franceses estuvieran inconscientes respecto a lo que *realmente querían* al lanzarse a luchar en nombre de la igualdad, cuanto

que su inconsciencia se constituye por respecto a las relaciones objetivas, "por encima de la voluntad", en las cuales su acción estaba envuelta.

La metafísica antigua, en tanto da por sobreentendida la realidad de entidades inmutables, eternas (cósicas: átomos de Demócrito, Ideas de Platón, astros de Aristóteles), sólo permite entender las apariencias, a lo sumo, como "ilusiones" de la conciencia ("ilusión": inadecuación a una realidad que es supuesta dada), y la dialéctica de las apariencias será, ante todo, una dialéctica orientada a la rectificación de estas ilusiones de un sujeto (también presupuesto) —sin perjuicio de que esta rectificación comporte el camino de la salvación (Platón). En cambio, la metafísica cristiana (que pone a un Dios creador detrás de un Mundo cuya inmutabilidad se ha perdido) en su doctrina de la fe (y, en general, de la Gracia) permite ya penetrar: *a*) en la naturaleza ontológica de las apariencias, en cuanto constitutivas de la subjetividad (la Fe es, según los teólogos, hábito entitativo: no sólo significa una información, sino una transformación de la conciencia que pasa, de pertenecer al reino de la Naturaleza, al reino de la Gracia; es una transformación soteriológica); *b*) en la naturaleza ontológica de las apariencias, en cuanto constitutivas del objeto: la Fe mueve montañas, y los hombres, en cuanto hijos de Dios, pueden cambiar el Mundo (doctrina del milagro). Estas apariencias sólo son tales por respecto a las situaciones históricas ulteriores, que las han visto como tales; porque, efectivamente, ellas fueron vividas como verdades, como la *Verdad,* y sólo por ser vividas de este modo pueden ser ulteriormente entendidas como "ideologías" de la sociedad feudal (la Idea de Dios sólo es tal Idea cuando se vive a Dios como real, como existente. San Anselmo tenía razón en este punto: el *insipiens* no podía admitir la Idea de Dios y negar su existencia; Santo Tomás, al distinguir el orden ideal y el real en la Idea de Dios, se comporta como el verdadero *insipiens* de San Anselmo, a la vez que testimonia, como ya lo vio Comte, el principio de la destrucción de la Idea de Dios como apariencia). Es después de las profundas transformaciones sociales y tecnológicas en las que se derrumbó el orden medieval cuando se da la posibilidad de advertir progresivamente el alcance ontológico de la apariencia. Kant ha formu-

lado el proceso de un modo muy abstracto cuando, tras establecer en la Analítica la tesis de que la verdadera conciencia es conciencia verdadera (fuente de verdad), en tanto constitutiva del Mundo que nos rodea, introduce en la Dialéctica la tesis del desarrollo interno y necesario (trascendental) de la verdadera conciencia en conciencia ilusoria (digamos, "errónea", "falsa"), en conciencia que "segrega", en el proceso interno de su movimiento silogístico, las "Ideas" (apariencias trascendentales) del Alma, Mundo y Dios. De estas Ideas, la Razón sólo puede liberarse mediante una "vuelta a sí misma", a partir de las contradicciones y paralogismos, en la *Crítica de la Razón pura.* La doctrina de la conciencia apariencial llega a su límite en la doctrina del idealismo de Fichte (el mundo como "apariencia=No-yo") y, sobre todo, de Hegel. La doctrina hegeliana del Espíritu es la doctrina de una conciencia que en sí misma (en su principio, no ya en su final, como ocurría en Kant) es una conciencia errónea, una conciencia separada de sí misma, no idéntica a sí misma, "fuera de sí"; una conciencia que vuelve a sí no ya en la vida individual, sino en la vida colectiva de un pueblo. En cada Estado, el Espíritu ensaya "volver sobre sí", constituyendo su verdad (p. ej., el Cristianismo), que ulteriormente, cuando es destruida, resulta ser una "apariencia", pero una apariencia necesaria —una apariencia que sólo por el conflicto con otras apariencias vencedoras (en el "juicio de Dios") puede ser cancelada. (Diríamos que, si la apariencia del mundo animista está cancelada, es porque ya no somos animistas, porque los pueblos monoteístas han vencido sobre los pueblos bárbaros, destruyendo su conciencia y su realidad.) Sólo en tanto que se constituye una clase universal —que Hegel pone en la clase de los funcionarios, y Marx en el proletariado— puede la conciencia llegar a ser conciencia verdadera. Pero los papeles desempeñados por el Espíritu en la concepción de Hegel son desempeñados por la Producción en el marxismo. El Espíritu es creador, y la Producción es, ella misma, la actividad creadora: solamente en el proceso de Producción se constituye la realidad. De este modo, desde la perspectiva marxista, se comprende por qué la doctrina de la conciencia apariencial (y las ideologías en su seno) sólo podía efectivamente llegar a configurarse en una época en la cual la producción misma

(la Revolución industrial) había cambiado las bases del ser social del hombre, una época en la cual las montañas, dejando de ser entidades inmutables, comienzan a moverse, pero realmente; no por la Fe, sino por la dinamita; pero una dinamita que sólo en el contexto de un nuevo modo de producción (a su vez, dentro de una nueva forma de conciencia) pudo ser aplicada. Por ello, Marx podría valorar el "lado activo" del idealismo alemán *(Tesis sobre Feuerbach),* aunque, muchas veces, en sus expresiones, se deje llevar por los clichés del naturalismo, y, por ello, su doctrina de la Producción es una doctrina que incorpora el *sentido* del Espíritu hegeliano, aun cambiando la *referencia.* Lo que Hegel hizo con respecto al Dios cristiano, por respecto al Espíritu (ver al hombre desde Dios), lo hace Marx con el Espíritu hegeliano por respecto a la Producción. Porque "Producción" no es "fabricación", composición externa (en M_1), aproximación y separación de objetos (que decía Bacon), subordinada, p. ej., a un fin biológico. En la propia *Ideología alemana* se rechaza, explícitamente, la apelación a los componentes biológicos, tales como la violencia o el odio, como motores de la Historia. Si los hombres fabrican barcos, no es sólo porque necesitan sostenerse (comer, huir), sino, sobre todo, porque estas *necesidades* pueden a su vez ser satisfechas de un modo que incluye el navegar. *Navigare necesse est, vivere non necesse:* es una divisa que debe ser recuperada por el materialismo histórico. En resolución; así como la inmanentización del Dios cristiano, en Hegel, no puede reducirse a la tesis de que Dios es una "idea" (un "pensamiento") del hombre, porque el sentido del Dios cristiano se conserva en Hegel, y lo que cambia es, como hemos dicho, la referencia, que deja de situarse "más allá del horizonte de las focas", para identificarse con la propia realidad natural e histórica, puesto que el hombre mismo de Hegel es visto desde el Dios cristiano, así también la *Umstülpung* marxista de Hegel —*Umstülpung* que, estilísticamente, aparece realizada en los textos de Marx en la forma de quiasmos ("no sólo el pensamiento debe aproximarse a la realidad; también la realidad debe aproximarse al pensamiento")— no puede entenderse como una reducción del Espíritu hegeliano a la condición de una apariencia subjetiva, aunque sea social, dada en los procesos físicos de fabricación, como un epife-

nómeno supraestructural, sino que es la propia fabricación la nueva referencia que es señalada, desde el sentido del concepto hegeliano. Por esto, la Idea de Producción de Marx equivale a la fundación de una nueva Ontología. Marx, evidentemente, tiene bien firme la diferencia entre la mera "fabricación" externa y la Producción: el arquitecto —dicen los *Manuscritos*— se diferencia de la abeja en que se representa anticipadamente aquello que va a construir. Se trata, por mi parte, de llamar la atención sobre la conexión entre esa representación anticipada y la Idea de la "apariencia", aunque sea ideológica. Esta representación es una apariencia, por cuanto todavía carece de un correlato previo real que la verifique. Además, en tanto que la Producción es un proceso social, que está dado en la división y enfrentamiento de clases y grupos sociales, las apariencias se dan siempre en un contexto de la conciencia tal que ésta puede ser comparada a una cámara oscura —que, por cierto, configura un *quiasmo* geométrico— que invierte la realidad, es decir, la realidad que va a ser generada mediante esas apariencias. La Producción se desarrolla en un "mundo al revés", al menos, parcialmente. (La concepción totalista de las apariencias, al modo de Mannheim, es ella misma ideológica.) Y, al arrojar sus resultados, va constituyendo objetos que destruyen las apariencias mediante las cuales fueron constituidos. Aquí reside la dialéctica histórica materialista, que supone una realidad no metafísica, dada sustancialmente, sino haciéndose por mediación de la actividad (de la industria) del hombre, que es, por de pronto, no más que uno de los términos reales por respecto a los cuales cobra realidad cualquier otra parte del Mundo, en tanto que esas "otras" partes tampoco son sustancias, sino que sólo existen en un contexto. Por ello, puede decirse que únicamente la práctica es la que puede permitir la cancelación de las apariencias: no cabe escolásticamente demostrar que la ideología burguesa sea errónea, sino que será la superación de la burguesía por el proletariado la refutación del mundo apariencial burgués. Ni siquiera *El Capital* ha "refutado" al capitalismo por sí mismo, sino por la mediación de la realización del socialismo, en tanto que esta realización llegue a su término.

7. Sobre la teoría material de la Verdad desde la doctrina de los Tres Géneros.

Los párrafos que siguen exponen tan sólo el fundamento de una teoría de la Verdad objetiva, cuyo desarrollo queda reservado para otra ocasión. La Verdad se entiende aquí como propiedad de conocimientos, de juicios, si se quiere, pero no de proposiciones lingüísticas (en el sentido de Tarski), en tanto que, a su vez, deben ser conocidas.

Las teorías clásicas de la Verdad (que pueden figurar como valores límites de una Idea de Verdad, entendida como función) se caracterizan, en general, por la reducción de la Idea de Verdad al plano de alguno de los Géneros o, a lo sumo, a la conexión externa de pares de ellos. Son teorías "formales", en este sentido:

a) La idea de Verdad llamada "ontológica" ("adecuación de la cosa consigo misma", "la realidad de las cosas") aloja la Verdad en el recinto de M_1 (realidad de los objetos físicos) o de M_3 (Verdad en el sentido de "esencia"). Esta acepción de Verdad puede entenderse como una suerte de relación reflexiva de la "cosa verdadera" consigo misma *(veritas est id quod est),* relación que nosotros podemos considerar como un caso límite de la relación de *identidad sintética* (ver luego), originariamente no-reflexiva.

b) La idea de Verdad llamada "lógica" (la "adecuación de la conciencia consigo misma", o, por una extensión natural, la "adecuación" o *consensus* social entre las conciencias, que Hempel ha defendido últimamente) se mantiene en el recinto de M_2.

c) La idea de Verdad llamada "epistemológica" ("adecuación del entendimiento con la cosa" y, por extensión, de los signos lingüísticos con las cosas designadas) se mantiene en la relación de M_2 y M_1, o de M_2 y M_3.

d) Por último, la idea de Verdad "metafísica" (la que, según Heidegger, Platón habría descubierto, la Verdad como ἀλήθεια) se mueve claramente en la relación de M_3 a M_1, en la relación de las "esencias" a las "apariencias".

Si presuponemos una concepción constructivista del conocimiento, y en especial del conocimiento científico, según la cual la actividad cognoscitiva es constitutiva de objetos, y

procede por la construcción de series de signos (series que se consideran relativamente independientes, desde el punto de vista operatorio) —construcción dada en M_1 y M_2—, entonces la Verdad aparecerá en el momento en que estas series o contextos intersectan en alguno de sus puntos, según una relación de identidad (idempotencia) entre ciertos eslabones: se trata aquí de definir la Verdad por esa identidad, que sólo tiene posibilidad de configurarse en M_3. Esta concepción explicaría inmediatamente la razón por la cual existen dos valores veritativos privilegiados: el valor "1", correspondiente a la identidad, y el valor "0", correspondiente a la negación de identidad.

De este modo, el sentido de la Verdad de un conocimiento habría que desplazarlo, de la relación clásica entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido (relación que hipostasía términos en realidad imaginarios: ¿qué es el "cognoscente" *qua tale,* al margen del objeto conocido?) a la relación entre objetos (eminentemente físicos: M_1', M_1'', M_1'''...), concebidos como "eslabones" de cadenas de términos, pero de suerte que esa relación, concebida como relación de identidad, subsiste en M_3 y, por tanto, implica la actividad (pragmática) de M_2, en cuyo campo se ejercita la composición de los términos. Identidad *sintética,* porque aparece a partir de series de algún modo independientes entre sí. La Verdad queda así desplazada a relaciones entre objetos, a través de signos sin duda, pero no a relaciones entre signos, o a relaciones de signos con objetos, o recíprocamente[164]. Con ello obtenemos una teoría de la Verdad que cubre, tanto a las llamadas "verdades empíricas" como a las "verdades necesarias": todas ellas son determinaciones de la identidad sintética, que debe ser concebida más como un ejercicio *(actu exercito)* que como una representación *(actu signato).* Por este motivo, la relación de identidad sintética es una relación *trascendental,* y no meramente categorial. Es esencial en esta teoría no confundir la relación trascendental de identidad sintética con

[164] Me parece que esta formulación recoge la tesis de la "objetivación de la verdad científica", en la que se insiste hoy de nuevo como una implícita alternativa a la tesis de "reflejo" del objeto en el sujeto. *Vid.* Pakhomov: "Contemporary Physics and Lenin's Conception of objective Truth", en *Voprosy filosofii,* 1970 (trad. en *Soviet Studies in Philosophy,* vol. IX, núm. 1, verano de 1970).

relaciones categoriales que sugieren la identidad, vgr., la relación de igualdad [10=6+4]. Si la identidad sintética se sobreentendiese realizada solamente en la igualdad aritmética (coordinación biunívoca) "=", entonces no podríamos mantener el sentido del concepto de Verdad en las relaciones de desigualdad categoriales, tales como [3 < 4], que es tan verdadero como [10=6+4]. Se trata simplemente de advertir que la igualdad-coordinación (como la igualdad-congruencia, etcétera) son determinaciones de la identidad sintética, que también se determina en otro tipo de relaciones[165]. Así, la verdad de [3 < 4] —no estrecomillo, para subrayar que la Verdad es aquí primariamente referida a la relación objetiva entre los términos designados por "3" y "4", y no a la expresión "3 < 4" (Tarski), que es un caso particular (1+1+1 < < 1+1+1+1)— la interpretaremos como la identidad sintética entre la relación general "menor que" (de parte a todo) y la relación entre las ternas y las cuaternas, simbolizadas por "3" y "4". La verdad de [3 < 4] no es, por tanto, la relación de adecuación de "3 < 4" a unas situaciones o esen-

[165] La demostración que Leibniz dio del axioma de desigualdad, y que preside la verdad "3 < 4" (Couturat: *La logique de Leibniz*, Paris, Alcan, 1901, pág. 204), puede servirnos, interpretada operacionalmente, para ilustrar nuestra tesis. "El Todo es mayor que la parte" supone, según Leibniz: (1) Que lo que es igual a una parte del Todo es menor que el Todo. (2) Una parte es igual a una parte. (3) Luego una parte es menor que el Todo. (También he visto en Hobbes esta demostración: "Definitur *majus* esse cuius pars est aequalis alteri toti; si jam ponatur totum aliquod *A* et pars ejus *B*, quoniam totum *B* est aequale sibi ipsi, et pars totius *A* es ipsam B erit pars ipsius *A* aequalis toti *B*; quare per definitionem *majoris*, *A* est majus quam *B*; quod erat probandum." *De Corpore*, Pars II, cap. VIII, pág. 106 del volumen I de las *Opera philosophica*, reimpresión por Scientia Verlag, Aalen). El axioma de desigualdad envuelve, por tanto, el axioma de igualdad. La mayor no introduce círculo vicioso más que en la apariencia lingüística, si nos situamos en una perspectiva operatoria: "La parte es menor que el Todo" presupondrá entonces que sólo podemos hablar de una parte (menor que el Todo) cuando previamente esta parte resulte ser *sustituible* (al menos intencionalmente) por otros objetos *exteriores* al Todo —y eso es lo que declara la premisa mayor. Cuando esto ocurre, la relación "menor que" entre la parte y el Todo ya no es tautológica (en el sentido de estar dada en la mera "presencia" de la parte en el Todo), sino que es incluso *sintética*, puesto que implica la *operación* de sustitución por un objeto no incluido analíticamente en el complejo "parte-Todo". (Con mayor claridad se percibe el alcance de nuestra tesis cuando elegimos ejemplos con operaciones explícitas: [5+7 < 15] sería una verdad, en tanto incluye [5+7=parte de 15].)

cias que verifiquen [3 < 4], mucho menos a la relación entre el "pensamiento" (3 < 4) y la "conexión de esencias" [3 < 4]. La verdad [3 < 4] tampoco es la misma relación "<" entre las ternas y las cuaternas, porque entonces el predicado "Verdad" no añadiría nada a esta relación, sino que es la identidad entre esta relación "<", interpuesta entre ternas y cuaternas, y la relación general "menor que", que puede aplicarse a otros términos (con lo cual, de paso, recuperamos el llamado por Tarski "criterio de adecuación" de la definición de Verdad)[166]. Por consiguiente, [10=4+6], como verdad, significará, no tanto la identidad entre "10" y "6+4" —esta relación es categorial, de "igualdad-coordinación"—, sino entre la relación "=" como relación aritmética, y la relación (coordinación concreta) de las decenas con la suma de los tríos y las seisenas. La cuestión kantiana del carácter no analítico de los juicios tales como "7+5=12" deberá reexponerse en términos de la Verdad material. "7+5=12" es una aplicación de $N \times N$ en N, y esta aplicación es ya una síntesis. Kant dio al juicio "7+5=12" la estructura de los juicios aristotélicos (siendo el sujeto "7+5", y el predicado, "12"). Pero, evidentemente, en estas igualdades hay dos sujetos (términos) ligados por una relación (que es el predicado), y lo que se compara es la relación general con su determinación concreta. Esta comparación es de identidad (de identidad trascendental) —o, en su caso, de negación de esa identidad— porque sólo por la mediación de la propia idea de la relación, que, a su vez, supone los términos, puede establecerse. En esta hipótesis, el predicado "=" no está contenido en los sujetos —[7+5] y [12]—, por cuanto supone operaciones agregadas a los términos, estructuraciones en el sentido, incluso, *gestáltico.* Basta penetrar en la naturaleza de la operación "7+5=12", entendida como un algoritmo definible para un máquina de Turing, para advertir su carácter sintético —aunque la "síntesis" no está allí donde Kant, prisionero de la lógica aris-

[166] Tarski: "The Conceit of Truth in formalized Languages" (en *Logic, Semantics, Metamathematics.* Papers from 1923 to 1938. Oxford, Clarendon Press, 1956), pág. 225: "We shall say that objects R, a and b satisfy the function $\rho_{1.2.3}$ if and only if R is a relation and a and b are individuals and we have aRb (i.e. a stands in the relation R to b)." En cierto modo, podría decirse que también aquí se establece una relación objetiva de identidad sistémica entre $\rho_{1.2.3}$ y aRb.

totélica, la puso. Este *dogma del empirismo* —la distinción entre juicios sintéticos y analíticos— tiene fundamentos muy superficiales, por cuanto lo que se denota como "identidad analítica" puede quedar reinterpretado como un caso trivial de identidades sintéticas (p. ej., los casos redefinidos por M. Bunge en "Analyticity Redefined" *Mind,* 70 [1961], páginas 239-245). No hay "verdades formales" y "materiales": toda verdad es material, es una relación de identidad sintética entre contenidos materiales.

"Todo triángulo inscrito en una circunferencia, y que tiene el diámetro como lado, es rectángulo." La verdad de esta relación consistirá en la identidad objetiva (M_3) entre los triángulos construidos dentro de circunferencias y los triángulos rectángulos construidos dentro de cuadrados, p. ej. La verdad del llamado "teorema fundamental del cálculo infinitesimal" podría reducirse a la intersección o identidad sintética (realizada por Leibniz y Newton) entre las "series de operaciones" que hasta entonces marchaban independientemente —y que podemos llamar "cálculo integral" y "cálculo diferencial"—, y que, a partir de esta identificación, aparecerán como momentos de un mismo cálculo: "la derivada de la integral indefinida

$$\left[F(x)=\int_a^x f(u)\,dx\right]$$

como función de x, es igual al valor $f(u)$ en el punto x (es decir: $F'(x)=f(x)$)". "Esta moneda es verdadera" significará que la moneda "a" se relaciona (según la identidad sintética) con el prototipo o paradigma. La verdad del teorema de Brianchon reside en la identidad del punto en que se cortan dos a dos las líneas correspondientes. La verdad del número de Loschmidt es la identidad entre los diferentes procedimientos (series de operaciones) utilizadas para determinarlo. Si, por un calorímetro de Berthelot, por otro de Bunsen, y por medio de un par eléctrico, determinamos los *mismos* valores específicos de un cuerpo, la verdad de ese conocimiento queda establecida.

El criterio de verificabilidad, p. ej., entendido como concordancia entre la predicción y el hecho, se reduce cómodamente a nuestro esquema de la identidad sintética. Lo que

se llama "predicción" es una serie de términos construidos en un orden de signos; lo que se llama "hecho" es, en realidad, siempre un término de otra serie de operaciones o procesos (el "hecho" nunca es una sustancia aislada). La *verificación* es la intersección de ambas series por la identidad sintética. La condición de repetibilidad del experimento es, ella misma, una forma de definición de la identidad. La convergencia de medidas, o de testimonios procedentes de diversas fuentes, como criterio de Verdad, también es obviamente interpretable como un caso de esta identidad sintética. La verdad de la proposición que establece el equivalente mecánico del calor (1 caloría equivale a 427 kilográmetros) habría que referirla, no ya a la proposición lingüística en que se enuncia, sino a su significado objetivo: "Verdad" dice que, en los diferentes procedimientos para determinar esta relación, hay identidad de resultados (el *mismo* resultado, aun dado empíricamente). La identidad sintética se produce también en un proceso algebraico, en el que igualamos dos miembros de una ecuación, que habíamos previamente, e independientemente, igualado a un tercero (término medio).

La teoría de la Verdad como identidad sintética que acabamos de esbozar define a la Verdad, dentro de una concepción materialista (no idealista), como una relación objetiva "por encima de nuestra voluntad", aunque únicamente concebible por la mediación de nuestras operaciones (M_2) constructoras de series. En cambio, en una composición musical, en la cual las líneas sonoras procedentes de los distintos instrumentos también se cortan —e incluso se funden con una cierta *idempotencia* (la fusión en el pentagrama, como signo iconográfico de lo que ocurre en las propias líneas sonoras, en tanto que se cruzan eventualmente en un mismo "re")—, la identidad no es *objetiva,* es decir, impuesta por la propia *necesidad* del desarrollo de las series: las "identidades" se mantienen en el ámbito M_2, en la síntesis abstracta. Esto aproxima la música a la Verdad filosófica, en tanto que también aquí las "identidades" entre series pertenecientes a categorías diferentes deben *pasar* por la conciencia. Pero, si bien este criterio nos permite discriminar la Verdad filosófica de la Verdad científica, en cambio no nos autoriza a confundir la composición musical y la composición filosófica, porque aqué-

lla se mantiene en la conciencia auditiva, y ésta incluye también, p. ej., la conciencia visual.

Por lo demás, la Verdad de un conocimiento constitutivo del objeto puede ser *demostrada,* o simplemente *atribuida:* en ambos casos, el sentido de la Verdad es el mismo —"la Verdad y el Ser se identifican". Que el "Ser verdadero" resulte después una "apariencia", sólo significa que no sólo la Verdad, sino también el Ser, en cuanto apariencia, debe destruirse.

CAPITULO VI

LA CONCIENCIA FILOSOFICA Y LA DOCTRINA DE LAS TRES MATERIALIDADES

1. Si a la doctrina de las Tres Materialidades le corresponde el papel de núcleo de la Ontología especial, que le hemos atribuido, forzosamente es preciso prever que, dondequiera que hablemos de "conciencia filosófica" constituida, tendremos que encontrar la presencia de la doctrina de los Tres Géneros de Materialidad, al menos en sus líneas arquitectónicas maestras[167]. Recíprocamente, esta demostración no es de interés meramente erudito, sino que constituye por sí misma una prueba inexcusable de nuestra tesis. Es preciso concluir, por tanto, que la conexión entre la forma sistemática de nuestra tesis (doctrina de los Tres Géneros como núcleo de la Ontología especial) y su forma histórica (presencia de la doctrina de los Tres Géneros en las diversas filosofías clásicas) es de índole circular. Un aspecto de la tesis se corrobora por el otro, al cual predice y en el cual se funda. Semejante relación de circularidad —que pretende sostenerse incluso al margen de la verdad de la doctrina— constituye por sí misma un claro indicio de la naturaleza cerrada y rigurosa de esta

[167] *Vid.* la Introducción a este Ensayo.

Desde un punto de vista polémico, la fuerza de la doctrina de las Tres Materialidades puede medirse por la contraprueba de su aptitud para incorporar a quien la niega, situándole, en tanto que niega, en alguno de los tres géneros. Por supuesto, me refiero a la doctrina al nivel de indeterminación en que se halla expuesta en este libro,

tesis y, por así decir, de su virtualidad "experimental", cuando se toma como campo de experiencia la propia realidad cultural de la historia del pensamiento. Toda una dirección de la investigación académica quedaría abierta por esta tesis, a saber: la exploración y constatación de la doctrina de las Tres Materialidades en el desarrollo de la conciencia filosófica (mundana o académica). Estas investigaciones, a la vez que empírico-filológicas, tienen, por su contenido y perspectivas, un alcance filosófico-trascendental. No se pretende *inventar* la historia del pensamiento desde una sistemática *a priori,* puesto que esta sistemática reclama, en cada caso, la prueba filológica, pero se ofrece a la investigación filológico-filosófica un marco que la orienta. Naturalmente, en este capítulo del presente Ensayo sólo se trata de indicar sumariamente el método.

2. De dos modos pueden desarrollarse estas investigaciones:

en el que se ha prescindido precisamente de la discusión de los diferentes *modelos* ontológico-especiales que, en número muy limitado, podrán invocarse para formular la conexión entre los Tres Géneros. Citemos, a título de ilustración, los cinco modelos siguientes: 1. M_3 se daría previamente a M_1 y a M_2 ("platonismo", situación de la Lógica de Hegel como "reino de las sombras"). 2. M_3 no se da previamente a M_1 y a M_2, sino precisamente en la unidad dialéctica de ambos, como constitutiva del "Mundo" (la misma Lógica de Hegel, reinterpretada como la exposición de los "grados ontológicos" de los entes de la Naturaleza y del Espíritu). 3. M_3 se da en M_1 y, a su través, en M_2 (materialismo metafísico corporeísta). 4. M_3 se da en M_2 y, a su través, en M_1 (idealismo de Fichte). En cierto modo, este modelo preside la posición de K. Popper en su *Epistemology without a knowing Subject,* párrafo 2, publicado en *Proceedings of the Third International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science,* Amsterdam, 1967, Amsterdam, Nort-Holland Publishing Company, 1968, págs. 338 sgts.). 5. M_1, M_2 y M_3 son tres esferas "autónomas". Diríamos que este modelo de "hipóstasis" de los géneros (del cual también participa fuertemente el mismo Popper, *ibidem,* pág. 341: "The Objectivity and Autonomy of the third World") es practicado, al menos *in actu exercito,* por muchos pensadores. Citaríamos el caso de J. Piaget, quien, si en sus primeras obras propende a un dualismo (M_1 y M_2), mediante la reducción psicologista de M_3 (concepción de las formas lógicas como "coordinación de las acciones del sujeto"), en obras posteriores (p. ej., en su libro en colaboración con E. W. Beth, *Epistémologie mathématique et Psychologie,* párrafo 43) defiende una *validez* de las formas lógicas y matemáticas (M_3) independiente de M_1 ("dos más dos igual a cuatro es una verdad independiente de los sólidos indeformables"), pero también de M_2 (argumentos contra el psicologismo).

A) *Interno.*—Se trata de investigar en qué medida la doctrina de los Tres Géneros de Materialidad, lejos de ser una doctrina nueva, es la doctrina que, de hecho, ha sido enseñada por los filósofos clásicos, desde Platón.

B) *Externo.*—Se trata de determinar en qué medida la doctrina de los Tres Géneros puede utilizarse como sistema de coordenadas que, aun desde fuera, permite describir y analizar (por referencia a él) las doctrinas filosóficas clásicas.

Ambos desarrollos —interno y externo— están, naturalmente, muy vinculados, particularmente porque el que llamamos desarrollo "interno" no puede pretender siempre el hallazgo explícito de la doctrina de los Tres Géneros, en primer grado, sino sólo implícito y en segundo grado, muchas veces. Esto exige una hermenéutica incesante que, en algún sentido, podría estimarse como una interpretación "externa".

Sin embargo, aun cuando, en la práctica, muchos de los resultados de estos desarrollos —interno y externo— confluyan, debe mantenerse una distinción de principio. No puede confundirse la intención de una investigación orientada a probar que la doctrina de los Tres Géneros fue ejercida (al menos) —en algunos casos, un ejercicio ya tan consciente de sí que casi la doctrina se hace explícita— por determinados pensadores, y la intención de una investigación que, desentendiéndose del supuesto anterior, se limita sencillamente a emplear la doctrina de los Tres Géneros como sistema de coordenadas capaz de traducir a sus términos el núcleo esencial de la filosofía clásica.

3. En este Ensayo me reduciré, en cuanto a los desarrollos internos, a presentar un cuadro general y provisional, como programa de ulteriores investigaciones filológicas minuciosas, y a ofrecer un detalle parcial de este cuadro, a propósito de la doctrina de Simmel y Popper.

Observaciones al cuadro.—Con frecuencia, los conceptos que figuran en cada casilla contienen también componentes que deberían ser expuestos en correspondencia con otra fila del cuadro. Así, p. ej., el "Mundo de las Ideas" de Platón, que está puesto en correspondencia con el Género M_3, contiene probablemente aspectos interpretables en términos de M. Sin embargo, acaso más cerca de este concepto estaría el de "Acto Puro" aristotélico, pese a su definición como "pensamiento del pensamiento", según se ha dicho. El "Uno" de los neoplatónicos (πηγή) se corresponde sin violencia con la "materia ontológico-general", a pesar de la terminología. Lo que debe ser subrayado como esencial, a efectos de interpretar una filosofía dada, es el hecho de que las correspondencias se mantengan en las tres primeras filas, o puedan también mantenerse en la cuarta fila (M). Cuando la cuarta fila no encuentra correspondencia, las funciones de la Idea de Ser (M) suelen ser desempeñadas por alguno de los Géneros de Materialidad, como primer analogado: tal es el caso de la Idea Absoluta en Hegel, que, al mismo tiempo que puede ser coordinada a M_3, es el tema de la Lógica, en funciones de Ontología general "mundana", compatible con la división del mundo en dos partes: Naturaleza y Espíritu. Otro tanto podría decirse de la Ontología de Wolff.

Con respecto a David de Dinant, citaremos el siguiente texto: "el primer indivisible, del cual están constituidos los cuerpos, se llama Hylé (M_1); el primer indivisible del cual están constituidas las almas se llama Hylé o Mens (M_2); el primer indivisible en las sustancias eternas se llama Dios (M_3)" (*apud* E. Namer, en *Introduction* a la edición de la *Causa Principio y Uno,* de Bruno[168]). Con respecto a Bruno, sobre el que sería preciso hacer un amplio análisis, nos limitaremos a citar el texto sobre las "tres habitaciones de la Sabiduría": "el sol de la Inteligencia puede ser considerado de tres maneras: primero, en la esencia de la Divinidad (M_3); segundo, en la Sustancia del Mundo, que es su imagen (M_1), y tercero, en la luz del sentido de los seres, que participan de la Vida y del Conocimiento (M_2)" ("Oratio valedictoria", *Opere,* I, I, página 14). Con respecto a Spinoza, debo remitirme a la tesis doctoral, de próxima publicación, del Prof. Vidal Peña (Uni-

[168] Paris, P.U.F., 1930, pág. 21.

TABLA DE CORRESPONDENCIAS ENTRE LOS GENEROS DE MATERIALIDAD Y CONCEPTOS FILOSOFICOS DE DIFERENTES SISTEMAS

	Platón	Estoicos	Avicena	David de Dinant	Bruno	Malebranche	Spinoza	Wolff	Kant	Hegel	Dilthey	Frege Husserl	Simmel	Meyerson	Weissmann	Carnap	Popper	*Diamat*
Primer Género (M_1)	Mundo apariencial	Física	Universales *in re*	*Hylé*	Segunda habitación Sustancia del Mundo *Anima universalis* Espíritu Santo	Mundo extenso	Extensión	Mundo	*Territorium* de la Crítica de la Razón Pura	Naturaleza	Naturalismo	Referencia *(Bedeutung)*	Esfera "objetiva"	*Le Réel*	Medio natural	Objetos físicos	Primer Mundo	Objetividad
Segundo Género (M_2)	Alma racional (τό λογιστικόν) Demiurgo	Etica	Universales *post rem*	*Mens*	Tercera habitación de la Sabiduría *Intellectus* Hijo	Mundo espiritual	Pensamiento	Alma	Crítica del Juicio	Espíritu	Idealismo de la Libertad	Representación *(Vorstellung)* Nóesis	Esfera "subjetiva"	*Le Moi*	Soma	Objetos autopsicológicos	Segundo Mundo	Conciencia
Tercer Género (M_3)	Mundo de las ideas	Lógica (τά λεκτά)	Universales *ante rem*	*Deus*	Primera habitación *Mens* Padre, Forma	Dios	? Sustancia	Dios	Crítica de la Razón Práctica	Idea (Lógica)	Idealismo objetivo	Sentido *(Sinn)* Noema	"Tercer reino"	*La Raison*	Plasma germinal	Objetos heteropsicológicos y culturales	Tercer Mundo	Verdad absoluta
Materia (M)	? Idea del Bien (*Uno* neoplatónico)				?		Sustancia		Noúmeno									? Materia infinita

versidad de Oviedo), que ha logrado mostrar la correspondencia de la *Sustancia* de Spinoza con la Materia ontológico-general (M), y ha sugerido de un modo, a mi juicio, definitivo, la correspondencia de M_1 y M_2, respectivamente, con los *Atributos* de la "Extensión" y del "Pensamiento" y, sobre todo, la correspondencia de M_3 con el "ordo et connexio", mostrando el insospechado estatuto de esta fórmula en el sistema spinozista.

No debemos engañarnos ante divisiones ternarias, ontológicas, que, aparentemente, podrían ser coordinadas con los Tres Géneros de Materialidad. En la filosofía de Aristóteles hay algunas divisiones ternarias (p. ej., la doctrina de los tres grados de abstracción) que presentan un alto interés a este respecto. Pero, en cambio, la famosa teoría de las tres sustancias (Mundo sublunar, Astros, Acto Puro) parece que tiene poco que ver con la doctrina de los Tres Géneros. Podría ser, incluso, considerada como una división ternaria procedente de la multiplicación de dos dicotomías, a saber: "ser móvil/ser inmóvil" y "sustancia corruptible/sustancia incorruptible". En la multiplicación queda una casilla vacía. La siguiente tabla exhibe claramente la procedencia dicotómica de la teoría de las tres sustancias de Aristóteles:

	Ser Móvil	Ser Inmóvil
Sustancia corruptible	Mundo sublunar	
Sustancia incorruptible	Astros	Acto Puro

Recíprocamente: hay divisiones trimembres, que se corresponden obviamente con los Tres Géneros, y que han sido presentadas muchas veces como si procedieran de la multiplicación de dos dicotomías. Tal es el caso de las divisiones de los seres de Descartes y de Wolff. Las dicotomías son ahora las siguientes "res extensa/res cogitans" y "ser finito/ser infinito":

	Ser finito	Ser Infinito
Res extensa	Cuerpo (Mundo)	
Res cogitans	Alma (Espíritu)	Dios

La primera dicotomía ("res extensa/res cogitans") se corresponde, como hemos visto, con la oposición M_1/M_2. ¿Dónde incluir M_3? Evidentemente, no procede coordinarla con la "sustancia divina", en tanto determinación de la columna de la "res cogitans". En realidad, podría decirse que la matriz usada por Descartes-Wolff es aparente: no habría, propiamente, multiplicación; Dios no resulta de una supuesta intersección de las columnas y filas; es decir, no debe ser reducido a la "res cogitans", al menos si lo interpretamos en el sentido de la sustancia de Spinoza (aunque esta interpretación alteraría profundamente el sistema en cuestión, como puede verse en la tabla, en la columna correspondiente a Spinoza).

Kant ofrece un material abundantísimo en este contexto. Por un lado, como hemos dicho, Kant es el precursor de los dualismos del idealismo alemán: Metafísica de la Naturaleza/Metafísica de las costumbres. Sus divisiones son, muchas veces, dicotomías (Filosofía teórica/práctica; filosofía teórica, a su vez, dividida en filosofía de la naturaleza/filosofía de Dios; y la de la naturaleza, dividida en filosofía del cuerpo/filosofía del alma, que consta en el § 79 de la *Crítica del juicio*). Pero no menos decisivas son sus divisiones trimembres: la división del alma en tres potencias, que consta en la célebre carta a Reinhold de 1787, y que es el fundamento de la división de la "filosofía propedéutica" en las tres *Críticas* [169]. Asimismo, la división de las tres Ideas de la Razón

[169] Aunque la división del sistema kantiano según las tres *Críticas* debe ponerse en coordinación con la distinción psicológica de tres facultades (facultad de conocer, facultad de desear, facultad del placer y desplacer. Vid. H. Vleeschauwer: *La evolución del pensamiento kantiano,* trad. esp., Universidad Autónoma de México, 1962, páginas 128, 86 y sgts.), aquella división no es psicológica, porque los términos "sujeto" (*S*, es decir, M_2) y "objeto" (*O*, es decir, M_1) con los cuales Kant opera no están constituidos como términos psicológicos, sino en relación mutua constituyente (trascendental).—Ofrecemos un "espacio combinatorio" que toma como base el par *S,O* y que permite coordinar puntualmente las diferentes partes del sistema kantiano. Este espacio contiene dos planos: en el primero se agrupan: I) Las composiciones mixtas (de *S* y *O*). II) Las composiciones homogéneas (entre *S* y *O*); en el segundo: A) Las composiciones binarias (o relaciones directas). B) Las composiciones ternarias (productos relativos). Cruzando estos dos planos, estableceremos las siguientes correspondencias: 1. La "Filosofía propedéutica" se desarrolla en la región de las composiciones mixtas, mientras que la "Filosofía metafísica" (en el sentido de Kant, muy próximo a lo que aquí llama-

pura. Sin duda, el *territorium* —como él dice— de las "facultades" corresponde a las sustancias de Wolff. Sin embargo, Kant se ha preocupado de la naturaleza de sus divisiones, y ha observado que las divisiones analíticas se fundan en el principio de no-contradicción, y que, por ello, son bimembres, mientras que en las sintéticas —dice— tenemos que poner la condición, lo condicionado y el nexo, y por ello serían trimembres. Las divisiones trimembres se reducen otra vez, en el fondo, a la distinción entre "Dios-Alma-Mundo" clásica (p. ej., en el *Curso* editado por Poetliz). Acaso donde más directamente podemos encontrar la conexión entre las divisiones kantianas y la doctrina de los Tres Géneros sea en la comparación de la metodología de la *Crítica del juicio* y el Prólogo de la *Metafísica de las costumbres,* donde Kant aprueba la división trimembre estoica. La misma división de la Metodología de la *Crítica del juicio* puede ser interpretada en un

mos Ontología especial) se desarrolla en la región de las composiciones homogéneas. 2. La Filosofía propedéutica constará de tres partes: *a*) Crítica de la Razón Pura (*S, O*). *b*) Crítica de la Razón Práctica (*O, S*). *c*) Crítica del Juicio —como nexo, M_3, entre las anteriores, se dividirá inmediatamente en una Crítica del juicio estético (*S, O, S*) y una Crítica del Juicio teleológico (*O, S, O*). 3. La "Filosofía metafísica" se desarrollará en dos partes, a saber: *a*) Metafísica de la Naturaleza (que se mueve en la región de los objetos: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* de 1786, es decir, en la región de nuestro espacio combinatorio (*O, O*), (*O, O, O*), (*O, O, O ... O*). *b*) Metafísica de las Costumbres —a la que coordinaremos la región del espacio (*S, S*), (*S, S, S*), (*S, S, S ... S*).

Términos: *S, O* (*S, O*): *S* funda *O*; (*O, S*): *O* es fundado por *S*	Relaciones binarias		Relaciones ternarias y *n*-arias		Sistema de Kant
Relaciones heterogéneas	(*S, O*)	Crítica de la Razón Pura	Crítica del Juicio estético	(*S, O, S*)	Filosofía propedéutica
	(*O, S*)	Crítica de la Razón Práctica	Crítica del Juicio teleológico	(*O, S, O*)	
Relaciones homogéneas	(*O, O*)	Metafísica de la Naturaleza		(*O,O,O...*)	Filosofía metafísica
	(*S, S*)	Metafísica de las Costumbres		(*S, S, S...*)	

sentido no dualista. Opone, ciertamente, Kant la teoría de la Naturaleza y la teoría de Dios. Pero la teoría de la Naturaleza, que parece el punto de referencia, se ordena según la oposición "cuerpos/almas". Por tanto, podría pensarse que la teoría de Dios es, como dice el propio Kant, "teoría del fundamento primero del mundo como conjunto de todos los objetos de experiencia" (M_3), o, si se quiere, la teoría universal del mundo, como nexo entre la condición y lo condicionado. Ello explicaría que Kant aprobase la división estoica de la filosofía, siguiendo un procedimiento que anticipa, de un modo sorprendente, la situación que hemos atribuido a Hegel. En efecto, Kant, en el Prólogo a la *Metafísica de las costumbres,* utiliza también, aparentemente, dos dicotomías, cuando intenta fundamentar la división estoica: "Naturaleza/Costumbres" y "Formal/Material". Según esto, tendríamos el siguiente cuadro:

	Naturaleza	Costumbres
Formal	Lógica	
Material	Física	Etica

Como quiera que, evidentemente, la "filosofía material" cubre la Física y la Etica, que se corresponden, respectivamente, con la Naturaleza y las Costumbres, y, por otra parte, es totalmente gratuito considerar que la dicotomía "Naturaleza/Costumbres" debe ser cruzada con el primer término de la oposición "Formal/Material", obtenemos, como resultado, que la "Lógica" que aparece en esta división de Kant se corresponde con el Género M_3, y que, en cuanto nexo entre la Física y la Etica, no puede menos de asociarnos el puesto que Hegel atribuyó a su Lógica como doctrina general de la Naturaleza y del Espíritu.

En cuanto a Dilthey, parece claro que su división, obtenida empíricamente ("método de Dilthey") por acumulación de rasgos opuestos, de los sistemas filosóficos como *concepciones del mundo,* se coordina necesariamente con la división en Tres Géneros de Materialidad. Rasgo esencial atribuido por Dilthey al Naturalismo es el sensualismo, como reducción a la experiencia sensible exterior (M_1). El Idealismo de la Libertad, "creación del espíritu ateniense" —que dice Dilthey—,

contiene una teoría del conocimiento que "se funda sobre los hechos de la conciencia" (M_2). En cuanto al Idealismo Objetivo, según Dilthey, brota (en su Gnoseología) de una "complexión anímica", en la cual el individuo "se siente uno en la conexión divina" (M_3)[170]. La tipología de Dilthey recoge muy bien, p. ej., las características diferenciales de las principales interpretaciones del marxismo, que podrían ser denominadas con nombres diltheyanos: interpretación *naturalista* del marxismo (la de Marcuse), interpretación en el *idealismo de la libertad* (la de Lenin, sin duda) e interpretación en el *idealismo objetivo* (la del primer Lukács, acaso la del "estructuralismo" althusseriano, la "teoría del eclipse").

— *G. Simmel y K. Popper: dos exposiciones no materialistas de la doctrina ontológica de los Tres Géneros de Materialidad*

La doctrina de los Tres Géneros de Materialidad puede considerarse reflejada, casi punto a punto, en dos pensadores de nuestro siglo pertenecientes a la mejor tradición de la filosofía alemana: G. Simmel y Karl Popper. Esta afirmación puede resultar extraña, cuando se enfoca a Karl Popper desde la perspectiva del neopositivismo vienés, y cuando se constata que Popper no ha citado jamás (que yo sepa) a Simmel. Sin embargo, también es verdad que Popper ha protestado repetidas veces ante quienes le clasifican como una rama del *Wiener Kreis;* en cuanto a la asimilación con la Ontología de Simmel, baste decir que no pretendo fundarla en una influencia directa —por otro lado, muy probable—, sino en un asombroso "isomorfismo", que cobra todavía más fuerza si descartamos la efectividad de una influencia directa. La correspondencia entre Simmel y Popper puede reducirse a estos dos puntos, trazados en un plano explícito (de primer grado): 1.º) La teoría de los "Tres reinos" de Simmel, y la teoría de los "Tres mundos" de Popper —en tanto que los "reinos" de Simmel y los "mundos" de Popper se corresponden punto a punto. 2.º) La "metateoría" (histórica) que ambos mantienen

[170] *Teoría de las concepciones del Mundo,* trad. esp., México, F.C.E., 1945, págs. 152 y sgts.

sobre su teoría ontológica: considerar a Platón como el descubridor de la propia teoría ontológica. Aparte del análisis de este isomorfismo explícito, esbozaré una aplicación de la "teoría de la criba", dentro de la cual se mueve Simmel, al famoso criterio popperiano de demarcación, la "teoría del falsacionismo". Esta aplicación nos permitirá reinterpretar el criterio falsacionista del "primer Popper" como algo más que un criterio de demarcación convencional, meramente estipulativo, un "axioma de María", podríamos decir: el "falsacionismo" de Popper se nos manifestará ahora en un contexto ontológico más profundo, en el que implícitamente ha sido concebido: este contexto es el de una doctrina *sui generis* no dialéctica (entendiendo aquí por "dialéctica" la doctrina de la *symploké* de los Tres Géneros), sino, más bien, de tipo mecanicista o, al menos, un sucedáneo mecanicista de las relaciones dialécticas entre los Tres Géneros de Materialidad: la "teoría de la criba", que, por otra parte, ha estado inspirando tanto a Simmel como a Popper explícitamente, en la versión mecanicista de la teoría neodarwinista (Morgan) de la Selección Natural. Tanto Simmel como Popper podrían considerarse como realizadores de un trasplante de la Doctrina de Wissmann-Morgan, elaborada en el campo de las "ciencias naturales", al campo de las "ciencias culturales".

La obra de Simmel es muy conocida, y serán suficientes unas sumarias referencias. En los *Problemas fundamentales de la filosofía*[171] puede encontrarse la exposición más didáctica de la "Teoría de los tres reinos". Simmel asume, desde luego, la oposición clásica entre el "reino del objeto" (el "primer reino") y el "reino del sujeto" (el "segundo reino"). La separación entre el sujeto y el objeto —en torno a la cual ha girado la filosofía clásica alemana— determina "una escisión del ser en dos esferas, cuyas cualidades o funciones son por completo incomparables". Ahora bien —con palabras del propio Simmel—: "la relación entre ambos [objeto y sujeto], que llamamos conocimiento, es posible a causa de que el mismo contenido —que en sí y por sí está allende de esa contraposición— se realiza tanto en la forma del uno como en la del otro... El descubrimiento de ese tercer reino —aunque no

[171] Trad. de F. Vela. Madrid, Ed. de la Revista de Occidente, 1946.

todavía con la rigurosa y plena formulación y solidez de una teoría del conocimiento— ha sido la gran hazaña metafísica de Platón, que, en su doctrina de las Ideas, ha madurado una de las soluciones del problema sujeto-objeto que han hecho época en la historia universal" (*op. cit.,* pág. 124). Simmel subraya también enérgicamente la "autonomía del tercer reino" (por respecto del segundo y, desde luego, del primero) —autonomía que, por otra parte, ha sido tema esencial de la filosofía alemana, desde Bolzano (teoría de los objetos), Frege (doctrina de los "pensamientos objetos"), Meinong (teoría del objeto) y Husserl (teoría del "mundo noemático"), por un lado, hasta N. Hartmann (teoría del "ser ideal"), por otro. Dice Simmel: "... los contenidos del *tercer reino* conservan su valor independiente, sean o no realizados por la psique. Por así decir, cada una de las dos esferas (la física —primer reino— y la psíquica —segundo reino) ignora por completo la otra y, por principio de su propia existencia, la una no se dirige ni tiende a la otra" (*op. cit.,* pág. 135).

Ahora bien, "autonomía" no significa que los tres reinos no mantengan relaciones múltiples. Es ahora donde entran en juego ciertas ideas darwinistas (neodarwinistas) y, en particular, esa versión de la "teoría de la selección natural" que se conoce con el nombre de la "teoría de la criba", y que es característica de la escuela de T. H. Morgan (hay una traducción española, por Zulueta, de *Evolución y mendelismo,* Calpe, 1921). Según esta escuela, existe un *plasma germinal* —el plasma germinal de Weissmann— realizado en la colección de cromosomas de cada organismo. La estirpe platónica del concepto de "plasma germinal" de Weissmann aparece, por lo demás, claramente cuando consideramos la relación que guarda el plasma germinal con los individuos (soma) que lo soportan y, por así decir, lo multiplican distributivamente, sin romper su identidad. Los individuos de una especie biológica, por respecto de su plasma germinal específico, podría decirse que se comportan como los individuos *(inferiora)* de un universal, por respecto a su idea platónica. Los cromosomas son el soporte de la evolución. Los genes pueden mutar —sobre todo, a consecuencia de los cruzamientos. Pero, aunque se suponga dada una dotación de genes inmutable ("moléculas vivas fijas"), lo cierto es que tampoco puede hablarse de *orto-*

génesis, o de *nisus formativus:* las mutaciones se producen más bien al azar. Cada mutación puede resultar ser (respecto del medio) indiferente, perjudicial o beneficiosa (beneficiosa=favorable al incremento de la *cantidad* de individuos reproducidos por el plasma). Cuando las mutaciones sean beneficiosas —aunque el mecanismo de esa mutación sea *autónomo*—, la evolución prosperará según su dirección determinada: el *medio natural* —que se corresponde ahora obviamente con el "primer reino" de Simmel y con el "primer reino" de Popper— ejerce la función de una *criba,* de un selector del "plasma germinal" de Weissmann —que habrá que poner, por tanto, en correspondencia "isomórfica" con el "tercer reino" de Simmel (o con el "tercer mundo" de Popper).

Ahora bien: el neodarwinismo mecanicista, como es sabido, fue trasplantado brillantemente del terreno de las ciencias naturales (biológicas) al terreno de las llamadas ciencias histórico-culturales y sociales, ya al principio de este siglo. Windelband concebía la historia de los sistemas filosóficos como el resultado de una combinatoria de *elementos ideales* (correspondientes a los átomos o genes biológicos) que se *adaptaban* más o menos a las condiciones del medio social; importantes conceptos de Dilthey podrían ser aducidos en este punto. Así también, podríamos decir que el "tercer reino" de Simmel (o el "tercer mundo" de Popper) desempeña en la historia de la cultura el papel que al "plasma germinal" de Weissmann se le hacía jugar en la naturaleza. En el modelo de Morgan, el correlato del segundo reino de Simmel (el "segundo mundo" de Popper) —que, a su vez, podría ponerse en correspondencia con el Demiurgo platónico— es el "soma" de Weissmann (las objeciones de Lyssenko, en la línea de Mitchurin, contra Vavilov, en la mitad de la tercera década de nuestro siglo, representan la reacción que una concepción no mecanicista entre el "tercer reino" y el "primer reino" tenía que generarse, frente a la "teoría de la criba")[172].

Karl Popper sostiene que, en gran parte, la filosofía occidental consiste en variaciones sobre el tema del dualismo entre la mente, la inteligencia *(mind)* y el cuerpo. Pero cree que

[172] Una exposición crítica sumaria del "darwinismo social", en G. V. Platonov: *Darwinismo y Filosofía* (Buenos Aires, Lautaro, 1963, página 380).

algunos filósofos han dado pasos muy importantes en la dirección de un pluralismo filosófico "al señalar la existencia de un mundo que haría el número tres: estoy pensando en Platón, en los estoicos y en algunos modernos, como Leibniz, Bolzano y Frege" [173]. "El platonismo —añade Popper— va más allá del dualismo del cuerpo y la mente, al introducir un mundo tripartito —"o, como prefiero yo decir, un tercer mundo". Este es el mundo de las Ideas, de los objetos virtuales o posibles del pensamiento, *inteligibilia.* Popper señala como contenidos lingüísticos más importantes de este tercer mundo a las "teorías, proposiciones o enunciados". Considera que la comprensión de los objetos del tercer mundo constituye el tema central de las humanidades —digamos, de las ciencias culturales, asimilación sospechosa de "idealismo"—, y se interesa, sobre todo, en elaborar una teoría de la comprensión *(Verstehen)* que parece orientada a reivindicar este concepto de las sospechas neopositivistas. Popper subraya la autonomía del tercer mundo, como Platón lo hizo ya, pero (a diferencia del platonismo) se esfuerza por hacer comprensible cómo esta autonomía no implica trascendencia, sino que es compatible con la tesis según la cual el tercer mundo debe ser pensado como algo *producido* por la actividad humana, a la manera "como la miel es producida por las abejas: sin pretenderla ni planearla".

Ahora bien: lo que deseo aquí es subrayar la conexión entre esta doctrina del último Popper y su famoso criterio de demarcación —el *falsacionismo* (según el cual, *grosso modo,* las proposiciones son científicas —es decir, podemos demarcarlas respecto de las no científicas— no ya cuando pueden ser *verificadas,* sino cuando pueden ser falsadas, sea por un *experimentum crucis,* sea, en una ampliación posterior muy discutida de su criterio, por un discurso racional). Reexponiendo la cuestión desde nuestra terminología, creo que podría decirse que el criterio falsacionista de demarcación, de Popper, se nos presenta como un corolario de la teoría de la articulación entre el tercer mundo y los restantes (en particular, el primero) que Popper sostiene: esta teoría podría ser

[173] *On the Theory of the objective Mind,* Viena, 1968. Trad. esp. de V. Sánchez de Zavala en Tecnos, 1970, págs. 202-237. También *Epistemology without a knowing Subject,* citada en la nota núm. 167.

llamada "teoría de la *symploké* negativa". El tercer mundo brota según leyes autónomas, se desarrolla internamente (de un modo que recuerda el desarrollo —incluidas las mutaciones— del plasma germinal de Weissmann-Morgan, incluida también la negación de la ortogénesis). Por consiguiente, en principio, los contenidos del tercer mundo (como lo son las proposiciones) no tienen por qué tener correlatos que las *verifiquen* en el segundo o en el primer mundo. Esta tesis se opone al reduccionismo del mundo de las *significaciones* al mundo de la experiencia (el "criterio empirista del significado", tal como lo defendió, p. ej., Carnap), que se corresponde literalmente, en Biología, con el reduccionismo fisicalista (o mecanicista) del mundo orgánico al mundo mecánico. Cuando se practica este reduccionismo, todo contenido no reductible se declarará inexistente o, a lo sumo, un *caput mortuum,* un puro residuo *aún* no analizado. Si lo viviente existe es porque se reduce a una estructura mecánica; si una proposición es significante es porque se refiere a una experiencia empírica, existencial, aunque, por lo demás, esta experiencia pueda verificarla o falsificarla [174]. Por el contrario, en la perspectiva de Popper, un amplio margen de libertad debe ser concedido al desarrollo y expansión de las teorías científicas: éste es el principal contenido del llamado "teoreticismo" de la doctrina popperiana de la ciencia. Las teorías científicas —así como otras construcciones que no lo son— alcanzan un *significado* en un mundo propio, aun cuando no se *refieran* a la experiencia fisicalista. Es como si Popper hubiera asumido la distinción de Frege, entre "sentido" *(Sinn)* y "referencia" *(Bedeutung),* extrayendo sus últimas consecuencias en el espíritu de la tradición idealista: la fuente de los significados no es la experiencia (que es la tesis común al *empirismo*). Ante esta tesis, tal como Carnap la ha defendido, como "criterio empirista del significado", Popper ha mantenido una tenaz oposición: la *fuente* de los significados no es la experiencia, sino algo más próximo a la "conciencia pura" de Husserl, al "reino noemático", al "tercer mundo", y acaso también

[174] *La Lógica de la Investigación científica,* trad. esp., Madrid, Tecnos, 1962, pág. 40.—En la tesis doctoral de Miguel A. Quintanilla (Salamanca, 1971), capítulo III, se somete a una penetrante crítica el criterio de Popper.

al segundo. Por ello, caben "construcciones significativas" —las Matemáticas, p. ej.— que no son propiamente "ciencias" en el sentido de las ciencias naturales, cuyo significado no se extrae de la experiencia, sin que por ello pueda afirmarse que carecen de significado. Sin embargo, no todos los contenidos que van generándose o segregándose en el Tercer Mundo son compatibles con los contenidos dados en el Primer mundo (o en el Segundo) —como tampoco todas las mutaciones genéticas generadas o segregadas en el plasma germinal son compatibles con las condiciones del *medio.* La articulación es negativa, por tanto, y así, podemos decir que estamos en la situación misma de la *adaptación,* en la situación en la cual un contenido del Tercer mundo se sostiene como tal cuando, pudiendo ser falsado (es decir, teniendo contactos —cuya posibilidad, por cierto, no se entiende demasiado bien— suficientes con los restantes mundos), no lo es. El *medio* es la criba por cuyos agujeros se eliminan (se *falsan*) las proposiciones que llegarán a pertenecer a la clase de las proposiciones no científicas: las que quedan por encima de la malla, pese a estar siempre rondando los agujeros, serán las proposiciones científicas, y su verdad no se definiría por la verificación (por su apoyo en la experiencia, en el medio), sino por no haber caído aún por algún agujero, por haberse mantenido en su *reino.* El criterio del *falsacionismo* revela, así, su profunda afinidad con la doctrina del "*trial and error*" del darwinismo psicológico y social anglosajón (incluido Dewey y el Pragmatismo en general), que muchas veces ha sido, por lo demás, señalada.

Terminaré estas rápidas notas señalando los puntos más importantes en los cuales la Teoría de los Tres Mundos de Popper aparece como una teoría incorrecta —puramente descriptiva y denotativa, no sistemática— desde el punto de vista de la Doctrina materialista de los Tres Géneros, tal como se propone en este Ensayo:

1) La expresión utilizada por Karl Popper para designar su doctrina —Teoría de los Tres Mundos— revela ya un modo metafísico (sustancialista) de pensar, que podría parangonarse con el "triteísmo" de los teólogos herejes del siglo XI. No son tres mundos, sino un solo mundo, con tres dimensiones (atributos, ni siquiera "ingredientes") genéricas. No se trata de una mera cuestión de nombres: si Popper utiliza el con-

cepto de "mundo" para designar a los géneros de materialidad, es porque los ha concebido, de hecho, como sustancias (autonomía), sin perjuicio de que, ulteriormente, introduzca, como "axioma de María", un postulado de conjunción.

2) Esta conjunción es presentada por Popper como una *interacción:* el tercer mundo actúa sobre el primero, etc... Popper ha prescindido de toda perspectiva dialéctica y, por ello, su exposición se convierte en algo metafísico.

3) La misma tesis según la cual el tercer mundo es *producido* por el segundo, sin perjuicio de su autonomía, corrobora este diagnóstico de sustancialismo. El tercer mundo no es producido, porque no es ningún ente o sustancia, no es ninguna cosa u objeto asimilable a los del primer mundo o segundo. Popper cree suficiente subrayar que la producción del tercer mundo *no está planeada.* Sin duda, en parte: pero no por ello es producción, a la manera como la miel es producida por las abejas (el símil del propio Propper redunda, aún otra vez, su mentalidad *cosista*). Popper, a espaldas de cualquier concepto de la *symploké,* sustituye la articulación dialéctica entre los tres géneros por los símiles de la producción. Es cierto que el tercer género no es previo trascendente a los restantes, como si fuera un cosmos uranos platónico. Pero esto no significa que sea producido por él (sin embargo, todo profesor de filosofía ha leído el *Platón* de P. Natorp).

4) Popper considera que los objetos del tercer mundo constituyen los objetos de las Humanidades, de las Ciencias Culturales. Aquí, Popper parece estar prisionero de la distinción, que consideramos metafísica, entre Naturaleza y Cultura. Al tercer mundo pertenecen, principalmente, las matemáticas puras, que no suelen ser consideradas como ciencias culturales, al menos por su objeto. (Ver Conclusión de este Ensayo.)

5) La orientación *cosificadora* de Popper se revela, claramente, al incluir en su Tercer Mundo, al modo de Meinong, no solamente las proposiciones verdaderas, sino también las falsas y las absurdas.

6) Por último —y en relación con una tesis, para nosotros central—, mientras que Popper propende a considerar la teoría de los tres mundos como una teoría excepcional dentro de la Filosofía occidental —en tanto que "en gran parte con-

siste en variaciones sobre el dualismo entre lo mental y lo corpóreo"—, me parece que es preciso, inversamente, considerar como regla de este pensamiento precisamente la teoría de los tres géneros, incluso para los pensadores que explícitamente parecen inclinarse por el dualismo. La importancia y variedad de los *precedentes* que el propio Popper aduce —Platón, los estoicos, Frege, etc...— hablan más en favor de esta perspectiva que en favor de la que Propper parece haber adoptado.

En resolución: la teoría de Popper, como la de Simmel, se mantienen a un nivel tan puramente descriptivo que, si bien corroboran la presencia, en el pensamiento filosófico, de una ontología ternaria, no la desarrollan como sistema, y, por tanto, como auténtica teoría.

NOTA. Carnap, en *The logical Structure of the World,* Parte IV, expone su doctrina de los "tres niveles", que se corresponde puntualmente —salvadas las discrepancias de detalle— con la teoría de los "tres mundos" de Popper y, por tanto, con las tres partes de la Metafísica especial.

4. El desarrollo *externo* de la tesis exige, a su vez, una preparación o transformación de la doctrina de los Tres Géneros de Materialidad como sistema de coordenadas apto para el análisis histórico-filosófico. A esta transformación se le dará aquí la forma de una "Gramática de la Filosofía".

Las ideas clave que inspiran un proyecto de "Gramática de la Filosofía" como el presente pueden exponerse de este modo: los sistemas filosóficos se construyen sobre un número indeterminado, pero finito, de términos *X, Y, Z ... W,* que representan *Ideas* filosóficas. De un modo aún menos comprometido: estos términos son los términos de un vocabulario filosófico, en cuanto gocen de una relativa autonomía. Por lo demás, estas Ideas son funciones cuyos valores dependen de los valores que toman ciertas variables, dadas precisamente en el curso del desarrollo histórico-cultural[175]. Suponemos, por otra parte, que, en el conjunto de las Ideas constitutivas de un sistema, no todas ellas juegan un mismo papel. En reali-

[175] *El papel de la Filosofía,* Madrid, Ciencia Nueva, 1970, pág. 234, nota 49.

dad, la estructura que asignamos a un sistema filosófico —en la medida en que sea función de sus términos— es la estructura de la *symploké* platónica, en tanto de esta estructura brota una *dialéctica* que puede aquí ser asimilada a una *gramática.* Citaremos el pasaje de *El Sofista* (252 *e*), que sirve de lema a nuestro proyecto de "Gramática filosófica":

> "EXTRANJERO.—Puesto que hay a veces consentimiento en la unión entre las Ideas de reposo, movimiento, ser, etc., y, a veces, divorcio, el caso sería el mismo, poco más o menos, que el de las letras. También en éstas, en efecto, hay desacuerdo entre algunas y acuerdo en otras... Pero las vocales seguramente se distinguen de las demás letras en que circulan como un lazo a través de todas; de modo que, sin alguna de ellas, es incluso imposible que las otras se combinen una a una... ¿Será, pues, el primer llegado quien sepa cuáles son las que pueden tener esta comunidad, o hará falta un arte especial, a quien quiera tener un conocimiento efectivo de la cuestión?
>
> TEETETO.—Le hará falta un arte especial.
>
> EXTRANJERO.—¿Cuál?
>
> TEETETO.—El arte de la Gramática."

La primera dificultad estriba en acertar una selección de "Ideas-vocales" —llamémoslas "Ideas-ejes", por cuanto desempeñan, por respecto del sistema en su conjunto, el papel que los puntos de los ejes cartesianos representan respecto de los restantes puntos del espacio. La segunda dificultad principal estriba en la determinación de los functores (relatores, operadores) de suficiente generalidad como para permitir su aplicación a todo sistema filosófico.

En cuanto a las "Ideas-ejes", es evidente que, al margen de todo sistema, no disponemos de ningún criterio, ni en cuanto al número —Platón sugiere que sea dígito— ni en cuanto a su contenido. Por otra parte, es indudable que es posible escoger diferentes conjuntos de Ideas-ejes, como también es posible escoger diferentes sistemas de coordenadas, aunque unos se adapten mejor que otros a la disposición efectiva de la distribución de puntos que se trata de coordenar (por eso, la "rotación de los ejes", las traslaciones, son procedimientos orientados a obtener la situación óptima). Podemos clasificar estos diferentes sistemas de "Ideas-ejes" en dos grupos:

— *Sistemas extraacadémicos* (extrasistemáticos). Sin duda,

cuando elegimos Ideas-ejes en este grupo, obtenemos la mayor garantía de neutralidad, por respecto a cualquier sistema académico determinado. Así ocurriría si eligiésemos conjuntos de Ideas filosófico-mundanas, tales como la Idea de "Mundo natural" (*N*), de "Hombre", en sentido individual (*H*), y de "Sociedad humana" (*S*), más una Idea, que también es mundana, y que podemos designar por (*T*), correspondiente a lo "trasmundano", a lo desconocido, incluyendo aquí acepciones importantes de la Idea mundana de Dios. Evidentemente, podemos describir los diferentes sistemas filosóficos académicos, según la diversa manera como sus Ideas se sitúan por respecto a estas "Ideas-eje", y obtener resultados analíticos y discriminatorios bastante aceptables. Así, p. ej., utilizando los paréntesis como signos de "absorción" de unas Ideas en otras, la expresión "$H(S, M, T)$" podría indicar el solipsismo: el diferente orden en el que se puede escribir esa absorción (así, p. ej., "$H(S(M(T)))$" o "$H(M(S(T)))$" podría ponerse en correspondencia con las diferentes clases de solipsismo.

— *Sistemas académicos.* En realidad, en principio, desde cada sistema (el de Platón, el de Spinoza, el de Hegel) podemos proponernos la descripción analítica de los restantes: de hecho, esto es lo que se hace, en mayor o menor medida, por todo expositor de la historia de la filosofía. Evidentemente, la capacidad discriminadora que, en esta línea, corresponda a un sistema filosófico dado, habla en favor del vigor y potencia de este sistema. Podemos describir a Platón y Aristóteles desde Kant —como hizo Natorp—, o desde Hegel —como hacía él mismo. Si tomásemos el sistema cristalizado en Wolff como referencia, evidentemente las Ideas-ejes serían las siguientes: Ser, Dios, Alma, Mundo. A estas Ideas corresponden las cuatro preguntas fundamentales que, según Kant, constituyen la Filosofía.

Se trata aquí de utilizar las Ideas centrales de la arquitectura del materialismo filosófico (general y especial) como referencia, a saber: las Ideas designadas por M, M_1, M_2 y M_3, más la Idea E, en tanto va acoplada siempre, como una suerte de "variable-conmutador", a M, en cuanto puede tomar valores M_i, y a M_i, en cuanto puede figurar como un valor de M. Es preciso tener en cuenta que M, a través de E, de-

signa a M_i, en el *progressus;* en el *regressus,* no puede decirse otro tanto.

El conjunto de estas Ideas, como "Ideas-ejes", no está, por lo demás, excesivamente alejado de las Ideas-ejes *mundanas,* de las Ideas-ejes del sistema clásico. En efecto: "*M*" se corresponde fácilmente con "*T*", o con la Idea de Ser (correspondencia no quiere decir identidad). "M_1" se corresponde con el "Mundo" de Wolff, parcialmente; "M_2", con el "Alma" (o con "*H*", y en parte, "*S*"); "M_3" se corresponde con "Dios", como depósito de las esencias, y con parte de "*S*" (en cuanto "Espíritu Objetivo").

En cuanto a los *functores,* evidentemente hay que incluir todos los de la Lógica de predicados (puesto que los sistemas filosóficos son sistemas proposicionales), pero también será necesario introducir algunos functores característicos (al menos, en cuanto forman un sistema) de las Ideas filosóficas, como funciones. En cuanto a Ideas con las que puede *operarse* (es decir: construir otras Ideas derivadas, o, al menos, coordenadas con ellas), las Ideas filosóficas se caracterizan, me parece, dado su carácter trascendental, por la posibilidad de autocombinarse, sin salirse de sí mismas —lo que puede expresarse por la *idempotencia* (sin que esto signifique su desconexión con otros contenidos, procedentes de la experiencia, y que entran en el sistema filosófico a título de *valores* de las variables independientes)—, y por la posibilidad de componerse de distintas maneras, según la dirección de la relación entre ellas *(no-simetría).* Según esto, la idempotencia y la no-conmutatividad parecen propiedades relevantes en una gramática de la *symploké* y, por consiguiente, sus ausencias (no-idempotencia y conmutatividad). En cambio, la distributividad entre las diferentes operaciones dadas habrá de ser considerada como una peculiaridad de ciertos sistemas filosóficos, dependiente de los significados concretos de las Ideas ligadas —pero no de las "Ideas-ejes".

Una Gramática de los sistemas filosóficos podría fundarse, por tanto, sobre las siguientes bases:

1.º) *Términos.*

— *Constantes: A, B, C, D ... R* (Ideas tales como "causa", "libertad", etc.).

— *Términos-ejes:* M, M_1, M_2, M_3.
— *Semivariable:* E.
— *Variables:* X, Y, Z ... W.

2.º) *Relatores.*

$X=Y$.
$X \neq Z$.

(Identidad, no-identidad, con las características ordinarias.)

3.º) *Operadores.*

1. Un operador *conmutativo* e *idempotente,* designado por $[X, Y]$. Lo llamaremos "totalizador", significando que las Ideas designadas por "X" e "Y" se consideran como integrando una Idea total que las envuelve a ambas: $Z= =[X, Y]$.

   Las siguientes relaciones manifiestan sentidos posibles de este operador:

$$[X, Y]=[Y, X]$$
$$[X, X]=X$$

2. Un operador *conmutativo* y *no-idempotente,* designado por $X \updownarrow Y$. Lo llamamos "separador" (porque su no-idempotencia lo caracteriza de este modo). "$X \updownarrow Y$" nos remite a una Idea "Z", que es igual a "X" o a "Y":

$$X \updownarrow Y=Y \updownarrow X$$
$$X \updownarrow X \neq X$$

3. Un operador *no-conmutativo* e *idempotente,* designado por $X(Y)$. Lo llamaremos "reductor":

$$X(Y) \neq Y(X)$$
$$X(X)=X$$

— Coordinación con el functor "$\subset$", utilizado en la definición de materialismo. Si hacemos

$X(Y)=X$ (extensionalmente; porque intensionalmente X queda determinado por Y), podemos establecer:

$$X(Y)=Y \subset X$$

en tanto que

$$Y \cup X=X$$

4. Un operador *no conmutativo* y *no idempotente,* designado por $X-Y$. Lo llamaremos "disyuntor".

$$(X-Y) \neq (Y-X)$$
$$(X-X) \neq X$$

4.º) *Postulados.*

Un sistema filosófico caerá bajo esta Gramática en la medida en que satisfaga los siguientes requisitos:

1. *Symploké.*—El sistema debe contener todas las operaciones. En otro caso, no habría *symploké* gramatical.
2. *Integridad.*—El sistema debe contener todos los términos constantes filosóficos. Debe contener, por tanto, una Ontología general y una Ontología especial.
3. *Consistencia.*—El sistema no debe contener como verdades proposiciones que consten de los mismos términos unidos por relatores diferentes. Por ejemplo: $[X \updownarrow Y]= =X(Y)$ y $[X \updownarrow Y] \wedge X(Y)$.
4. *Adecuación.*—Entre las constantes, parámetros y restantes Ideas del sistema (incluidas las variables) debe darse una adecuación explícita por medio de reglas.

Fórmulas proposicionales serán: las secuencias de letras variables o constantes, vinculadas por un relator. Así, $X(Y)= =[Y, Z]$ será una proposición del sistema. También conside-

raremos como proposiciones los términos unidos por operadores (de manera similar ocurre en la lógica de predicados), en cuanto que suponemos autodesignado por ellos el resultado de la operación. Así, $[X, Y]=Z$ es una proposición, y también $[X, Y]$, en cuanto el todo se interpreta como designando a Z. Se pueden utilizar letras góticas $\mathfrak{A}$, $\mathfrak{B}$, para designar fórmulas del sistema.

— *Teoremas.*

Escribiremos algunos teoremas gramaticales que aplican las reglas dadas a las letras del sistema.

(1) $X \updownarrow Y = X(Y) \vee Y(X) \vee [X, Y]$

Demostración: $X \updownarrow Y$ equivale a negar la conjunción de conmutatividad e idempotencia.

(2) $X \updownarrow Y = X(Y) \wedge Y(X) \wedge [X, Y]$

Sale de (1) por la ley de De Morgan.

(3) $X \updownarrow X = \overline{X(X)} \wedge \overline{[X, X]}$

— *Construcción y análisis de sistemas*

La *Gramática* de la Filosofía *no* puede considerarse como una serie de reglas para construir sistemas. Entre otras cosas, las variables deben ser dadas. Se trata más bien de un conjunto de normas para el análisis de sistemas ya construidos. Se parece más a la "Química", de la que hablaba Kant, que a la Aritmética. Presupone esquemas (fórmulas) que establecen tipos o *radicales* de sistemas, cuyo desarrollo se lleva a efecto por vías diferentes. Se trata, pues, únicamente de establecer esquemas o fórmulas que permitan analizar los sistemas —situarlos, coordenarlos— discriminándolos según estos criterios. Pero también *criticarlos* gramaticalmente (como *sistemas,* en el sentido dicho, no de otro modo). Se trata, pues, de señalar en qué circunstancias no satisfacen las condiciones dadas para un sistema, y sólo ulteriormente se comprobará si esta crítica se corresponde o no con la crítica en el sentido filosófico clásico.

— *Estructura de una fórmula sistemática*

Nos inclinaríamos a darle una estructura en cruz: la *vertical* contiene la Ontología general, y la *horizontal,* la Ontología especial del sistema. De este modo, obtendremos diagramas que representan el entretejimiento matricial de la Ontología general y la Ontología especial. (Aquí nos referimos tan sólo a los "radicales sistemáticos"; pero un mismo "radical" puede cristalizar en *sistemas* muy diversos, según la inserción de los otros términos.)

— *Fórmula del materialismo general:* $E(M) \wedge M(E)$

— *Materialismo especial:* $(M_1 \updownarrow M_2) \wedge (M_1 \updownarrow M_3) \wedge (M_2 \updownarrow M_3)$.
— *Formalismos ontológicos.* Véase lo dicho antes en este Ensayo.

— *Sistemas no filosóficos, desde el punto de vista de esta Gramática:*

1) *Por incumplimiento del postulado de "symploké"* (utilización de un solo tipo de operaciones).
   — *"Sistemas-límite" positivos* (utilizan operadores idempotentes y el relator "="):
   — *Modelo I:*

$$\begin{array}{c} M(E) \\ \| \\ M_1(M_2)=M_2(M_1)=M_1(M_3)=M_3(M_1)=M_2(M_3)=M_3(M_2)=M \\ \| \\ E(M) \end{array}$$

(Este esquema recoge rasgos esenciales del *monismo eleático,* cuya Ontología general se gobierna por el siguiente principio: "el ser es lo mismo que el pensar" ($M(E)$, $E(M)$), y cuya Ontología especial se basa en sostener que todos los entes del mundo son idénticos y se refunden

en el Ser. Todos los entes aparentemente diversos se integran en un mismo todo.)

— *Modelo II:*

$$\begin{array}{c} M(E) \\ \| \\ M_1(M_2(M_3)) \\ \vdots \\ \overline{E(M)} \end{array}$$

(Este esquema se aproximaría al *materialismo jonio,* en tanto reductor a M_1.)

— *"Sistemas-límite" negativos* (utilizan operadores no-idempotentes, y relatores no-idénticos).

— *Modelo III:*

$$\begin{array}{c} M-E \\ | \\ (M_1-M_2)\neq(M_1-M_3)\neq(M_2-M_3), \text{ etc.} \\ | \\ E-M \end{array}$$

(Este esquema analizaría la situación de las filosofías pluralistas, próximas al escepticismo: "nada está en nada, todo está separado de sí mismo".)

2) *Por incumplimiento del postulado de consistencia.*

— *Modelo IV:*

$$\begin{array}{l} E-M \\ \quad \| \\ \quad M \updownarrow [M_1-M_2-M_3]=M(M_1-M_2-M_3) \\ \qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\qquad \| \\ \qquad\qquad\qquad\qquad\qquad\quad E(M) \end{array}$$

(La inconsistencia se manifiesta en la conjunción de $M-E$, $E(M)$, y en $M\updownarrow[\,]$ igual a $M(\,)$.)

(Este esquema recoge:

— en su primera parte, la concepción del Ser como distinto del Ego ($M-E$), como trascendente, ὕπερον, *deus absconditus*, más allá de la inteligencia y opuesto a los diferentes géneros de materialidad distintos entre sí. A esto se aproxima la concepción neoplatónica-aristotélica;

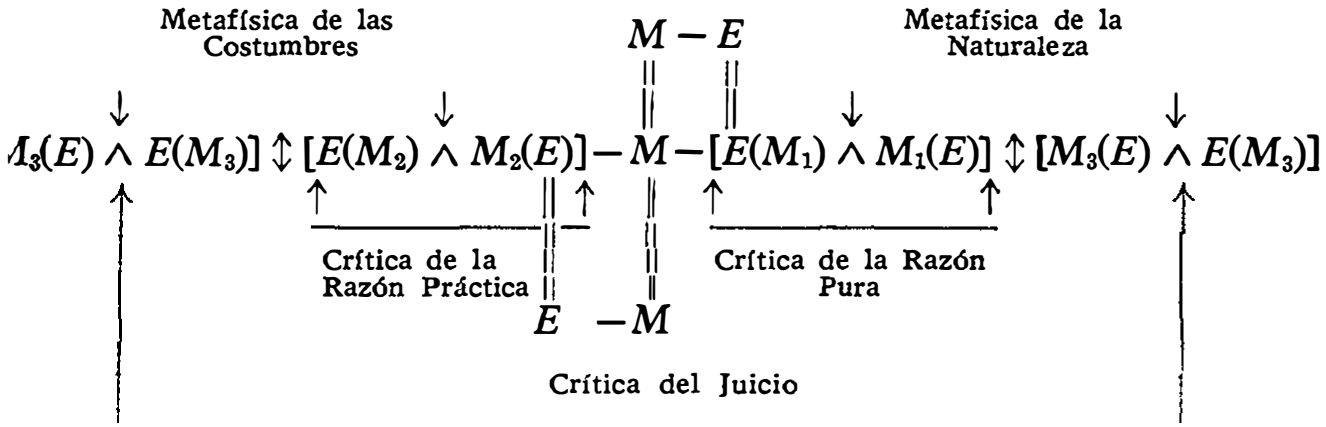
— en su segunda parte, todo procede del Ser (Creación), se absorbe en él, y el Ser mismo se realiza como Ego (Dios hecho hombre en el Verbo).

Ambas partes están soldadas en el sistema tomista, que se revelaría, según este esquema, como una pseudofilosofía.)

3) *Por incumplimiento del postulado de integridad.* (Sistemas que sólo contienen fórmulas sobre M_1 y M_2, por ejemplo, o sobre M_3, serían sistemas incompletos. Adviértase que sistemas como el de Fichte, sin perjuicio de reducir todas las Ideas a M_2, pueden considerarse completos, en la medida en que las demás Ideas están en ellos consideradas.)

4) *Por incumplimiento del postulado de adecuación.* (Sistemas académicos, escolásticos, que mantienen toda una arquitectura conceptual, al nivel de las Ideas —sustancia, Dios, causa—, a la que se incorporan categorías científicas o ideológicas —fotones, evolución, cristianismo—, pero sin que se expliciten los *trámites de conexión* entre estos componentes del sistema. Se trata de pseudosistemas ideológicos, concepciones del mundo globalizadoras, simples amasijos; como ejemplo podríamos poner la concepción del mundo tipo Teilhard de Chardin.)

— *Un ensayo de formulación: el sistema de Kant*



El Idealismo Trascendental estaría recogido en la fórmula $E(M_i)=M_i(E)$.

En la *Crítica de la razón pura,* aparece más bien en esta forma: $E(M_1)=M_1(E)$: "el mundo es tan dependiente de nosotros en su conjunto, como nosotros individualmente lo somos de él", dice Schopenhauer en el párrafo 12 de la *Cuádruple raíz.* Sin embargo, Kant separa $(M-E)$. Es la teoría del noúmeno. La materia M figura como una X, algo *más allá* de M_1, M_2, M_3. Sin embargo, el Ego (en relación con M_2) se aproxima al noúmeno. La llamada "inconsistencia" del sistema kantiano se refleja aquí en la conjunción de $(M-E)$ y $[M, E]$. La fórmula $M_3(E)=E(M_3)$ recoge de cerca la *Crítica del juicio.*

CONCLUSION

LA DOCTRINA DE LOS TRES GENEROS DE MATERIALIDAD Y LA OPOSICION ENTRE NATURALEZA/CULTURA

La división del Mundo en tres Géneros de Materialidad se cruza con la división del Mundo en dos reinos ontológicos: la *Naturaleza* y la *Cultura.*

La oposición Naturaleza/Cultura no es, por supuesto, imaginaria, pero tampoco es la oposición fundamental de la Ontología —al menos en una filosofía materialista. Hay también perspectivas no materialistas desde las cuales tampoco es fundamental la oposición entre la Naturaleza y la Cultura: por ejemplo, en la Metafísica cristiana, es más profunda la distinción entre Dios y las criaturas, o entre el Espíritu y el Cuerpo, o, por último, entre la Naturaleza y la Gracia. (Por ejemplo, dentro de esta concepción, un recién nacido, a quien Dios ya comunicó el Espíritu, es una persona: no solamente es un viviente corpóreo; también es un viviente espiritual. Si además ha recibido el Bautismo, pertenece al Reino de la Gracia —y no sólo al de la Naturaleza. Este ejemplo cotidiano muestra que la oposición Naturaleza/Cultura no puede sin más superponerse a las oposiciones cristianas —un recién nacido, aunque dotado de Espíritu y de Gracia, no está todavía "culturalizado"—, sin que ello quiera decir que estas oposiciones no hayan jugado un papel importante en la configuración de la distinción Naturaleza/Cultura.)

La oposición Naturaleza/Cultura, considerada —o usada— como distinción fundamental de la Ontología, es una herencia del Idealismo alemán. Oposiciones muy similares fueron formuladas, desde luego, muy anteriormente —p. ej., la oposición entre φύσις y νόμος de los sofistas. Pero aquí se trata del carácter originario de la distinción, no de la distinción en sí misma. Cuando sugiero que la oposición entre Naturaleza y Cultura, como distinción ontológica originaria, es una tesis procedente del Idealismo alemán, me refiero a la originariedad atribuida a la distinción, a su entendimiento como distinción primaria, desde el punto de vista ontológico, no a la distinción en sí misma —por tanto, en abstracto. Porque el alcance de una distinción como la que comentamos es muy diferente cuando se le atribuye en el sistema un puesto primario y cuando se le atribuye un puesto no primario, aunque sea importante. En realidad, el significado filosófico de la distinción es, en cada caso, por completo diferente [176].

Entender la oposición Naturaleza/Cultura como una oposición primaria constituye, por de pronto, la cristalización de una profunda reorganización de las grandes "masas" de contenidos cuya ordenación define una concepción del mundo.

[176] Leibniz constituye un eslabón de especial importancia. Es central en él la oposición "armónica" entre el "Reino físico de la Naturaleza" y "el Reino moral de la Gracia" —oposición análoga (dice) a la que media entre el reino natural de las causas eficientes y el reino natural de las causas finales (*Monadología,* 87). Sin embargo, entre ambos Reinos (que pondríamos en correspondencia, respectivamente, con M_1 y M_2), Leibniz pone a Dios (M_3), concebido como "arquitecto de la máquina del Universo" (por respecto al reino de la Naturaleza), y como "monarca de la ciudad divina de los espíritus" (por respecto al reino de la Gracia). Según esto, la oposición Naturaleza/Libertad es central en Leibniz, pero está subordinada a la distinción Dios/Naturaleza —como es, por lo demás, habitual (*Vid.* la exposición de L. Labras: *La Grâce et la Liberté dans Malebranche,* Paris, Vrin, 1931, primera parte). Foucault ha sostenido (*Les mots et les choses,* Paris, Gallimard, 1966) la tesis de la "invención" del *Hombre* en el siglo XVII. Esta tesis, a mi parecer, podría considerarse como una formulación oscura de algo real, que identificamos precisamente con la configuración de la *omnitudo entis* en dos mitades: Naturaleza y Cultura. Pero esta oposición, aunque preparada en el siglo XVII, habría que retrasarla un siglo más, sobreentendiendo, por otra parte, al "Hombre" recién inventado como sinónimo del "Reino de la Cultura" —del "reino de la libertad" kantiano—, y no como sinónimo de la "Nada", del "lugar vacío", como Foucault, con presupuestos heideggerianos, tan difíciles de verificar en el siglo XVII o XVIII, ha pretendido.

Esencialmente, la primariedad de esta oposición equivale al rompimiento del esquema cristiano, en el cual tanto la Naturaleza como la Cultura estaban, a su vez, incluidas en un reino de finitud, por encima del cual estaba Dios y el Reino de la Gracia. (Es cierto que contenidos importantes del reino de la "cultura" —esencialmente, los contenidos de la religión verdadera positiva: sacramentos, fe, etc.— debían ser considerados como perteneciente al Reino de la Gracia; la Fe no es racional, sino suprarracional. Asimismo, el dogma del Verbo encarnado presuponía que un principio sobrenatural penetraba en la misma realidad natural —la generación y vida de Cristo.) La oposición entre Naturaleza y Cultura del Idealismo alemán es, en este sentido, el esquema que más vigorosamente acudió a sustituir a la concepción cristiana del Mundo, al mismo tiempo que contribuyó eficazmente a disolverla. Tanto más interesante es este proceso cuanto que el Idealismo alemán llevó adelante esta revolución con palabras cristianas, que desorientaron a tantos críticos (incluido, en parte, el propio Marx). Efectivamente, Hegel presenta su sabiduría como el cumplimiento de la verdadera sabiduría cristiana: Dios se hace hombre. Pero se hace hombre porque deviene hombre como condición de su mismo ser: por tanto, en la filosofía hegeliana, el cristianismo se transforma de tal modo que sus partes se funden, y se destruyen, aunque pasen a nutrir, como alimento, los órganos del nuevo animal. Por un lado queda la Naturaleza (el No-Yo de Fichte), y por otro la Cultura (el Yo, o el Espíritu, o la Historia). Y la esencia de la Filosofía clásica alemana no consiste tanto, diríamos, en saber que, por un lado, está la Naturaleza, y por otro, el Espíritu (como Cultura), sino en creer saber que con ello se ha agotado la *omnitudo entis* —prácticamente, en la "divinización" de la Cultura, heredera del reino cristiano de la Gracia.

Es del mayor interés seguir los ulteriores pasos de esta revolución filosófica y constatar cómo sentidos asociados al carácter originario atribuidos por el idealismo alemán a la oposición Naturaleza/Cultura han sido incorporados incluso en contextos cristianos y materialistas. No es ésta la ocasión de exponer minuciosamente estos pasos. Me limitaré a observar que, todavía hoy, la oposición Naturaleza/Cultura suele ser sobreentendida como una de las distinciones más profun-

das, cuya exposición constituye el contenido de la filosofía académica de muchos países (lo que tiene, sin duda, un sentido pragmático, en la medida que esta distinción es a la vez un instrumento crítico y secularizador de los esquemas más arcaicos vigentes). Sobre esta distinción se ha construido también la axiomática del "estructuralismo" de Lévi-Strauss.

En cualquier caso, parece que puede afirmarse que la oposición Naturaleza/Cultura, cuando se interpreta como oposición originaria de la Ontología, es solidaria de un concepto de "Hombre" —en cuanto agente de la cultura o producto de ella— como región que es pensada como constituyéndose por su enfrentamiento con la Naturaleza. Este enfrentamiento —que es el núcleo del "Humanismo"— sólo tiene sentido pleno, desde luego, en el contexto de una filosofía idealista y espiritualista; por ello es tanto más interesante advertir su permanencia en el contexto de la filosofía materialista o naturalista, que, para mantenerla, se ve forzada a defender una visión global teleológica, un monismo cósmico, desde el cual la conciencia (el Hombre, haciéndose históricamente, como ente cultural) aparecerá como término y fruto de la materia (Engels).

Ahora bien: desde una perspectiva materialista, la oposición Naturaleza/Cultura no es una oposición originaria. Suprimido todo residuo de monismo teleológico (metafísico), la Cultura no puede ser entendida como el "fruto" de la Naturaleza ni, menos aún, como el proceso de "emancipación" del Hombre por respecto de la Naturaleza. Esta emancipación carece por completo de sentido, y no porque deba concluirse que la Naturaleza *absorbe* al hombre, en el sentido del "naturalismo" biologista. La "Naturaleza" se desarrolla también a través del hombre, y todos los contenidos culturales son, a la vez, productos naturales. El *re* producido, dentro de un sistema, por un órgano, es íntegramente un sonido físico —sin dejar por ello de ser un contenido cultural; pero los *piones* obtenidos en un acelerador de partículas, a la vez que acontecimientos eminentemente físicos, son también contenidos culturales—, al menos, el ciclotrón que los genera es un producto cultural del mismo orden que el órgano de una catedral. Hoy es todavía más cierta que en los tiempos de Augusto Laurent la afirmación de que la Química es la ciencia de los

cuerpos que no existen (en la Naturaleza); la distinción entre ciencias culturales y ciencias naturales tiene muy poco sentido si nos atenemos al estatuto ontológico de sus objetos respectivos. Al menos, tanto sentido como la afirmación de que los objetos de las ciencias culturales son también objetos naturales tiene la afirmación de que los objetos de las ciencias naturales son objetos culturales, por cuanto estos objetos están mediados por la *industria* humana, como Marx señaló también claramente. Tanto los objetos culturales, como los objetos naturales, en cuanto objetos del Mundo, participan de cada uno de los Tres Géneros de Materialidad, y éste es el mejor argumento para demostrar que la oposición entre Naturaleza y Cultura es, ontológicamente, menos profunda que la oposición entre los tres Géneros de Materia, dos a dos.

La distinción entre Naturaleza y Cultura no es, en todo caso, aparente. Tiene un significado pragmático, y seguramente debe ser puesta en relación con la oposición práctica entre ciertos grupos de primates (aquellos que iniciaron la construcción de la Idea de *Hombre*) y otros animales a quienes se enfrentaron en la lucha por la vida; eventualmente, entre estos animales se incluyen también históricamente otros hominidas, los bárbaros, los esclavos. La oposición Naturaleza/Cultura no es, por tanto, indiferente por completo a la oposición entre Griegos y Bárbaros y la conexión entre ambas oposiciones —que aquí sólo sugerimos— es genuinamente dialéctica. Por lo menos, con estas hipótesis evitamos el tratamiento del concepto de "Hombre" como si fuese una unidad global ("la especie humana") a efectos del sentido unitario de su desarrollo, como si éste tuviese un destino preestablecido o, por lo menos, obedeciese a unos *instintos* naturales a partir de los cuales podría darse cuenta del curso general de la Historia humana. La "Especie" no es la unidad o sujeto de la Historia, o de la cultura como Unidad; tampoco, ciertamente, las unidades de la Historia son los individuos. La importancia metodológica de la Filosofía de la Historia de Hegel podría evaluarse, precisamente, a partir de este hecho: Hegel ha señalado la "escala" de las verdaderas *unidades* del proceso cultural, en tanto que esta escala es intermedia entre la "especie humana" —como sobreentendía la concepción cristiana, que, por lo demás, siguió presente de algún modo en Hegel— y los

"individuos". La verdadera unidad de la Historia, como Historia de la Cultura, es, para Hegel, la Nación, cuya forma política es el Estado. Sin duda, la crítica marxista a la Teoría del Estado de Hegel limitó las pretensiones que Hegel atribuía a las unidades históricas, precisamente en cuanto subordinadas a la unidad global de una Especie entendida como Espíritu (Humanidad). Pero aun cuando el Estado cambie su condición de sustancia por la de superestructura, los sujetos de la Historia y de la Cultura seguirán siendo las formaciones cuyo orden es siempre próximo al de la Nación o Pueblo, dotado de una lengua que no puede ser considerada como superestructural (Stalin). Estas unidades culturales, por lo demás, tienen una realidad histórica esencialmente dialéctica, por cuanto están llamadas a desaparecer en la unidad de la Sociedad Universal. Pero esta unidad no es ningún fin predeterminado, sino un resultado inconsciente en sus orígenes, aunque asumido en el mismo documento en que la Idea de Humanidad se constituye.

No es posible definir, por tanto, a la Cultura por el Hombre, sino, recíprocamente, el "Hombre" se define por el proceso mismo cultural —y es, por tanto, una Idea esencialmente histórica. Pero, a su vez, como hemos dicho, la cultura no puede oponerse a la Naturaleza, porque ella misma se da en la Naturaleza, y recíprocamente. ¿Cómo reexponer hoy esta distinción, una vez superadas las distinciones que le dieron origen (hominidas y otros animales; griegos y bárbaros) en un concepto capaz de incorporar también a los criterios genéticos? Sugiero que es el *cuerpo* humano —en cuanto unidad también históricamente delimitada— el criterio verdadero de la oposición. Los contenidos que brotan de la realidad (natural, humana) pueden ser organizados en dos grandes grupos:

a) De un lado, aquellos que se relacionan entre sí según líneas dadas a una "escala" en la que el propio cuerpo humano ha desaparecido. Entre estos contenidos deben numerarse tanto las formas animales (Locke ya sabía que un loro, aunque estuviese dotado de Espíritu, no podría ser considerado humano), como las formas "bárbaras" y las formas subcorpóreas (células, constitutivas del propio cuerpo humano) o supracorpóreas (Cíclopes, habitantes de otros planetas, Micromegas).

El cuerpo humano mismo, por tanto, cuando se reduce a una escala en la cual sus "módulos" desaparecen, pertenece a la Naturaleza: es un conjunto de células, o un sistema termodinámico, o una masa que cae según las leyes de la gravedad, como cualquier otro cuerpo natural.

b) De otro lado, los contenidos que se relacionan entre sí según líneas dadas a una escala en la cual se dibuja el propio cuerpo humano (que debe ser dado: dialelo antropológico): una vivienda, un indumento, un martillo. Es en esta escala donde habría que buscar el fundamento de la significatividad de las "estructuras simbólicas" que caracterizan, *grosso modo,* a los objetos culturales, por oposición a los objetos naturales, no significativos o simbólicos. El carácter simbólico, atribuido justamente como diferencia específica a los entes culturales (Cassirer), brota —en una perspectiva materialista— no de un supuesto sujeto interior (Espíritu, Conciencia) que trata de *expresarse,* en abstracto, sino de un organismo dotado de sistema nervioso, sin duda, pero que se relaciona con otros organismos de su escala, expresándoles algo si se quiere, pero siempre que los contenidos expresados sean precisamente contenidos dados también precisamente a la escala del propio cuerpo. Naturalmente, esta afirmación tiene aquí sólo un sentido programático, porque sólo minuciosas investigaciones psicológicas, lingüísticas, históricas, podrían realizarla. En cualquier caso, me parece que el fondo de aquello que se postula en el ideal del Humanismo no es nada metafísico, sino sorprendentemente positivo: la preservación del propio cuerpo, por el arte, por la medicina, por el derecho. Y cuando se define al hombre por la racionalidad, tampoco estamos muy lejos de este criterio positivo, si advertimos los lazos íntimos que la racionalidad crítica mantiene necesariamente con la escala del cuerpo humano.

La evolución cósmica contiene, en su proceso interno, la aparición de los cuerpos humanos, que, a su vez, se absorben en el proceso general. Cuando este proceso es analizado a la "escala" de los cuerpos humanos, de suerte que desde la "interioridad" de esos mismos cuerpos se planea la recurrencia del proceso mantenido a esa escala, entonces aparece el proceso evolutivo mismo en la forma de *Producción.* La Idea de Producción comienza ahora a ser una Idea filosófica central

—y no sólo un concepto categorial de la Economía política. La Idea de producción es así el verdadero nervio del Materialismo histórico, como alternativa genuina de la Actividad del Espíritu del Idealismo alemán (o del Espíritu como Actividad). Producción no es sólo fabricación (que reduce la Idea a M_1), ni tampoco creación poética (que se reduce a M_2). Es necesario apelar a M_3 para llevar adelante la Idea de Producción —a contenidos M_3 que nos presentan precisamente, como unidades ideales, a nuestros cuerpos. Sólo en este sentido recuperamos la profundidad de la evidencia de Spinoza: "el cuerpo es la Idea mediante la cual el alma se piensa a sí misma". La *objetivación* del propio cuerpo es el proceso mediante el cual, y en el curso mismo de corrientes que lo desbordan (como figuras inconscientes), se realiza la Producción. Marx ha sido quien ha introducido esta Idea en Filosofía. Al ligar —ya en los *Manuscritos*— la Idea de *objetivación (Vergegenständlichung)* —procedente de la filosofía clásica alemana— con la Idea de *fabricación* —procedente de la Economía política, que, a su vez, interfería aquí con la Tecnología—, Marx ha situado la Idea de Producción al nivel de los principios mismos de la Antropología filosófica. Marx ha usado ulteriormente, según las variaciones más insospechadas, la Idea de Producción, pero no la ha expuesto académicamente. El análisis de la Idea de Producción es una de las tareas abiertas a la filosofía materialista del futuro.

INDICE

Págs.

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR
EL DIA 10 DE SEPTIEMBRE DE 1972,
EN LOS TALLERES DE SELECCIONES
GRAFICAS (EDICIONES), PASEO DE
LA DIRECCION, 52, MADRID - 29

OTROS TITULOS DE LA COLECCION

P. Teilhard de Chardin: **Obras completas** (10 volúmenes).

27. Karl R. Popper: **La miseria del historicismo.**
39. Theodor Viehweg: **Tópica y jurisprudencia.**
43. Edgar Morin: **El espíritu del tiempo.**
44. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer: **Sociologica** (2.ª ed.).
45. Victor Kraft: **El Círculo de Viena.**
47. Jean Duvignaud: **El actor.** (Para una sociología del comediante.)
48. Bertrand Russell: **Lógica y conocimiento.**
50. Edgar Wind: **Arte y anarquía.**
58. A. Vergote: **Psicología religiosa** (2.ª ed. en prensa).
59. Herbert Marcuse: **Etica de la revolución** (3.ª ed.).
61. Theodor W. Adorno: **Tres estudios sobre Hegel.**
62. Bertrand Russell: **Análisis de la materia.**
63. Paul Ricoeur: **Finitud y culpabilidad.**
65. Alois Müller: **El problema de la obediencia en la Iglesia.**
71. Maurice Merleau-Ponty: **La prosa del mundo.**
73. Aranguren, Bataillon, Gilman, Laín, Lapesa y otros: **Estudios sobre la obra de Américo Castro.**
74. Carlos Moya: **Teoría sociológica: una introducción crítica.**
75. Eugenio Trías: **La dispersión.**
76. A. Mitscherlich: **La idea de la paz y la agresividad humana.**
78. Theodor W. Adorno: **La ideología como lenguaje.**
79. Elías Díaz: **Sociología y Filosofía del Derecho.**

80. Angela Selke: **Los chuetas y la Inquisición.**
81. G. E. Moore: **En defensa del sentido común.**
82. Harvey Cox: **Las fiestas de locos.**
83. E. M. Cioran: **Breviario de podredumbre.**
84. Georges Bataille: **Sobre Nietzsche.**
85. Fernando Savater: **La filosofía tachada.**
86. Gustavo Bueno: **Ensayos materialistas.**
87. Joseph Lortz: **Historia de la Reforma** (2 vols.).
88. Antonio Márquez: **Los alumbrados.**
89. Francisco Gracia: **Presentación del lenguaje.**

. Gustavo Bueno —profesor en la
versidad de Oviedo, cuyo Departa
to de Filosofía dirige— ofrece en
libro la exposición de las Ideas el
tales del *materialismo filosófico*. S
ta de un libro programático. Porq
materialismo filosófico es principa
te una disciplina crítica que pic
desarrollo en los campos más div
aunque manteniendo una persp
unitaria. Pero no por ello su inte
es la de bosquejar una «síntesis
clopédica» de los conocimientos ci
cos en su estado actual de desa
Los libros de «síntesis» —que ta
portante papel desempeñan— co
yen un género literario que viene
precisamente cuando se busca en
la «síntesis», la contrafigura del
rialismo filosófico. En lugar de
el orden alfabético, y comenzar p
A, suelen comenzar por las galaxia
guir por los ácidos nucleicos y ter
por la epopeya del hombre. Se
por tanto, de relatos míticos («
una vez...»), con material científic
materialismo filosófico también s
frenta con los temas propios de
bro de síntesis: galaxias, neutri
clases sociales. Pero su perspecti
totalmente diferente, porque aho
continúa una disciplina tradicion
disciplina crítica filosófica.

Precisamente en este libro, *Ga
Bueno se propone recuperar la O
gía tradicional, incluso la Teologi
la perspectiva del materialismo fi
co.* Por ello, quien pase sus hoja
traídamente podrá verlo como un
de «síntesis», extrañamente reda
o, simplemente, como un libro d
tafísica. Pero esta impresión se
girá si este libro se lee un poc
despacio.

Gustavo Bueno desarrolla en e
bro posiciones ya insinuadas en
anteriores, tales como «El papel
filosofía» (Ciencia Nueva, 1970) y
nología y Utopía» (Azanca, 1971)