

ISSN: 2992-8621

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 4, número 7 | septiembre 2026 a febrero 2027 | <http://apareser.buap.mx>



BUAP®

Facultad de
Filosofía y Letras

ApareSER. Revista de Filosofía



BUAP

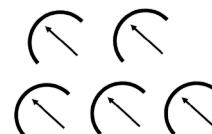




BUAP

ApareSER. Revista de Filosofía

| Año 4, número 7 | septiembre de 2026 a febrero de 2027 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Dra. María Lilia Cedillo Ramírez
Rectora

Mtro. Damián Hernández Méndez
Secretario General

Dra. Mary Kriss Parra Górriz
Dirección General de Publicaciones

Facultad de Filosofía y Letras

Dra. Josefina Manjarrez Rosas
Directora

Dr. Rosendo Edgar Gómez Bonilla
Secretario Académico

Dra. Alicia V. Ramírez Olivares
Secretario de Investigación y Estudios de Posgrado

Dra. Cecilia C. Cuán Rojas
Secretaria Administrativa

Comité de Redacción

Ángel Xolocotzi Yáñez
Director

José Robles Vargas
Jesús Ruiz Pozo

Coordinadores del número

Jean Orejarena Torres
Secretario editorial

Viridiana Pérez Gómez
Coordinadora editorial

Antonio Miguel Muñoz Ortiz
Gestor editorial

Comité Editorial

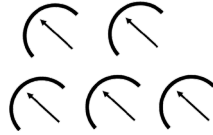
Ricardo Gibu Shimabukuro
Maricarmen García Aguilar
Arturo Romero Contreras
Claudia Tame Domínguez
Román Alejandro Chávez
Arturo Aguirre Moreno
Pilar Gilardi González
Ignacio Quepons Ramírez
Eduardo González diPierro

ApareSER. Revista de Filosofía, Año 4, número 7, septiembre de 2026 a febrero de 2027, es una difusión semestral editada por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla a través de la Facultad de Filosofía y Letras, domicilio en 4 sur No. 104, Colonia Centro Histórico, Puebla, Pue., C.P. 72000, teléfono (222) 2 29 55 00 ext. 3540, página electrónica de la revista: <http://apareser.buap.mx>, correo electrónico: apareser.ffyl@correo.buap.mx. Editor responsable: Ángel Xolocotzi Yáñez, Certificado de Reserva de derechos al Uso Exclusivo No. 04-2023-052411461600-203, ISSN: 2992-8621, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derecho de Autor de la Secretaría de Cultura. Responsable de la última actualización de este número: Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP, Antonio Miguel Muñoz Ortiz, domicilio en Av. Juan de Palafox y Mendoza No. 229, Centro Histórico, Puebla, Pue., C. P. 72000, revistas.ffyl@correo.buap.mx. Fecha de última modificación, agosto de 2026. Tamaño del archivo:

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la difusión.

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 4, número 7 | septiembre de 2026 a febrero de 2027 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Comité Científico Nacional

Dr. Alberto Constante
Universidad Nacional Autónoma de México

Dr. Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana

Dr. Claudio César Calabrese
Universidad Panamericana (Aguascalientes)

Dr. Juan Carlos Mansur
Instituto Tecnológico Autónomo de México

Dr. Alfonso Villa
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

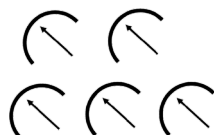
Dra. Jeannet Ugalde
Universidad Nacional Autónoma de México

Dra. Elizabeth Mares
Universidad Autónoma de San Luis Potosí

Dr. Alberto Ross
Universidad Panamericana (Ciudad de México)

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 4, número 7 | septiembre de 2026 a febrero de 2027 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx>



Comité Científico Internacional

Prof. Dra. Inga Römer
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania)

Prof. Dra. Françoise Dastur
Université Nice Sophia Antipolis (Francia)

Prof. Dr. Klaus Held †
Bergische Universität Wuppertal (Alemania)

Prof. Dr. Alexander Schnell
Bergische Universität Wuppertal (Alemania)

Prof. Dr. Alonso Tordesillas
Université Aix-en-Provence (Francia)

Prof. Dr. Alejandro G. Vigo
Universidad de los Andes (Chile)

Prof. Dr. Fausto Fraisopi
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg (Alemania)

Prof. Dr. Roberto Walton
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Prof. Dra. Graciela Ralón
Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Prof. Dr. Ramón Rodríguez
Universidad Complutense de Madrid (España)

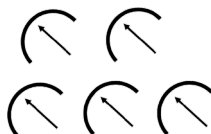
Prof. Dra. Irene Borges Duarte
Universidad de Évora (Portugal)

Prof. Dra. Leticia Basso Monteverde
Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina)

Prof. Dr. Enrique Muñoz
Pontificia Universidad Católica de Chile

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 4, número 7 | septiembre de 2026 a febrero de 2027 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx><http://apareser.buap.mx>



ÍNDICE

NOTA EDITORIAL

- 8 José Robles Vargas y Jesús Ruiz Pozo

ARTÍCULOS DEL NÚMERO MONOGRÁFICO

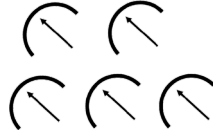
- 10 Los órdenes y el caos. Dos operaciones del bergsonismo frente al orden metafísico.
Jesús Ruiz Pozo
- 31 Sobre la filosofía de la naturaleza de Gilbert Simondon
Luis G. Mérida
- 53 Del viviente al pensamiento. Ontología y Organología en “Máquina y Organismo” de Georges Canguilhem
José Robles Vargas
- 73 El ser de lo sensible
Patricia Castillo Becerra y Timofei Gerber
- 90 Introducción al pensamiento de Simondon: ontología, filosofía de la naturaleza y la vida psicosocial
Arturo Romero Contreras

ARTÍCULOS DE LA SECCIÓN MISCELÁNEA

- 126 Dios como problema en el pensamiento de Heidegger
Claudio Calabrese
- 142 Una verdad con rostro de Medusa. La representación del mal a través de la trilogía de Auschwitz de Primo Levi
Javier Eduardo González Guzmán

ApareSER. Revista de Filosofía

Año 4, número 6 | septiembre de 2026 a febrero de 2027 | ISSN: 2992-8621
<http://apareser.buap.mx><http://apareser.buap.mx>



RESEÑAS

- 162** **Reseña del libro *Animación de Cafés Filosóficos (CF's)***
Francisco Barrón
- 167** **Reseña del libro *Scientific Realism***
Arian Rodríguez - Benítez
- 174** **Reseña del libro *El secreto de Spinoza***
Juan Ramón Fuentes Jiménez



NOTA EDITORIAL

El presente dossier es el resultado del taller interuniversitario “Metafísica de la naturaleza en el siglo XX”, coordinado por nosotros de septiembre a noviembre de 2025 bajo el sello institucional de la Universidad de Guanajuato. En aquel taller leímos textos de Ravaisson, Bergson, Canguilhem, Whitehead, Simondon y Deleuze. El objetivo que perseguíamos por aquel entonces no era otro que explorar planteamientos filosóficos que, por unos u otros motivos, quedaron marginados de los programas habituales de la filosofía académica, normalmente centrados en estudiar las grandes corrientes filosóficas del siglo XX.

Esta colección de autores, en principio dispersa, fue elegida a partir de una estrategia razonada que podemos sintetizar en tres máximas ligadas entre sí: primera, estudiar autores que no quedasen ceñidos al esquema conceptual heredado de Kant; segunda, comenzar al margen de los grandes puntos de partida de la filosofía del siglo XX –fenomenología, hermenéutica, filosofía del lenguaje, etc.–; tercera, y seguramente la más importante, enfocarnos en filosofías que tuvieran la naturaleza como horizonte problemático. Bajo estas tres máximas seleccionamos el grupo de filósofos a estudiar.

En efecto, como Deleuze dijo en algún momento, pensadores como Bergson, Canguilhem, Simondon o él mismo volvieron a preocuparse por lo que había sido el centro de la filosofía para los filósofos presocráticos y que fue progresivamente abandonado a partir del giro crítico kantiano: una metafísica de la naturaleza, nervadura común entre la ciencia y la propia conceptualización filosófica. A partir del análisis de estas propuestas, apoyadas en su intercambio con la ciencia, la naturaleza deja de ser contemplada bajo la óptica de categorías lógicas como identidad, forma o causa, para encontrar bajo ellas transformaciones marcadas ahora por conceptos tales como procesos de individuación, devenir y acontecimiento, sin que las primeras categorías pierdan su validez.

¿Es acaso posible retomar la naturaleza como objeto de especulación metafísica? La pregunta ya no es solamente qué idea de la naturaleza surge de esta diversidad de propuestas, sino también qué forma de metafísica surge a partir de este encuentro entre el discurso filosófico y el científico. Siguiendo esta línea de preguntas, considerábamos que el taller serviría no solo para hacer una reflexión metafísica sobre la naturaleza en el siglo XX, sino también para cotejar dichas perspectivas con los horizontes argumentales de la ontología y la metafísica del siglo XXI.

Bajo esta lente, los textos aquí reunidos son una buena muestra del propósito del taller. El primer texto, enfocado desde Bergson, muestra cómo, más allá de establecer la correcta representación crítica de lo dado, el pensamiento humano se define por exceder su propia posición, exceso que lleva a buscar las condiciones reales en las que emerge la inteligencia humana. El segundo texto muestra precisamente cómo la filosofía real de Simondon es capaz de conjugar, en distintos niveles integrados, una filosofía de la naturaleza, una filosofía del espíritu y la muestra de su necesaria recursividad individuante. El tercer texto se concentra en el breve ensayo de Canguilhem titulado “Máquina y organismo”, con el fin de aproximarse a la idea de una posible teoría del conocimiento que vaya, no del conocimiento a la cosa, sino de la cosa (la vida) al conocimiento. En el cuarto texto encontramos un comentario al capítulo cinco de *Diferencia y repetición* de Gilles Deleuze, en el que se busca descender desde la abstracción conceptual hasta el contacto con lo sensible por medio de grados de intensidad. El quinto texto ofrece una presentación general del proyecto ontológico de Simondon en relación con debates contemporáneos de filosofía de la naturaleza. En estos cinco textos no es la posición reflexiva humana la que mira a su alrededor y se interroga, sino que la perspectiva se invierte: ahora es desde la naturaleza que se plantea la pregunta por el surgimiento de lo humano.

En este número se presentan dos artículos adicionales y tres reseñas. El primero de ellos investiga el concepto de Dios en la obra de Heidegger y muestra la relación que se establece entre metafísica, religión y poesía. El segundo plantea el problema de la representación del mal a partir de la obra de Primo Levi. En cuanto a las reseñas, la primera presenta el texto *Animación de Cafés Filosóficos. Seminario de filosofía en la Ciudad*, de Juan Carlos Salinas Jiménez. La segunda ofrece una visión crítica del libro *Scientific Realism*, de Timothy D. Lyons. La tercera está dedicada a *El secreto de Spinoza*, de José Rodrigues dos Santos.

Atentamente,
 José Robles Vargas
 Jesús Ruiz Pozo
 Coordinadores del número

ARTÍCULOS DEL NÚMERO MONOGRÁFICO



LOS ÓRDENES Y EL CAOS. DOS OPERACIONES DEL BERGSONISMO FRENTE AL ORDEN METAFÍSICO

ORDER AND CHAOS. TWO ASPECTS OF BERGSONIAN THOUGHT IN RE- LATION TO METAPHYSICAL ORDER

Jesús Ruiz Pozo

Universidad de Guanajuato, Departamento de Filosofía, Guanajuato, México



<https://orcid.org/0000-0001-5490-6260>, e-mail: jesus.ruiz@ugto.mx

Recepción: 8 de enero de 2026 – **Aceptación:** 14 de agosto de 2026

Resumen

En un primer momento, el artículo estructura las dos concepciones sobre la noción de “desorden” que Bergson expone principalmente en la obra *La evolución creadora*. Esto implica, en un segundo momento, operar necesariamente a partir de la noción de diferencias de naturaleza. El objetivo es mostrar cómo un argumento bergsoniano tiene un modo propio de determinar problemáticas dentro de la ontología y la metafísica del siglo XXI.

Palabras clave: Bergson, bergsonismo, ontología, metafísica, caos.

Abstract

The article begins by examining the two conceptions of “disorder” that Bergson develops, primarily in *Creative Evolution*. It then argues that this analysis necessarily requires recourse to the notion of differences in kind. The article’s aim is to show how a Bergsonian argument offers a distinctive way of formulating and approaching problems within twenty-first-century ontology and metaphysics.

Keywords: Bergson, bergsonism, ontology, metaphysics, chaos.

Introducción: una definición “continental” de metafísica y la noción de desorden

Vladimir Yankélévich, el primer gran comentarista de Bergson, indica que “la crítica de las ideas de desorden y de nada es la clave del bergsonismo” (259). Enseguida añade que tales ideas “quizá figuran entre las más perturbadoras que un filósofo haya escrito” (259). Siguiendo esa línea, en este escrito busco centrarme en la noción de “desorden” para mostrar que resulta verdaderamente disruptiva cuando se examinan sus implicaciones dentro de una argumentación metafísica.

De este modo, se plantean tres tareas. En primer lugar, se requiere partir de una noción de metafísica *operativa*. No puede comenzarse por la definición crítica que Bergson expone reiteradamente en sus textos, según la cual la metafísica es el intento de acceder a un conocimiento absoluto a partir de signos –por definición parciales– recortados de la experiencia generalizada (cf. Bergson, *Introducción...* 11), o bien la reconstrucción del movimiento real mediante piezas teóricas inmóviles: los conceptos (cf. Bergson, *Historia...* 23-85). Si se partiera directamente de la crítica bergsoniana, parecería que se prejuzga toda teorización metafísica antes siquiera de abordarla. Conviene partir de una definición de metafísica lo más estandarizada posible que sirva como molde para poner a prueba si verdaderamente se produce una perturbación bergsoniana. En segundo lugar, es necesario explicar cómo opera la argumentación crítica en torno al desorden y cuáles son sus implicaciones. Ese será el núcleo de este texto. Por último, será preciso integrar todo el decurso argumental que parte del desorden en la noción operativa de metafísica utilizada; así se podrá valorar si la perturbación a la que apuntaba Yankélévich es significativa. Tal perturbación conducirá a distinguir entre órdenes absolutos y orden total.

En la filosofía continental contemporánea, a partir de Heidegger, suele admitirse, con distintos matices, la necesaria distinción entre metafísica y ontología¹. Tal distinción es significativa no sólo por constituir un espacio teórico común entre distintas filosofías continentales, sino también porque es útil para mostrar la diferencia y combinación de dos niveles argumentales que servirán para construir un marco común de lo que hoy en día se entiende por metafísica. A modo de ejemplo, mostraré cómo esta estructura se encuentra presente en las obras de Meillassoux, Gabriel, Badiou y Heidegger².

A grandes rasgos, Markus Gabriel distingue entre la ontología, definida como la pluralidad de campos de sentido sobre lo que hay, y la metafísica. Sin entrar en tecnicismos, esta última presenta dos características básicas. Será siempre una *unificación de la realidad*

1 Por su parte, en el ámbito analítico actual, algunos autores, como David Lewis y Peter van Inwagen, se decantan por no hacer una distinción tajante entre metafísica y ontología.

2 Por lo demás podría bastar con decir que el fundamento original de esta distinción se encuentra ya en Aristóteles, quien, en el libro XII, separa la ciencia del ser en cuanto ser (ontología) de la sustancia suprema (teología).

y, para ello, se servirá como punto de apoyo de *una propiedad fundacional o elemento formal primero*.

Hay muchas formas de metafísica. En cualquier caso, todas ellas tienen en común que cuentan con una realidad unificada, el mundo, que por lo menos es uno en el sentido de que todo lo existente pertenece a un todo que no puede seguir rebasándose. La metafísica, así entendida, es una forma de monismo. Siempre habrá por lo menos una propiedad formal que unifique el ámbito de objetos de la investigación metafísica. (Gabriel 31)

También puede encontrarse una estructura dual en la terminología de Meillassoux. A partir de Descartes y Leibniz, el autor sostiene que toda metafísica dogmática consiste en una combinación de dos argumentos: a) la *necesidad real*, según la cual debe haber al menos un ente absolutamente necesario y b) el *principio de razón suficiente*, según el cual todo hecho debe tener una razón para ser como es y no de otra manera (cf. Meillassoux 60-61). Si hay al menos un elemento absolutamente necesario, debe ser posible, entonces, establecer su relación suficiente con el resto de la totalidad.

Por su parte, Heidegger, a partir de Leibniz y Hegel, sostiene que la esencia de la metafísica permite diferenciar entre dos movimientos: a) pensar lo ente en su conjunto desde el ente supremo que todo lo fundamenta, el cual opera como fundamento teo-lógico no representable, y b) pensar lo ente desde su fundamento, lo que conlleva una representación onto-lógica, esto es, una explicación de cómo aparece el orden del mundo (cf. Heidegger 121-151). Heidegger muestra que la combinación indisoluble, pero diferenciada de teología y ontología hace que todo argumento metafísico, por necesidad, tenga como fundamento primero y fin el señalamiento de una totalidad fundada de lo ente³.

Así, lo expuesto por Gabriel, Meillassoux y Heidegger puede sintetizarse mediante el Breve tratado de ontología transitoria en el que Badiou comienza por definir la estructura de la metafísica:

La norma de lo pensable es la unificación del ente singular bajo la potencia de lo uno, y es esa norma, esa potencia normativa de lo uno, la que tacha la venida a sí o el regreso a sí mismo, del ser como *phýsis*. El tema de la quiddidad, en tanto determinación del ser del ente por la unidad de su quid, es aquello que sella la entrada del ser en la potencia normativa propiamente metafísica. (25)

3 En palabras del propio Heidegger: "La resolución de lo que funda y lo fundado no sólo los mantiene separados a ambos, sino que los mantiene unidos en una correlación [...] ya no es sólo que el ser en tanto que fundamento funde lo ente, sino que lo ente, por su parte, funda a su manera al ser, esto es, lo causa. Ahora bien, lo ente sólo puede lograr tal cosa en la medida en que 'es' la plenitud del ser, esto es, en tanto que el ente máximo [...]. El ser funda a lo ente, y lo ente fundamenta al ser en tanto que ente máximo" (147).

Por supuesto, cada una de estas definiciones de metafísica tiene sus respectivos contextos de aplicación y sus propios matices. Sin embargo, ya sea en la forma aséptica/estructural de Gabriel, desde la metafísica dogmática moderna señalada por Meillassoux o en la reflexión sobre las implicaciones onto-teológicas que Badiou y Heidegger rastrean en los sistemas filosóficos, la estructura es la misma más allá de la terminología empleada por cada pensador. La metafísica se encuentra en toda teoría que postula un inicio, un punto de apoyo o un principio a partir del cual se deduce el orden total de lo real/ente (la característica “a” señalada desde Heidegger y Meillassoux), o bien en toda teoría que muestra el orden total y, a partir de este, deduce un primer principio o una causa inicial (la característica “b” en Heidegger y Meillassoux). La conjunción de los dos puntos argumentales señala el objetivo central de una teoría metafísica: pensar el sentido del todo o, dicho con mayor precisión, mostrar un acceso teórico *al orden de la totalidad real y a la razón de ser de tal orden*. Así pues, en la metafísica se distinguen dos partes argumentales, siempre vinculadas deductivamente a las que aquí, por comodidad, denominaré simplemente como el *orden total (suficiente)* y la *fundamentación del orden total*.

Justamente, esta definición sobre la metafísica puede denominarse “base estándar” en la filosofía continental contemporánea y sirve aquí como modelo argumental frente al cual habrá de ponerse a prueba la noción bergsoniana de “desorden”. Si, como afirmaba Yankélévich, tal idea es perturbadora, por pura definición semántica, lo perturbador debe trastornar el canon habitual. Entonces, al poseer una noción de metafísica operativa desde el contexto filosófico continental, la tarea, ahora, consiste en mostrar el funcionamiento de la noción bergsoniana del desorden para calibrar si sus implicaciones perturban verdaderamente la definición metafísica estándar y, si es el caso, examinar el efecto anómalo de sus implicaciones.

La definición estándar de metafísica recién delimitada otorga el comienzo que debe ser problematizado. El desorden, bajo la terminología bergsoniana, apela al orden regular con el que se muestra causalmente la naturaleza. Cuando se especula sobre el orden del mundo y su fundamentación (o razón), la posibilidad del desorden se hace pensable. Dicho con sencillez, la noción de desorden aparece como un enigma al admitir como pensable el *orden* de la realidad. Al entender que la realidad se presenta ordenada, el pensamiento se ve obligado a considerar su contraparte implícita y a preguntarse qué podría significar la noción de desorden total. De esta manera, aparece el punto de partida: el desorden bergsoniano implica enfrentar la noción de *orden total/suficiente*, una de las dos partes argumentales de la definición operativa de metafísica extraída de la filosofía continental contemporánea⁴.

4 Por lo demás, disponer una definición estándar de metafísica implica, ante todo, partir de una definición funcional, sin tener que entrar en la confección argumental histórica de la misma.

1. Crítica a la noción de desorden: ¿Cómo pensar una realidad caótica?

Las páginas dedicadas a la noción de desorden a lo largo de la obra de Bergson son relativamente escasas: un fragmento del capítulo tres de *La evolución creadora*, el ensayo “Lo posible y lo real” dentro de *El pensamiento y lo moviente* y unas pocas páginas del capítulo cuatro de *Materia y memoria*. Verdaderamente, todos los detalles del argumento encuentran su mayor precisión en *La evolución creadora*. En lo que sigue reconstruiré conceptualmente el desarrollo explicativo que Bergson expone en esta última obra porque, además, solo desde ella se alcanza a atisbar el efecto productivo del argumento más allá de la posición crítica que genera⁵. Por esto, primero es necesario hacer un breve comentario de los objetivos que persigue el libro.

La evolución creadora reflexiona desde la biología y la evolución en particular para mostrar que, siguiendo una explicación de Deleuze, “la filosofía no debe contentarse con ser una realización de lo humano, debe superar lo humano”⁶. Lo humano demasiado humano es, en el Bergson de *La evolución creadora*, una limitación. Justo aquí hay un cambio de perspectiva respecto de la filosofía kantiana y sus herederas trascendentales, pues *el pensamiento por definición está hecho para sobrepasar al propio pensamiento*. No hay ahí ningún círculo vicioso para el bergsonismo. Si un rival pregunta: ¿acaso se puede conocer sin hacer uso de la inteligencia (pensamiento)? Lo que respondería Bergson es que, si de derecho prohíbo a un argumento poder decir algo externo al pensamiento, caigo en un círculo vicioso. La circularidad argumental no está en aquel que trata de explicar el origen del pensamiento como algo externo al pensamiento, sino en quien esgrime que el inicio puro del pensamiento cae ya de hecho en la imposibilidad de salir del pensamiento.

Podréis especular tan inteligentemente como queráis sobre el mecanismo de la inteligencia, que no llegaréis nunca por este método, a sobrepasarlo. Obtendréis más complicación, pero no algo superior o incluso simplemente diferente. Es preciso forzar las cosas y, por un acto de voluntad, llevar la inteligencia fuera de sí misma. (Bergson, *La evolución...* 140)

Este y no otro es el objetivo de *La evolución creadora*: trascender la posición del pensamiento humano. No solo se trata de cómo el ser humano representa la realidad, pues uno siempre está ahí adentro; se trata de hacer una génesis previa a la constitución de la conciencia humana. Esto es lo que Deleuze señala bien en su explicación del texto: hacer violencia a

5 Podría incluirse también aquí el capítulo 4 de *Materia y memoria*, pero, precisamente, ese capítulo funciona como puente argumental de lo que posteriormente Bergson desarrolló en *La evolución creadora*.

6 Deleuze pasa por esta idea en el capítulo 1 de *El bergsonismo*, pero también fue el motivo de una de las clases que impartió en 1960 sobre el capítulo tres de la obra. Esta clase figura como apéndice en la versión crítica de *La evolución creadora*. El texto original en francés es el siguiente: “La philosophie n’a rien à voir avec une assumption, une réalisation de la condition humaine. Elle doit dépasser celle-ci” (Bergson, *L’évolution...* 669).

la condición humana no es más que tratar de pensar más allá de la inteligencia humana y, justamente, *esa es la condición para acceder a diferencias de naturaleza*.

Tras esta clave interpretativa sobre la obra, puede retomarse lo que aquí concierne: la noción de desorden como contraparte del orden. Ocurre que tales nociones deben examinarse bajo la necesidad de diferenciarse y poner un límite entre lo que cae dentro del pensamiento y su exceso externo. ¿Qué es lo humano y qué trasciende la posición humana, el orden o el desorden?

Una de las dos argumentaciones básicas de la metafísica, como se señala en la denominada *definición estándar*, tiene por objetivo encontrar el acceso al *orden total/suficiente*; la otra argumentación básica consiste en señalar el *fundamento del orden total*. Bergson muestra la motivación psicológica-deductiva que atraviesa toda especulación metafísica vinculando ambas argumentaciones. En *La evolución creadora*, aunque pase desapercibida, puede detectarse una secuencia de pasos que cumple todo intento de acceder a la razón del orden total. Esta secuencia es⁷:

1. *Primer momento*: aceptación empírica del orden. Desde la mera percepción cotidiana observamos el mundo como una regularidad ordenada, el orden existe al menos como *factum* empírico patente desde nuestra percepción.
2. *Segundo momento*: posibilidad racional del vértigo caótico. Si el orden es asumible como hecho cotidiano, perceptible, entonces la ausencia de orden –llámesele desorden o caos– es cuanto menos pensable o posible. Todo el orden perceptible podría ser “de otra manera”. Es decir, el mundo no sólo podría cambiar, sino que es totalmente válido que pudiera ser (o haber sido) otro.
3. *Tercer momento*: fundamentación especulativa del orden. Si el orden se ofrece como hecho perceptible, pero de derecho es posible colegir la contingencia del orden, entonces la tarea es mostrar cómo el orden debe ser fundamentado como necesario.

7 Esta secuencia de pasos se justifica como tal a partir de un pequeño párrafo relevante: “El orden existe, es un hecho. Pero, por otra parte, el desorden, que nos parece ser menos que el orden, sería, al parecer, algo de derecho. La existencia del orden resultaría, pues, un misterio que deberíamos esclarecer, en todo caso un problema a plantear. Más simplemente, desde el momento en que nos comprometemos a fundamentar el orden, se le tiene por contingente, si no en las cosas, al menos a los ojos del espíritu: de una cosa que no se juzgase contingente no pediríamos explicación alguna. Si el orden no se nos apareciese como una conquista sobre algo o como una adición a algo (que sería ‘la ausencia de orden’), ni el realismo antiguo habría hablado de una ‘materia’ a la que se añadiría la Idea, ni el idealismo moderno habría propuesto una ‘diversidad sensible’ que el entendimiento organizaría en naturaleza. Es indiscutible, en efecto, que todo orden es contingente y concebido como tal” (Bergson, *La evolución...* 165).

A partir de esta secuencia, la argumentación metafísica consiste en fundar el orden causal de la naturaleza como necesario, *tercer momento*, partiendo del hecho de que, en términos racionalistas, es absolutamente concebible la ausencia de orden, *segundo momento*. Es ineludible mostrar en qué sentido la noción de desorden es pensable. La originalidad bergsoniana radica en que, al pensar en la ausencia de orden, en realidad intercambiamos, en un zig-zag dinámico, dos acepciones diferentes de la noción de orden: el orden finalista y el orden mecanicista. Así, presuponer la ausencia de uno de los dos órdenes no hace más que revelar la manifiesta persistencia del otro. En lo que sigue examinaré ambos. No obstante, antes de continuar, conviene enfatizar que la noción de “desorden” funciona en términos ontológicos, es decir, lo que verdaderamente pone en juego son las posibilidades de concebir una realidad caótica. La pregunta es: ¿cómo puede pensarse un caos (desorden) capaz de afectar a la naturaleza? Usaré como sinónimos los dos términos: caos y desorden. Así pues, los dos “desórdenes” constituyen las formas que Bergson tiene para tratar de hacer pensable el caos:

Desorden finalista: esta es la primera forma en la que podría hacerse pensable el caos. Sucede cuando, al observar un estado de cosas, no se encuentra un propósito en la colocación de los objetos que lo componen. El ejemplo usado en la obra es una habitación descuidada por su inquilino. Puede pensarse también en una población arrasada por un huracán. En ambos casos contemplamos las cosas esparcidas sin un criterio claro. Sin embargo, el orden automático de la materia es perfecto, esté el pueblo en pie o derruido, esté la habitación ordenada o no. La lógica material de los objetos se cumple rigurosamente y las leyes físicas permanecen inalterables. Si se elimina el orden voluntario (humano), entonces se encuentra el orden bruto y mecánico de la materia: (–) orden finalista → (+) orden mecanicista. Negar el orden finalista equivale a señalar el orden positivo causal/mecánico de la naturaleza.

Desorden mecanicista: la segunda clase de desorden o caos pensable corresponde al desorden mecanicista. En este caso, ¿qué puede pensarse si se piensa el caos? Es decir, ¿qué puede colegirse de un mundo en el que las leyes de la física dejaran de funcionar absolutamente?

Imaginamos hechos que aparecerían y desaparecerían caprichosamente. Comenzamos por pensar en el universo físico tal como lo conocemos, con efectos y causas proporcionados unos a otros: luego, por una serie de decretos arbitrarios, aumentamos, disminuimos, suprimimos, de manera que obtenemos lo que llamamos el desorden. [...] Nuestra voluntad está ahí y se objetiva ella misma alternativamente en cada una de estas voluntades caprichosas, del mismo modo que nos imaginamos apariciones y desapariciones de fenómenos. (Bergson, *La evolución...* 166)

Es decir, el desorden mecanicista, siguiendo a Bergson, consiste en un exceso de imaginación “modal” sobre lo posible. Ante la secuencia de hechos, hacemos el trabajoso esfuerzo imaginativo de traer a la mente estados de cosas dispares y sin continuidad guiados por la ficción o cualquier aleatoriedad pensable. Hay que caer en cuenta que, por tanto, al suprimir –mentalmente– el orden mecanicista, lo que verdaderamente ocurre es que pensamos en un mundo posible en el que de alguna manera haya “cortes” o interrupciones capaces de producir la ausencia del orden causal. En su lugar, aparecerían, aquí y allá, escenas aleatorias, como si a cada instante pudiera surgir un mundo totalmente distinto del que existía un momento antes, con lo cual se rompería la secuenciación continua de la naturaleza. De tal forma que la ausencia de orden mecanicista es un esfuerzo de nuestra voluntad por pensar rupturas imaginativas que conduzcan a órdenes excéntricos. Así: (-) orden mecanicista → (+) orden finalista. Negar el orden mecanicista (la comunidad de series causales) es positivizar otros órdenes pensables. En efecto, esta forma de desorden es un ejercicio exclusivamente racionalista sobre lo posible.

Hay, por tanto, dos maneras de intentar acceder al caos, dos maneras de desordenar la realidad. No obstante, cada vez que uno piensa en una clase de desorden, lo que realmente ocurre es que hace presente la fuerza bruta del otro orden. El desorden finalista es la angustia ante la inercia ciega del orden de la materia: una sucesión de causas materiales sin propósito alguno. El desorden mecanicista es la capacidad de la imaginación para generar otros órdenes, mundos posibles en los que, a capricho de la voluntad, habría secuencias aleatorias y ausencia de algunos órdenes de repetición causal, ora en un mundo lleno de milagros, ora en uno repleto de catástrofes espontáneas. Consecuentemente, la ausencia de uno de los dos órdenes consiste en la presencia explícita del otro. Así las cosas, el caos se convierte en una economía difusa que vacila entre dos clases de órdenes inversos, cada uno de los cuales niega (sustituye) al otro. Si elimino el orden mecánico, lo haré por medio de un ejercicio de voluntad imaginativo, esto es, encontraré un orden teleológico. Si elimino el orden finalista, ausencia de propósito en el despliegue de la realidad, encuentro el orden bruto de la causalidad material.

O lo incoherente no es otra cosa que una palabra sin sentido o, si le doy una significación, será a condición de poner la incoherencia a mitad de camino entre los dos órdenes, y no por debajo el uno del otro. [...] Hablar de una diversidad incoordinada a la que se sobreañade el orden es, pues, cometer una verdadera petición de principio, porque al imaginar lo incoordinado se coloca realmente un orden, o, mejor, se colocan dos. (Bergson, *La evolución...* 168)

Al examinar las repercusiones de las dos clases de desorden, golpea existencialmente que el desorden finalista no sea más que el orden bruto de la materia, regido por la necesidad

causal/estadística y desprovisto de finalidad o propósito. Hay que ser explícito con esto: se trata de nuestro mundo material sin explicación de orden superior, sin finalidad, destino ni meta. El mundo caótico, si el caos es entendido como ausencia de teleología o razón de ser fundamental, consiste en la contemplación de este mundo: el mundo material en bruto. Del otro lado, el desorden mecanicista coincide con el esfuerzo del pensamiento por romper alguna serie de causalidad natural. Así las cosas, no queda ni rastro de desorden real: este no es más que nuestro mundo entendido sin propósito o un ejercicio racional imaginativo. El caos queda transformado en un pseudoproblema. Sin solución de continuidad, la pregunta que debe formularse desde la definición estandarizada de metafísica es: ¿cómo afecta esto a la fundamentación del orden total/suficiente? O bien: ¿qué cambios de perspectiva implica la imposibilidad de argumentar desde el desorden?

2. Más allá del desorden: la mezcla antropológica (y metafísica) de dos órdenes

Las nociones de mecanicismo y finalismo son formas de orden que estructuran buena parte de los razonamientos de *La evolución creadora*. De dichas nociones derivan las dos maneras que tratan de hacer pensable el desorden caótico. Hay que observar el alcance de estas dos formas de orden. Podría pensarse erróneamente que, al cancelar la noción de desorden, Bergson está abogando por la contrapartida de un orden total/suficiente. No es así. Bajo la estructuración de los tres momentos expuestos en el apartado anterior (primer momento empírico, segundo momento racionalista/modal, tercer momento de fundación especulativa), Bergson rechaza el segundo momento: niega que el desorden sea pensable, básicamente porque lo que se llama desorden o es el orden mecánico-material en sí o se atribuye a una voluntad que altera dicho orden mecánico. Si el desorden no existe, *a fortiori*, no puede utilizarse como un paso deductivo para fundamentar la razón de un orden total⁸. La cadena transitiva de inferencias queda rota. Entonces, lo que se encuentra ahora son dos afirmaciones que parecen contradecirse entre sí o, cuando menos, ser defectuosas:

1. El desorden no existe: es una mezcla entre dos órdenes básicos.
2. No es necesario reconocer un orden total/suficiente, a pesar de admitir dos órdenes.

Dicho con precisión, en el intento de perturbar la noción metafísica de orden total, una vez eliminado el desorden/caos, el problema consiste ahora en no convertir ninguno de los dos órdenes (o su conjunción) en el candidato para acceder al orden total/suficiente.

.....
⁸ Mientras que en Kant la apelación al desorden, mediante el ejemplo del cinabrio en la primera edición de la *Crítica* (100-101), sirve para constatar la síntesis de reproducción interna, Bergson, en su doble crítica del desorden, consigue mostrar cómo se tiende a poner la finalidad, propia del ojo humano, en la contemplación de la naturaleza. En este sentido, Bergson se acerca más a la concepción kantiana de la *Crítica del juicio* donde Kant indica que la finalidad en la naturaleza está atravesada por nuestro modo de juzgar el orden (184).

La clave para señalar órdenes de lo real sin necesidad de postular un orden absoluto estará en un efecto de desantropomorfización del pensamiento. Por consiguiente, habrá que recurrir a la noción de diferencias de naturaleza para distinguir qué se produce dentro del pensamiento, puro efecto suyo, y qué se produce afuera de él. El pensamiento queda así obligado a pensar desde *su adentro* hasta aquello que lo excede, más allá de la posición antropológica. En palabras de Lapoujade:

El hombre, en Bergson, está tomado entre niveles de realidad a veces inferiores a veces superiores a él que hacen que su experiencia, en lo que posee de propiamente humana, sea demasiado limitada como para ofrecer un interés cualquiera. Es que la experiencia humana es prisionera de círculos, todos los innumerables círculos que la inteligencia impone al pensamiento y que hacen arremolinar la especie humana sobre sí misma. (91)

Es el momento de comenzar a producir tal efecto de desantropomorfización. En el primer capítulo de *La evolución creadora*, Bergson muestra cómo la lógica de la inteligencia humana consiste en una mezcla de raciocinio mecanicista y finalista. Por eso, los argumentos filosóficos adquieren precisamente esa forma. Un argumento mecanicista tenderá a descomponer la realidad en objetos elementales. Dichos objetos tendrán propiedades según su constitución, reglas de interacción generales y ocuparán posiciones concretas en el espacio. Así, la realidad será observada como el espacio de posibilidades en el que interaccionan los objetos. Por su parte, los argumentos de corte finalista comprenderán la realidad como el trazo de un orden o el desarrollo de un plan, es decir, buscarán anticipar lo que puede suceder a largo plazo en coordinación causal con los hechos pasados. Desde luego, Bergson está pensando y, por cierto, dándole la razón a la lógica trascendental kantiana. ¿Cómo conoce el ser humano? Mediante la descomposición analítica de la realidad en partes y la síntesis de secuencias ordenadas. En nomenclatura bergsoniana, la óptica cognoscitiva humana es una mezcla de mecanicismo de partes sobre partes y finalismo capaz de secuenciar, ordenar y, por tanto, predecir hechos.

Para ajustar la mirada más allá de lo humano hay que acompañar el razonamiento de Bergson. La clave es reflexionar sobre el motivo por el que la inteligencia humana está obturada en esta doble lente mecanicista/finalista. La cuestión podría enunciarse así: ciertamente, el ser humano es lógico; analiza, sintetiza y, por ello, es capaz de encontrar repeticiones que convierte en reglas. Al pensar dichas reglas, también es capaz de abstraer la noción misma de regla. Pero ¿por qué el ser humano es lógico? O, más sencillamente, ¿cuál es la naturaleza de la lógica humana? Nótese que no se trata de aplicar nuestra lógica a cualquier intencionalidad no humana, sino de especular sobre la procedencia de las reglas lógicas que circunscriben nuestro pensamiento. Se busca, desde el interior del pensamiento, señalar algo previo a él. Para ello, Bergson partirá de una deducción basada

en la observación biológica: toda individualidad viva, especialmente aquella que goce de motricidad, usa su gasto energético (conservación y utilización) para la búsqueda y consecución de objetivos. Esto implica que los distintos grados de inteligencia que poseen los vivientes deben comprenderse bajo esa lente⁹. Bergson no hará más que extender esta observación al ser humano, es decir, se contemplará primero como un viviente antes que como una razón autorreferencial (yo) guiado por raíles trascendentales.

Para el argumento que aquí interesa, esta perspectiva supone un cambio radical. La inteligencia humana, como la de cualquier viviente, es ante todo práctica, en el sentido de que está hecha para responder al entorno y asegurar la consecución de objetivos. Más allá del grado de sofisticación humana, puede observarse, tanto en el ser humano como en otras especies animales, que la consecución de objetivos propia del viviente opera sobre dos maneras de examinar el entorno: *anticipar sucesos* y *calcular con qué se puede contar*. En estas dos formas de acción se encuentra un proto-finalismo y un proto-mecanicismo previo a la lógica humana. Antes que reglas puras, el pensamiento adquiere forma a partir de una prosecución continua de objetivos vitales. En lugar de comenzar por la lógica pensable para comprender lo biológico, se comienza por lo biológico para mostrar la lógica como un efecto.

Si uno pudiera observar la inteligencia humana más allá de la inteligencia humana, admitiría que nuestro pensamiento analítico, en el que se abstraen identidades (objetos) con propiedades y un espacio de relaciones posibles, es un lujo que, de manera rudimentaria, al nivel de la vida encuentra su equivalencia en señalar las cosas externas, esto es, calcular con qué cosas se puede contar¹⁰. Asimismo, señalar el orden en el que ocurren los sucesos, reconocer la relación entre lo presente inmediato y la secuencia que proviene del pasado, así como sintetizar secuencias, son actividades fundamentalmente prácticas para hacer predicciones, trazar planes y, con ello, responder a nuestros fines. Su origen vital está en la capacidad de anticipar sucesos que pueden observarse en distintos grados según la especie. En efecto, la comprensión conceptual de la inteligencia humana es una combinación de mecanicismo y finalismo y, por ende, la forma que entrega de la realidad estará siempre acotada entre ambos esquemas; esto incluye nuestras teorías metafísicas.

9 En este sentido, Bergson se anticipa y es precursor de los enfoques enactivistas para la comprensión de la conciencia. Véase al respecto: "Bergson e la filosofia della mente contemporanea. Un confronto con l'esternalismo" (2019), un trabajo de Alfonso Lanzieri.

10 Bergson distinguirá entre los animales que se mueven por instinto, definido como la coordinación entre acción y representación, y aquellos que actúan mediante la inteligencia, definida a partir de la capacidad de fabricar herramientas y resolver problemas más allá de la acción corporal. Por brevedad, no puedo en este artículo desarrollar esa génesis que llevará a Bergson a distinguir cómo lo sólido-material está aparejado a la noción de identidad y, con ello, a los símbolos como herramientas virtuales sobre la materia. La relación entre los sólidos y los símbolos representa una forma de entender la emergencia de la conciencia en este autor que también merece una recuperación actual.

Pero, si la propia inteligencia se observa evolutivamente antes de estar plenamente constituida, lo que se encuentra es que la sofisticada analiticidad mecánica, en el nivel básico de funcionalidad biológica, queda rebajada a la identificación de las cosas circundantes. Por su parte, la finalidad, que muestra la tendencia humana al darle orden a la realidad, responde a cómo ordenamos nuestros propósitos y, en términos más rudimentarios, a la capacidad de anticipar y actuar conforme a ello (cf. Bergson, *Materia y memoria* 113-121). Separamos objetos virtualmente utilizando nuestra inteligencia como espacio de posibilidades, fijamos posiciones y movimientos en el tiempo. Para comprender esta graduación diferenciada entre el instinto animal, fijado a la pura relación entre el entorno y su cuerpo, y el salto que se produce en la intelectualización humana, Bergson aportará una fórmula interpretativa que merece una atención que aquí no puedo recorrer. A mayor conciencia intelectual, mayor capacidad de espacialización de la materia¹¹.

La filosofía, a partir de los ojos humanos, siempre será lógica del análisis mecanicista y de la síntesis finalista. Pero su conformación previa, vital y biológica, encuentra que esas dos facultades son una tecnificación de la posición práctica del viviente: anticipar sucesos y calcular con qué cosas se puede contar. Así, cuando la metafísica busca la *fundamentación del orden total* de la realidad, lo hace a través de una mezcla de dos puntos de vista antropológicos. O querrá señalar los objetos/identidades que fungan de componentes básicos del espacio de lo real y no habrá más que ir colocando las piezas correctamente. O señalará el orden de lo que acaece y no habrá más que ajustar progresivamente el modelo. Una vez que, de la mano de Bergson, se piensa más allá de la posición humana, la primera consecuencia que se observa es precisamente observar el molde del que proviene la inteligencia humana: el ser humano es platónico por naturaleza. Por pura practicidad biológica estamos hechos para capturar dos clases de órdenes en la realidad.

3. Mecanicismo y finalismo desde la intuición: órdenes absolutos frente al orden total

Se ha construido el argumento según el cual la noción de desorden/caos es un pseudoproblema. Esta noción ha quedado transformada en la fluctuación entre dos clases de órdenes. Esos dos órdenes son la doble cara que conforma la inteligencia humana y que, a la vez, pueden ser observados más allá de lo humano, como fruto de la naturaleza práctica que el sujeto porta como viviente. A este contacto previo a la forma de la inteligencia humana Bergson lo llama “intuición”.

Cancelada la noción de desorden y delimitados dos órdenes adaptados a la forma

.....
11 Esta fórmula es repetida hasta en tres ocasiones en el capítulo 2 de *La evolución creadora*.

antropológica del pensamiento, se llega a una disyuntiva con dos alternativas: una *primera opción crítica-kantiana* y una *segunda opción metafísica*. Según la primera opción, Bergson ofrece una mera naturalización de la distinción fenómeno/noúmeno, en el que el orden absoluto (en-sí), más allá del sujeto, es incognoscible y lo fenoménico se perfila desde una doble intuición vital-biológica. Según la segunda, más allá de lo humano, Bergson encontrará el fundamento de un orden metafísico total detrás del mecanicismo y el finalismo. Hace falta ir más lejos en cada caso: la respuesta no será ni la una ni la otra, deben enfrentarse ambas opciones. Frente a la primera, mediante la intuición, se accederá a órdenes absolutos (en-sí) más allá de la posición humana. Frente a la segunda, no hay un orden metafísico total que capturar. La resolución de ambas opciones y de la pregunta por el modo en que la cancelación del desorden afecta a la noción de orden total –pregunta que ha conducido el argumento hasta aquí– pasa por acabar de administrar correctamente las diferencias de naturaleza de la siguiente manera: *mientras que el orden total/suficiente es propio de la posición antropológica del pensamiento (mecanicismo/finalismo)*, el acceso a órdenes absolutos es propio de la intuición como contacto directo con la realidad en sí misma.

Si se comprende la división entre la forma del pensamiento ya descrita y la intuición en tanto que contacto con la realidad en-sí, se obtiene también una división de problemáticas: mientras que, del lado antropológico, platónico por naturaleza, el problema siempre consiste en construir un orden total/suficiente de la realidad, del lado de la intuición el esfuerzo consiste en determinar qué aporta el momento de contacto en sí con órdenes absolutos. Por supuesto, una prueba crítica será si el contacto con órdenes absolutos no se convierte, de facto, en alguna clase de teorización metafísica sobre el fundamento del orden total. Es conveniente establecer un pequeño vocabulario que clarifique las diferencias que habrán de examinarse: desde la intuición, Bergson señalará el contacto con órdenes absolutos de la realidad en sí; desde la inteligencia humana, en cambio, se tiende a trazar reglas mecanicistas/finalistas para establecer un *orden total/suficiente* antropomorfizado.

En el apartado anterior se examinó el lado de “dentro” del pensamiento, la forma “platónica” de la inteligencia humana: una conjunción de mecanicismo/finalismo. Este platonismo se corresponde con la naturaleza práctica de nuestra intuición como vivientes (calcular, prever). Falta examinar el lado de “afuera”, es decir, lo que aporta la intuición como contacto con órdenes absolutos de la materia más allá de su intelectualización. El mecanicismo no solamente es una de las dos partes que conforman nuestra inteligencia. En el nivel de la intuición también se expresa el contacto con las cosas, las cuales, en términos absolutos, manifiestan el orden mecánico de la materia inerte. Si se elimina todo lo vivo, igualmente se elimina toda especulación teleológica; lo que queda (o quedaría) son alteraciones de la materia, siempre susceptible de ser descrita a partir de interacciones de

eficacia causal. Basta imaginar un mundo sin vida para advertir qué tan sencillo es imaginar la ausencia de sentido y propósito en el cosmos. Lo que queda sin vida es el orden mecánico de la materia al que se acopla la forma de la inteligencia humana¹².

Por otro lado, la procedencia de la inteligencia finalista es inherente a la acción práctica de la vida, precisamente porque todo lo vivo muestra una tendencia, siempre parcial, de consecución de metas según su nivel de acción posible por sobre la materia. Bergson delimita la vida mediante varias acepciones: aquello que tiende a reproducirse individualizándose; aquello que realiza acciones en función de su propia individualidad (a diferentes escalas); y, en una formulación especialmente relevante, aquello que tiende a “injertar en la necesidad de las fuerzas físicas la mayor suma posible de indeterminación” (Bergson, *La evolución...* 86). Siguiendo este argumento, el sistema nervioso y, con él, las neuronas reflejan lo que para Bergson es el mayor efecto de indeterminación en el mundo material al abrir múltiples vías de conexión. La punta de lanza de lo vivo, su mayor despegue de la causalidad material bruta, es lo conquistado a partir de los movimientos del cerebro humano.

Más arriba se señaló el objetivo de *La evolución creadora*: se trata del esfuerzo por sobrepasar la posición del pensamiento humano. Y, en efecto, la diferenciación entre estos dos órdenes ya no sucede en el espacio lógico de lo pensable; ambos son concebidos como excesos que sobrepasan y condicionan la posición de la inteligencia humana. Desde dentro del pensamiento, mecanicismo y finalismo son las formas mediante las cuales el ser humano produce y cree observar el *orden total* de la realidad, un orden antropológico.

No obstante, el anclaje en la intuición que motiva la forma intelectual de estos dos órdenes los decanta como dos accesos absolutos a la realidad. El *orden de la materia* otorga su razón de ser al mecanicismo; el *orden de la vida*, reflejado en la consecución de objetivos y en la conservación y utilización de energía por parte de los vivientes, hace lo propio con el finalismo, cuyo máximo exponente es la inteligencia humana. Querer explicar uno a partir del otro implicaría inmediatamente falsearlo. O la mente se convertirá en un mero ejercicio de eficacia causal bruta, o la materia sería concebida como si estuviera regida por un plan teleológico, orientada por una voluntad/finalidad¹³. Las diferencias de naturaleza

12 En varias ocasiones, Bergson reconoce que la matematización de la materia implica por definición un contacto directo con el absoluto. Por tanto, el autor sostiene que “están cerca la física y la metafísica de la materia bruta” (*La evolución...* 141-146). Este ejercicio, además, está implícito en la concepción original de Lapoujade para comprender los accesos a la realidad más allá de la experiencia humana (cf. Lapoujade, *Potencias del tiempo...* 23-46).

13 Precisamente esta segunda es la perspectiva kantiana expuesta en la *Crítica del juicio*. Dado que nosotros pensamos organizando propósitos, al encontrar orden en la naturaleza debemos presuponer una necesidad que, empíricamente, es contingente. En palabras del autor: “[...] El discernimiento ha de conjeturar para su propio uso como principio *a priori* que cuanto es contingente para la inteligencia humana en las leyes particulares (empíricas) de la naturaleza contiene sin embargo una unidad legal –la cual, aunque insondable para nosotros, sí resulta pensable– en el enlace de su diversidad para la experiencia posible en sí” (Kant 184).

a las que alude el bergsonismo, a fortiori, impiden que un orden se subsuma bajo el otro. Por así decirlo, explicar el contacto entre la rugosidad del papel y la tinta no basta para explicar el trazo que genera palabras y compone un libro entero. Lo mismo ocurre a la inversa: la intencionalidad que mueve la pluma no explica la tinta adhiriéndose al papel. Frente al orden total, aquí es necesario reconocer órdenes diferentes que, por fuerza, no encajan entre sí.

Estos dos órdenes absolutos no operan bajo la lógica que opone el fenómeno conocido a la realidad en sí, situada allende el conocimiento. Se ha procurado distinguir entre cómo se observan los fenómenos desde la ordenación de formas que provienen del sujeto y cómo el sujeto debe observarse a sí mismo triturado y disuelto bajo los movimientos tan previos como reales que provienen de la materia y de la vida. Antes que el marco *a priori* del espacio abstracto hay materia. Igualmente, antes que la representación lógica del pensamiento está la vida como sustrato del que brota la finalidad de la inteligencia. Se reconocen así dos diferencias de naturaleza –tres, si se incluye la perspectiva antropológica– en lugar de su subsunción en un orden total.

4. Diferencias de naturaleza, ontología de lo absoluto sin orden ni fundamento total

Toda vez que los órdenes finalista y mecanicista saltan fuera del conocimiento al exterior de la inteligencia humana, la filosofía encuentra un lugar posible de contacto con la ciencia sin confundirse con ella. En ambos casos se trata de explicaciones absolutas sobre el universo. El bergsonismo tiene esta peculiaridad: no se trata ni de objetivar factores subjetivos, ni de psicologizar propiedades físicas. Lo que se impone a la filosofía debe extraerse del contacto intuitivo con la realidad y manifestarse también en las líneas de hechos que rastrea la ciencia mediante la experimentación. A modo de ejemplo, el experimento de Michelson-Morley sobre la luz señala la existencia de un grado de velocidad absoluto para su velocidad¹⁴. Asimismo, siguiendo con *La evolución creadora*, el orden mecanicista y finalista coincide con “las dos leyes más generales de la ciencia” (Bergson 171): el principio de conservación de la energía (primera ley de la termodinámica) y el principio de degradación de la energía (segunda ley de la termodinámica).

La entropía, segunda ley de la termodinámica, coincide con el orden bruto de eficacia causal/material. Al descender al fondo de lo real, el orden mecanicista topa, como límite material, con la energía. Igualmente, el límite material de lo vivo queda incardinado en la conservación, transferencia y aplicación de energía. Normalmente, se tiende al prejuicio

.....
14 Véase al respecto: “Bergson, Einstein, et le temps des jumeaux : une singulière obstination” (2020), un trabajo de Élie During.

de tachar a Bergson como anticientificista. Sin embargo, esta suposición es infundada¹⁵.

Cuando Bergson enfrenta a Einstein lo hace discutiendo la forma en que el científico concibe el absoluto. No parte de la defensa de una posición subjetiva, sino desde los dos órdenes absolutos que la intuición encuentra en su contacto límite con la materia. El problema es cosmológico: para Bergson la filosofía no puede perder su lugar en esta índole de cuestiones; más bien, debe interrogarse acerca de los órdenes de realidad que encuentra la ciencia.

Mientras que la materia tiende a disolver los sistemas, la vida tiende a generar orden. Estas serían dos génesis básicas de la intuición a estudiar. Esta concepción, por cierto, sería luego respaldada en 1944 por las reflexiones de Schrödinger sobre la vida, sin que, claro, a este pueda acusársele de anticientificista. Dice Schrödinger:

Todo proceso, suceso o acontecimiento (llámese como se quiera), en una palabra, todo lo que pasa en la Naturaleza, significa un aumento de la energía de aquella parte del mundo donde ocurre. Por lo tanto, un organismo vivo aumentará continuamente su energía o, como también puede decirse, produce energía positiva (y por ello tiende a aproximarse al peligroso estado de energía máxima que es la muerte). Sólo puede mantenerse lejos de ella, es decir, vivo, extrayendo continuamente energía negativa de su medio ambiente. [...] De lo que un organismo se alimenta es de energía negativa. O, para expresarlo menos paradójicamente, el punto esencial del metabolismo es aquel en el que el organismo consigue librarse a sí mismo de toda la energía que no puede dejar de producir mientras está vivo. [...] La energía, expresada con signo negativo, es una medida del orden. Por consiguiente, el mecanismo por el cual un organismo se mantiene a sí mismo a un nivel bastante elevado de orden (=un nivel bastante bajo de energía) consiste realmente en absorber continuamente orden de su medio ambiente (46-47).

Energía y entropía negativa –posteriormente denominada neguentropía– corresponden, en la nomenclatura de Schrödinger, al orden absoluto de la materia y al orden absoluto de la vida, según este argumento bergsoniano. Basta señalar ambos órdenes para afirmar al menos algo con respecto a la noción de orden total propia de la metafísica. Pensar el universo vivo, desde la posición finalista, como lo que tiende a conservar la energía, y el universo inerte, desde la posición mecanicista, como lo que tiende al desgaste y la pérdida de energía, constituye dos formas de contacto con órdenes absolutos. El pensamiento, mediante la intuición pura, busca el límite de lo vivo y el límite de lo mecánico; con ello, atraviesa la noción de objeto físico y de cuerpo biológico y coincide, en el nivel más básico,

15 El trabajo de Jimena Canales, *El físico y el filósofo*, aunque sea de modo divulgativo, sirve para ilustrar cómo, efectivamente, las acusaciones a Bergson sobre anticientificismo simplemente son falsas. Sobre esa acusación, presento a continuación un extracto de la desazón que causaba en el pensador: “¿Dónde, cuándo y en qué términos he dicho yo jamás algo por el estilo? ¿Puede alguien mostrarme, en todo lo que he escrito, una línea, una palabra, que se pueda interpretar de este modo?” (Bergson citado en Canales 61).

con los movimientos constituyentes de la realidad.

Es natural a nuestra inteligencia, función esencialmente práctica, hecha para representarnos cosas y estados antes que cambios y actos. Pero cosas y estados no son más que consideraciones de nuestro espíritu sobre el devenir. No hay cosas, no hay más que acciones. (Bergson, *La evolución...* 175)

Más allá de la visión de lo humano, el universo material queda disuelto, centrifugado en dos formas de movimiento: “no hay más que acciones” (Bergson, *La evolución...* 175). Por un lado, se encuentra la degradación constante de lo material; por otro, el esfuerzo de respuesta por sobre la materia de lo vivo. Fuera de nuestro pensamiento no hay acceso a un orden total, sino únicamente a distintas clases de movimientos que afectan la materia. Independiente de la inteligencia humana, aparece “la materia como un todo indiviso, y por tanto debe ser un flujo antes que una cosa” (Bergson, *La evolución...* 135). El impulso de la vida opuesto al movimiento de la entropía material.

Así, tal y como observaba Yankélévich, aparece la perturbación a la que se llega siguiendo la senda de Bergson: ya no quedan cosas, ni ‘Yo’, ni orden total. Pensar se convierte ahora en extraer las diferencias de naturaleza de los órdenes absolutos de la realidad. En última instancia, sin la adecuación que ejerce nuestra óptica, estos órdenes son vibraciones y transformaciones universales del movimiento material.

En un sentido mi percepción me es interior, puesto que contrae en un momento único de mi duración lo que por sí mismo se repartiría en un número incalculable de momentos. Pero si ustedes suprimen mi conciencia, el universo material subsiste tal como era: solamente que, [...] las cualidades sensibles, sin desvanecerse, se extienden y se diluyen en una duración incomparablemente más dividida. La materia se resuelve así en un sinnúmero de estremecimientos, todos ligados en una continuidad ininterrumpida. [...] El cambio está en todas partes, pero en profundidad; nosotros lo localizamos aquí y allá, pero en superficie; y así constituimos cuerpos a la vez estables en cuanto a sus cualidades y móviles en cuanto a sus posiciones, contrayéndose a nuestros ojos la transformación universal en un simple cambio de lugar (Bergson, *Materia y memoria* 217-218)¹⁶.

El movimiento entrópico, propio del orden mecánico, es absoluto. La conservación y transformación de la energía, orientadas hacia el ámbito de la vida, constituyen otro mó-

.....
16 Justo a partir del fragmento donde se encuentra esta cita, en el último capítulo de *Materia y memoria*, se encuentra el punto en el que ambas obras que hemos abordado deben leerse como las dos caras de las diferencias de naturaleza. *Materia y memoria* examina el lado de dentro del pensamiento; *La evolución creadora*, lo de dentro del pensamiento transformándose en intuición viva y esta en las vibraciones en las que se descompone lo material.

vil absoluto¹⁷. Degradación causal, por un lado, impulso y transformación de la energía, por otro: dos movimientos, pero ningún orden total al cual acceder.

En realidad, la vida es un movimiento, la materialidad es el movimiento inverso, y cada uno de estos dos movimientos es simple, siendo la materia que forma un flujo indiviso, y un flujo también indiviso viene a ser la vida que la atraviesa y que recorta en ella los seres vivos. De estas dos corrientes, la segunda es contraria a la primera, pero la primera obtiene sin embargo algo de la segunda: se da así entre ellas un *modus vivendi*, que es precisamente la organización. (Bergson, *La evolución...* 176)

A lo largo de este recorrido se han establecido divisiones profundas. La búsqueda de un orden total, es decir, de una explicación absoluta, será siempre un efecto de antropomorfización que mezcla órdenes divergentes. Paradójicamente, la realidad aparece, por necesidad, siempre organizada. Antes que una totalidad ordenada, lo que encontramos mediante nuestro contacto absoluto e intuitivo son movimientos (diferencias de naturaleza) absolutos e irreductibles entre sí. Pensar metafísicamente que estos podrían subsumirse en un orden total solo produce mezclas derivadas de un punto de vista sesgado, desde el cual la materia adquirirá un propósito, o bien la vida se convierte en un conjunto ensamblado de elementos.

Por el contrario, al operar desde las diferencias de naturaleza, el orden de la materia no tiene propósito, como se observó en la primera acepción de desorden. En el contacto absoluto con la materia, el caos no es más que el orden de eficacia causal-material, considerado al margen de la vida, teleológica por naturaleza. Siguiendo ese hilo argumental, el problema del orden solo aparece cuando se superpone un sentido más allá del orden de la física. Dicho con otras palabras, no atemoriza el encontrar reglas causales en la naturaleza; lo que atemoriza es que no haya una finalidad trascendente en ellas. Por eso se quiere una voluntad que organice el mundo, precisamente porque, desde la materia, puedo concebir al propio mundo desprovisto de una razón organizadora.

Las diferencias de naturaleza obligan a pensar en un dualismo donde se despoja a la materia de intencionalidad (teleología). Pero no solamente esto: también el pensamiento queda circunscrito a una organización siempre parcial de la vida. Se encuentra así una materia sin propósito y una vida enmarcada en propósitos siempre parciales a partir de la porción de vida considerada. Disuelto el problema del desorden, desaparece la idea asociada a él acerca de que el mundo podría haber sido de otra manera, y, por ende, ya no hace falta fundamentar un orden total. A la vez, el reconocimiento de dos series de orden

.....
¹⁷ Esta perspectiva encuentra vinculación con perspectivas actuales desde dentro de las hipótesis científicas sobre la vida. Véase al respecto: "Proton gradients at the origin of life" (2017), un trabajo de Nick Lane.

absoluto trasciende la posición del pensamiento. Son órdenes previos a su conformación, en los que el propio pensamiento reconoce su límite externo ante los movimientos absolutos de la realidad.

En 2020, apareció en inglés *We bergsonians: The Kyoto manifesto*¹⁸. En este escrito, During y Miquel exponen las líneas maestras de lo que sería un bergsonismo expandido en el siglo XXI. Prefieren no hablar de “neobergsonismo” para enfatizar que se usa el modo de pensamiento bergsoniano, pero corrigiendo y expandiendo sus usos. En lugar de fidelizar las categorías del autor y delimitar la interpretación teórica correcta, el bergsonismo expandido no trata de repetir a Bergson, sino de enseñar a utilizarlo. Uno de los retos consiste en eliminar el prejuicio de que el modo de pensamiento bergsoniano es un irracionalismo o una filosofía anticientífica, es decir, una postura radicalmente opuesta a los datos extraídos de las ciencias naturales¹⁹. Además, bajo el cuidado de las diferencias de naturaleza, queda siempre operada la distinción entre la ilusión antropológica del acceso a un fundamento del orden absoluto y el contacto con órdenes absolutos. Por último, el manifiesto del bergsonismo expandido afirma que:

Bergson introduce distinciones fundamentales que nos ayudan a orientarnos dentro de este dominio entrelazado gobernado por una causalidad recíproca: si consideramos las cosas de manera estática, la distinción pertinente es la que se establece entre lo cerrado y lo abierto; desde una perspectiva dinámica, la distinción relevante es la que media entre la repetición iterativa y la repetición creativa. (During y Miquel 24)

En el contacto con los dos órdenes absolutos indicados, se ejemplifica el límite de dos operaciones siempre conjuntas que sirven para pensar, con Bergson, las formas de la repetición. Por un lado, la repetición iterativa, aquí codificada bajo el desgaste entrópico y el peso constante de la materia siempre filtrada a la altura del pensamiento humano como el espacio de objetos en interacción. Por otro lado, está la repetición creativa, que, más allá de nuestra posición, indica que el orden total siempre es una potencia de cambio.

.....
 18 Este manifiesto fue publicado originalmente en francés en 2015, pero suele citarse en su traducción al inglés, la cual fue realizada en 2020.

19 Cabe apuntar que, mientras la filosofía de corte hermenéutico reclamaba un espacio propio adyacente a la ciencia, el conflicto entre Bergson y Einstein se debió a una disputa sobre los fundamentos metafísicos a la hora de entender la realidad. Más que reclamar una posición adyacente de la filosofía o reclamar el espacio para la comprensión humana, la intuición bergsoniana busca posiciones absolutas sin necesidad de señalar una estructura de fundamento absoluto.

Referencias

- Badiou, Alain. *Breve tratado de ontología transitoria*. Traducido por T. Fernández Aúz y B. Eguibar. Gedisa, 2002.
- Bergson, Henri. *Historia de la idea del tiempo: Curso del Collège de France 1902-1903*. Paidós, 2017.
- Bergson, Henri. *Introducción a la metafísica*. Traducido por R. Moreno. Instituto de Investigaciones Filosóficas/Universidad Nacional Autónoma de México, 1960.
- Bergson, Henri. *Materia y memoria: Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Cactus, 2012.
- Bergson, Henri. (2013a). *El pensamiento y lo moviente*. Traducido por P. Ires. Cactus, 2013.
- Bergson, Henri. (2013b). *L'évolution créatrice*. Editado por F. Worms y A. François. Presses Universitaires de France, 2013.
- Bergson, Henri. *La evolución creadora*. Plaza, 2016.
- Canales, J. *El físico y el filósofo: Albert Einstein, Henri Bergson y el debate que cambió nuestra comprensión del tiempo*. Arpa, 2020.
- Deleuze, Gilles. *El bergsonismo*. Traducido por P. Ires. Cactus, 2017.
- During, Élie y Miquel, Paul-Antoine. "We Bergsonians: The Kyoto Manifesto". *Bergson's scientific metaphysics: Matter and memory today*. Editado por Y. Hirai. Bloomsbury Publishing, 2023.
- During, Élie. "Bergson, Einstein, et le temps des jumeaux: Une singulière obstination". *Einstein au Collège de France*. Editado por Antoine Compagnon y Céline Surprenant. Collège de France, 2020.
- Gabriel, Markus. *Sentido y existencia: Una ontología realista*. Herder, 2017.
- Heidegger, Martin. "La constitución onto-teológica de la metafísica". *Identidad y diferencia*. Anthropos, 1988.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducido por Mario Caimi. Fondo de Cultura Económica/ Universidad Autónoma Metropolitana/ Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Kant, Immanuel. *Crítica del discernimiento, o de la facultad de juzgar*. Editado por Roberto R. Aramayo y Salvador Mas. Alianza Editorial, 2012.
- Lane, Nick. "Proton gradients at the origin of life". *BioEssays*, vol. 39, no. 6, 2017.
- Lanzieri, Alfonso. "Bergson e la filosofia della mente contemporanea: Un confronto con l'esternalismo". *Scientia et Fides*, vol. 22, 2019, pp. 174–198.
- Lapoujade, David. *Potencias del tiempo: Versiones de Bergson*. Traducido por Pablo Ires. Cactus, 2011.
- Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud: Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Traducido por Margarita Martínez. Caja Negra, 2015.
- Schrödinger, Erwin. *¿Qué es la vida? Textos de Biofísica*. Facultad de Farmacia/ Universidad de Salamanca, 2005.
- Yankélévitch, Vladimir. *Henri Bergson*. Universidad Veracruzana, 1962.



SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA DE GILBERT SIMONDON

ON GILBERT SIMONDON'S PHILOSOPHY OF NATURE

Luis G. Mérida

Investigador independiente, Barcelona, España



<https://orcid.org/0000-0002-4082-1044>, e-mail: gonzalez.merida.luis@gmail.com

Recepción: 12 de diciembre de 2025– Aceptación: 20 de junio de 2026

Resumen

A partir de las premisas establecidas en “Investigación sobre la filosofía de la naturaleza”, un manuscrito temprano, ensayamos una lectura del pensamiento de Simondon. En primer lugar, como una filosofía de la naturaleza (en *ILFI*), después, como una filosofía del espíritu (en *MEOT*) y, por último, como una filosofía de la correlación (en *ILFI* y *MEOT*). Desde el comienzo, se recorre la correlación invirtiendo la polaridad de los términos. El subjetualismo compensa el objetivismo de la naturaleza; y el objetualismo, el subjetivismo del espíritu. Los paradigmas muestran su *complementariedad*. En el fondo de la correlación, encontramos la relación, que se descubre finalmente como naturaleza, revelando la estructura *cuasi-urobórica* de un círculo cibernético. Concluimos que estas tres etapas y niveles en el desarrollo de su sistema se contraen en la *unidad de banda* de una filosofía real, en la que serían simplemente fases simultáneas de un movimiento cíclico y *progresivo*.

Palabras clave: paradigmatismo, correlacionismo, Schelling, Hegel, Meillassoux.

Abstract

Based on the premises established in „Research on the philosophy of nature,“ an early manuscript, we attempt a reading of Simondon's thought. First, as a philosophy of nature (in *ILFI*), then as a philosophy of spirit (in *MEOT*), and last as a philosophy of correlation (in both *ILFI* and *MEOT*). From the outset, correlation is traversed by inverting the polarity of its terms. Subjectualism counterbalances nature's objectivism. Objectualism counterbalances spirit's subjectivism. Paradigms show their *complementarity*. At the root of correlation lies relation, which is finally found to be nature itself, revealing the *quasi-uroboric* structure of a cybernetic circle. We conclude that these three stages and levels in the development of his system are contracted into the *band unity* of a real philosophy, in which they are simply simultaneous phases of a cyclic and *progressive* movement.

Keywords: paradigmatisism, correlationism, Schelling, Hegel, Meillassoux.

1. Introducción: las “filosofías de...”

En un manuscrito anterior a sus tesis doctorales, titulado “Investigación sobre la filosofía de la naturaleza” (cf. *SF* 31-36), Simondon discute dos maneras en las que el pensamiento filosófico, en sus primeros pasos, asumiendo una separación entre lo metodológico y lo ontológico, puede limitar su caracterización a un genitivo, es decir, a ser una “filosofía de...”.

La primera que da nombre al texto tiene que ver con la oposición, romántica por antonomasia, entre una filosofía de la naturaleza (como la de Schelling) y una filosofía del espíritu (como la de la Doctrina de la Ciencia de Fichte o la de la Fenomenología de Hegel). Dicha dicotomía se puede retroyectar a toda la historia de la filosofía (desde la antigua Grecia) como la oposición entre una teoría de la naturaleza y una teoría de la mente –de la que, como hace Robin Georg Collingwood–, puede rastrearse un movimiento pendular con sus puntos de inflexión característicos (los “fisiólogos” jónicos y los pitagóricos, los materialistas franceses y los idealistas alemanes, etc.).

No obstante, en el Romanticismo, mediante el tema de la libertad, esta dicotomía tiene la particularidad de disputarle al individuo el papel como dato irreductible y principio “positivo” de la filosofía (Simondon, *HNI* 268). Lo importante, empero, es que esta primera manera de volver la filosofía un pensamiento genitivo define un dominio propio para la reflexión filosófica: la Naturaleza o el Espíritu. Es ese dominio inicial o “dominio piloto” el que une el pensamiento a un genitivo determinado.

La filosofía de la naturaleza, por un lado, comenzaría con la intuición o conocimiento inmediato de la Naturaleza (del No-Yo, del objeto); y la filosofía del espíritu, por otro, con la intuición o conocimiento inmediato del Yo (del sujeto, de la libertad del individuo, de lo que no es Naturaleza). La primera confinaría al pensamiento en las lindes de lo que cae fuera de la conciencia (la naturaleza habrá de explicar la génesis de sus leyes); la segunda, en las lindes de lo que cae dentro (la reflexión solo puede acceder al sujeto). En cualquiera de los dos casos, la filosofía no podrá recuperar lo que ha perdido en la elección previa de un dominio privilegiado: las dos son filosofías con un dominio de preferencia a partir del cual se reducen los signos del ser en los otros dominios (Simondon, *SF* 32).

Aunque no es difícil encontrar sistemas filosóficos que sean parcialmente filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, Simondon sostiene que si la sistematización de los signos del ser establece las correlaciones entre los diferentes subdominios objetivos y subjetivos partiendo únicamente del dominio del objeto –apareciendo el sujeto sólo más adelante y recreado en términos objetivos–, podemos hablar de una filosofía de la naturaleza. Si sucede lo contrario, es decir, si la sistematización comienza con el dominio del sujeto y deriva los subdominios objetivos de sus propias leyes, entonces hablaríamos de

una filosofía del espíritu (Simondon, *SF* 33).

Pero, para Simondon, habría todavía una manera más de consagrarse al dominio. Ante estos dos casos límite, tendríamos un tercero que trabaja, desde el primer momento, con correlaciones entre subdominios objetivos y subjetivos, esto es, que trabaja desde la *circularidad* de los dos polos. Una filosofía semejante no sería, según el sentido exclusivamente metodológico de la división, ni una filosofía de la naturaleza, ni una filosofía del espíritu (Simondon, *SF* 34-35).

Hablaríamos, en su lugar, de una filosofía correlacionista, o de la correlación, que, pese a todo, seguiría sin ser lo que Simondon llama una filosofía real (a saber, un pensamiento que a diferencia de la ciencia, no busca operar un cierre categorial y se mantiene siempre como símbolo o complemento del ser).

A la limitación de la totalidad del ser relativa al dominio, se podrá añadir también una limitación en lo que respecta al empleo y elección de paradigmas. Esta segunda manera de hacer “filosofía de...” no privilegia un dominio, sino un fenómeno dotado de cierta polivalencia o poder de analogía, fenómeno que se toma como paradigma de interpretación de los signos del ser en cada dominio (racionalismo, voluntarismo, vitalismo, etc.). En este sentido, dichas filosofías son *monistas* (Simondon, *SF* 35).

A partir del paradigma privilegiado, un único gradiente de significaciones intenta sin éxito bañar la totalidad del ser. Por más poder de analogía que tenga, ningún fenómeno puede ser omnivalente; toda analogía tiene límites. Pero esto es justamente lo común a las dos filosofías genitivas, la ilimitación de sus analogías. En ellas, la estructura formal del sistema, sobrepasando la estructura de su propia génesis, se expande más allá de lo que permiten sus paradigmas. Estas filosofías son *sistemas de pensamiento* en los que estos últimos actúan como ejemplos, sin una operación transductiva que los ligue, sin esquemas alagmáticos. Por consiguiente, para Simondon, no bastaría con que una filosofía fuese correlacionista para ser una filosofía real; haría falta también que esta fuese *pluralista* respecto a los paradigmas.

Ahora bien, Simondon no rechaza una atención especial a un dominio o a un paradigma determinados, sino el carácter absoluto y anterior de la elección y, además, la separación completa de lo metodológico y de lo ontológico que ella supone, aceptando un déficit esencial de realidad para la reflexión. Frente a estas dos maneras *absolutas* de volver genitiva la filosofía, se opondrán otras dos maneras, la del dominio y la del paradigma,

por las que la filosofía real deviene provisional y relativamente “filosofía de...”¹.

Si, en cuanto a los dominios, una “filosofía de...” se definía por una elección previa más o menos arbitraria, en una “filosofía de...” compatible con una filosofía real, la elección metodológica nace de una necesidad ontológica, proviene del orden mismo de la génesis del ser y es contemporánea al encuentro con la ontogénesis. Si, en cuanto a los paradigmas, una “filosofía de...” se definía por un monismo paradigmático que conduce por fuerza a un pluralismo ontológico y axiológico, una “filosofía de...” que sea real será pluralista en sentido paradigmático y revelará su adecuación en un monismo ontogenético (a la vez ontológico y axiológico, o *axiontológico*).

Esta diferencia entre *genitivaciones*, nos dice Simondon, hace que debamos suponer, al menos, la existencia de dos filosofías de la naturaleza, dos filosofías del espíritu y dos filosofías de la correlación (SF 36). El corolario de todo esto, añado yo, es que, por más paradójico que parezca, si en la génesis del ser no hay separación entre lo metodológico y lo ontológico, y si puede haber algo semejante a una filosofía real (es decir, una filosofía que acompaña la ontogénesis), esta filosofía podrá ser *completamente* las tres cosas a la vez (en términos relativos y provisionales) y también ninguna de las tres (en términos absolutos y definitivos).

Si entendemos que lo que él mismo está intentando pensar es precisamente una filosofía real, nuestro cometido será explorar de qué manera se aplica lo dicho a la filosofía de Simondon. Por supuesto, como nuestro autor, aquí no hablaremos únicamente de la filosofía de la naturaleza. Establecido esto, surgen las siguientes preguntas: ¿cómo se pone de manifiesto, en el desarrollo de su *pensamiento de sistema*, la impronta de esta investigación preliminar sobre las “filosofías de...” que no recibe una elaboración ulterior? ¿En qué sentido hay en *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (ILFI) una filosofía de la naturaleza? ¿En qué sentido hay en *El modo de existencia de los objetos técnicos* (MEOT) una filosofía del espíritu? ¿Por qué ambas contienen una filosofía de la correlación? ¿Cómo es que, gracias a la disparidad de las perspectivas mencionadas, su pensamiento aparece finalmente como una filosofía real y de lo real? Estas son las preguntas de las que nos ocuparemos, mas no por simple afán doxográfico. La tarea principal de nuestras pesquisas será ofrecer una relectura productiva del pensamiento de Simondon

1 No ignoramos que la expresión “filosofía de...” puede significar otras muchas cosas. Como apunta Jacques Moutaux (489), quien aborda de forma distinta la cuestión de la filosofía de la naturaleza en Simondon, esta expresión puede tener distintos sentidos. Puede referirse a un método (como en las llamadas filosofías de la sospecha), a una intención (como en los existencialismos), a un objeto de reflexión (como en la filosofía del arte o en la filosofía de la ciencia), o incluso a la división interna de un sistema filosófico (como, por ejemplo, la metafísica de la naturaleza, la de lo bello y la de las costumbres en Schopenhauer). También puede tratarse de una división introducida por los lectores o comentaristas (como la “filosofía de la técnica” en Simondon), etc. No obstante, no nos detendremos en estas distintas posibilidades.

que apunte no solo a una comprensión más honda y matizada del mismo, sino también a comprender cómo este entiende su posición dentro de la historia de la filosofía. En todo caso, no se trata de ver qué dicen sus fuentes, sino de ver qué dice él de ellas y, sobre todo, con qué aspectos de su filosofía se relacionan.

2. Una filosofía de la naturaleza

Volvamos ahora a la afirmación de que la filosofía puede comenzar siendo una “filosofía de...”, siempre que su dominio inicial siga el orden de la ontogénesis (siendo, por tanto, al mismo tiempo, una elección ontológica y metodológica). ¿Cuál sería, entonces, el dominio por el que la filosofía debe comenzar para no perder después ni un ápice de realidad? La respuesta la encontramos en la historia de la filosofía. Se trata, en efecto, de la naturaleza, una *realidad* a la que aún ha de advenirle la subjetividad del ser individuado.

No en vano la filosofía griega nace del estudio de la *φύσις*. Por supuesto, la noción de naturaleza se ha entendido de muchas maneras. Por ejemplo, los *φυσιολόγοι* (Tales, Anaximandro, Anaxímenes) la entendieron como el elemento fundamental o fuente de la que nacen las cosas; Parménides y los pitagóricos, como estructura geométrica o aritmética inengendrada; Aristóteles, como causa del movimiento de un ser individuado. Pero, pese a las diferencias, es innegable que estos filósofos se dedicaron a la física –a una física especulativa anterior a la experimental, de la que luego esta acabaría desgajándose, para ser exactos–.

Hablar aquí de “metafísica”, en cambio, podría inducir a error, sobre todo si se hace sin mayor elaboración. Como es sabido, el término va unido a la historia de la edición y recepción de los textos de Aristóteles (empezando por el famoso *τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ* de Andrónico de Rodas). El filósofo, sin embargo, habla de *πρώτη φιλοσοφία*, o filosofía primera; y la física, en cuanto *philosophia naturalis*, no sería tal cosa, sino que sería filosofía segunda.

La filosofía primera, para Aristóteles, es la ciencia de aquello que es moviente, pero que es a la vez inmóvil. Este primer motor es el acto puro al que toda potencia se dirige en su actualización, gracias a que la materia va al encuentro de la forma. Pues en cuanto forma inmaterial del universo (por su actualidad pura), es su causa final ineficiente (por su inmovilidad). Este es el Dios de Aristóteles, y la filosofía primera, en la que escuchamos los ecos del hachazo eleático, es, por tanto, teología. Solo en este sentido podría decirse que la filosofía primera es una metafísica (ya que atiende a algo que está más allá de la física) y que, además, es una *hiperfísica*.

¿Por qué “hiper-”? Por oposición a lo que Jean Wahl (229) llama *hipofísica*. Si esta última busca el fondo nocturno y el inmenso letargo que por debajo de lo físico yace en

la naturaleza, la hiperfísica apunta a un fin que está por encima de la física y que es, por ello, algo sobrenatural. Es justamente dicho sentido el que se ha vuelto censurable por lo menos desde la crítica kantiana. Pero Aristóteles introduce un desplazamiento que no debe ignorarse: para los *φυσιολόγοι*, los vocablos “hipofísica” y “metafísica” no significarían nada. Lo que ellos hacían era, simplemente, física.² Esta indistinción jónica es todavía recuperable y eso es lo que Simondon procura con su vuelta a la *φύσις*.³ Es el mismo gesto, de hecho, el que inaugura la *Naturphilosophie* de Schelling, en su búsqueda del *Grund* (fundamento) y no de la *Ursache* (causa) (cf. Rojas).

Hecha esta precisión, no habrá problema en afirmar que, como su compatriota y coetáneo Gilles Deleuze, nuestro autor podría haberse autoproclamado “metafísico puro” (Villani 130). Y no hace falta remitir a ninguna entrevista o cuaderno para justificarlo. Lo es, desde luego, si por ello entendemos que se dedicó a la filosofía en su forma más pura, que es una *γενεαλογία* y no una suerte de “filosofía de la física”, porque la verdad sobre el fundamento (*Περὶ φύσεως*) no puede extraerse o derivarse de la verdad sobre las causas –o dicho en términos aristotélicos, porque una “filosofía primera” no sigue a una “filosofía segunda”–.

Habría que retomar la distinción de Philipp Mainländer entre series causales (*Causalitätsreihen*) y series de desarrollo o genéticas (*Entwicklungsreihen*) (cf. 66), una distinción que la física entendida como *αἰτιολογία*, en su eleatismo, solamente puede negar. La oposición naturofilosófica entre esta física *mecánica* y una (hipo)física *dinámica* se basa en la misma idea. Mientras la primera atiende a la objetividad o a la “cara externa” de la naturaleza, la segunda, a su “impulso interno” o subjetividad (Schelling, *EFN* 123). Siguiendo sus transformaciones como sujeto *preindividual*, la filosofía contrarrestaría el exceso de objetividad que la Naturaleza padece al diferenciarse (como objeto) del Espíritu (considerado como sujeto) sobre el fondo de una indiferencia original en lo Absoluto (cf. Simondon, *HNI* 266).

Como veremos más adelante, este movimiento sería la base de un absolutismo de la *correlación* que Quentin Meillassoux (*IRR* 45-46) ha denominado *subjetualismo* –distinto de un subjetivismo relativizante–. Este es también el origen en Simondon del “naturalismo ontológico subjetivo”, anti-antropocéntrico y anti-*antropológico*, del que nos habla Giovanni Carrozzini. No es difícil ver en la afirmación *schellingiana* de la existencia de un

² De hecho, que no se trata de nada hiperfísico lo corrobora el propio Aristóteles cuando malinterpreta el *ἀρχή* jónico como causa *material* (y no como fundamento ontogenético). (Cf. *Metafísica* 18-23).

³ En un texto con ese mismo título, “Simondon’s Metaphysics: Back to Physis”, Clémentine Lessard aborda la cuestión de la metafísica en Simondon, intentando determinar en qué sentido puede hablarse de una metafísica en su pensamiento, si hay tal cosa en Simondon, y cuáles son las vías y las razones de una reinención de la misma. El lector podrá apreciar que, aunque coincido parcialmente con los resultados de su investigación, no interpreto del mismo modo la “tentación” de la hipofísica.

trasfondo no individualizado originario (*Urgrund*), latente, pero no inerte, que rechaza toda fundamentación (*Ungrund*) y no tiene fondo (*Abgrund*), así como en la tesis de una individuación (*Vereinzelung*) de ese pre-ser (*Vorsein*) en oposiciones o dualidades que solo *sobre él* (precisamente como fondo) son discernibles y reciben su sentido (Schelling, *PhU* 280-281), una hipótesis de lo preindividual *avant la lettre*, un equivalente intuitivo y normativo de la misma (cf. Simondon, *ILFI* 12) –aunque, en rigor, tratemos todavía con algo *premundano*–.⁴ Al fin y al cabo, el filósofo de la individuación –si tomamos en serio aquello que decían Deleuze y Guattari (11-14) de que los conceptos llevan firma y no serían nada sin ella– sigue bregando con Kant.

Es cierto que, en líneas generales, la filosofía contemporánea ha tomado otros derroteros –cosa evidente ya en los tiempos de Simondon– y que el vacío que desde el siglo XIX ha dejado esta comprensión de la naturaleza, lo ha colmado casi por completo la estadística (véase el papel que desempeña, por ejemplo, en la termodinámica clásica o en la mecánica cuántica). Sin embargo, nuestro autor va a contracorriente, no se desentiende de la relación productiva en provecho de la mera conexión entre fenómenos, y continúa a su manera la tradición hipofísica. No solo no rechaza la “metafísica”, cuya muerte no es más que una veleidad, sino que la reivindica. No busca abandonarla, como el materialismo (en un sentido amplio) o el positivismo lógico. Tampoco destruirla o superarla, como las tradiciones que, con matices, beben de Nietzsche y de Heidegger.

Para Simondon, la filosofía es, en primer lugar y antes que nada, filosofía primera y esta no se concibe como una teología (Aristóteles), como una teogonía (Schelling) (cf. *ILFI* 341-342), o como una teoría general del ser del ente o del ser individuado –o sea, ni como una ontología (408-410)–. La filosofía puede comenzar como una filosofía de la naturaleza, siempre que dicha naturaleza sea el aspecto de una realidad anterior a la individuación que no es inmanente o trascendente, sino *transmanente* (cf. Mérida, “MPP” 18), en la que la materia y el espíritu son una misma cosa.

Pero ¿qué relación guardan esta filosofía dinámica, operacional, jónica y la ciencia mecánica, estructural, *eleática*? Una relación de complementariedad. En Simondon, la ciencia no se ocupa sin más de aislar entes o de parcelar el ser en regiones (según géneros, especies o categorías). No es simplemente empírica y no se trata de una colección más o menos exhaustiva de ontologías especiales. La filosofía, por su parte, no se ocupa únicamente de las condiciones de su aparecer, no es puramente trascendental. Observamos que en sus textos opera una rearticulación de la relación entre filosofía y ciencia que no con-

⁴ Acerca de las nociones de lo premundano y de lo preindividual, remito a Mérida, “MPP”. Respecto a la diferencia de lo premundano en Schelling y en Mainländer, quien elabora propiamente esta noción, cabe señalar que en Schelling no se ha cortado aún el cordón umbilical que une los individuos al *Grund der Existenz*. Es decir, la matriz de la que una vez emergieron sigue viva o, en otras palabras, Dios no ha muerto.

siste ni en una filosofía de la ciencia (el enfoque prominente en la tradición “analítica”), ni en una manera de hacer filosofía independiente de la ciencia (como ocurría con los métodos dominantes de la época en el continente, a saber, la fenomenología y la hermenéutica).

Sus tesis doctorales, *ILFI* y *MEOT*, que constituyen lo fundamental de su *corpus* literario, comienzan, *in media res*, sin preámbulos. En *ILFI*, los términos “filosofía” y “pensamiento filosófico” aparecen indistintamente y se da por supuesta una cierta definición. A lo sumo, se sugiere que lo que mueve a la filosofía es la búsqueda (implícita o explícita) de la ontogénesis (Simondon, *ILFI* 292). Desde el punto de vista de la individuación, la ciencia aparece como una relación entre un sistema material y un sistema viviente cognoscente (Simondon, *ILFI* 192), una percepción técnica que prolonga la percepción vital (Simondon, *ILFI* 344) y que es más que una pura inducción (Simondon, *ILFI* 126). La técnica tendría un carácter protésico.

En *MEOT*, por otro lado, la filosofía es un modo de pensamiento que es, sobre todo, una fuerza de convergencia y una función de integración para el resto de modos de pensamiento (Simondon 175), modos que emergen en el curso de la evolución de la cultura desde el primer desdoblamiento de la magia en técnica y religión. De una segunda ola de este desdoblamiento, surge un modo teórico y un modo práctico del pensamiento (Simondon 178).

Desde el punto de vista de la génesis de la cultura, la ciencia (entendida como modo teórico) es una elaboración conceptual que compatibiliza los gestos técnicos con los límites del mundo (Simondon, *MEOT* 223), siendo ya algo más que una solución técnica para esta problemática. Por último, la técnica sería un pensamiento analítico (*MEOT* 231), inductivo (193) y figural (173): un tercer término intermedio e intermediario de la relación entre percepción y ciencia (261). En esta teoría genética de la cultura, la filosofía es, asimismo, un tercer término *contemporáneo* de la relación entre el pensamiento científico y el ético. La filosofía debe remontarse al desdoblamiento original y seguir las vertientes teórica y práctica del pensamiento hasta su punto de empalme (Simondon, *MEOT* 179-180). De la religión a la ciencia (religiociencia), para constituir un humanismo *tecnológico* o una antropotecnología, y de la técnica a la ética (tecnoética) para constituir una tecnopolítica.

Hay una diferencia de perspectivas incontestable entre las dos tesis. Para salvar esta diferencia y ahondar en el tipo de relación que se establece en su pensamiento entre filosofía y ciencia, se torna necesario acudir a algunos de sus otros textos –tanto a los posteriores como a los preparatorios de las tesis–. Entre los escritos de Simondon, “Forma, información y potenciales” (*FIP*), su conferencia para la Sociedad Francesa de Filosofía, es quizá una instancia privilegiada. Primeramente, por ser una continuación directa de *ILFI*, en lo que respecta a la individuación psíquico-colectiva, y de *MEOT*, en lo que representa

un conato de constitución de la antropotecnología. Jean Hyppolite nota en la discusión posterior a la conferencia (cf. *FIP* 760) que lo que Simondon propone es, efectivamente, una filosofía de la naturaleza. Además, observamos allí que la relación de la filosofía con la ciencia aparece de manera explícita como la de un ejercicio de axiomatización fundante (Simondon, *ILFI* 481). Aunque esta relación podría recordarnos a la clásica subordinación de la ciencia a la filosofía, se trata, en realidad, de una recurrencia causal entre estos dos modos de pensamiento o entre un modo y una función de integración o comparación.

En pocas palabras, la relación entre ellos consiste en lo siguiente: la ciencia aporta, a través del conocimiento de las operaciones técnicas, los esquemas con los que la filosofía habrá de fundarla y son estos esquemas, o *esencias técnicas* (Simondon, *MEOT* 62), los que permiten a la filosofía elaborar una nueva teoría de la forma sobre la que se fundará la ciencia contemporánea (Simondon, *ILFI* 511).

Dicho de otro modo, la filosofía no le dirá a la ciencia qué busca o qué *debe* buscar, no la despreciará porque “no piense” y tampoco irá a rebufo de los datos que ella aporte. Pero, eso sí, la filosofía cambiará tanto y tantas veces como cambie la ciencia, puesto que ambas acompañan las metamorfosis de lo preindividual.

Vemos, con ocasión de la búsqueda de una axiomática de las ciencias humanas y de la psicología, y contra una tendencia antirrealista de la filosofía de su tiempo, una vuelta a la realidad, entendiendo esta como el tercer término de la relación entre filosofía y ciencia. La realidad –no la Naturaleza inmanente, no el Espíritu trascendente– es lo que las une (cf. Simondon, *ILFI* 341).

Como se indica ya en la introducción de *ILFI* (Simondon 20), la separación, el escalonamiento y las relaciones entre los dominios (materia, vida, espíritu, etc.) serán aspectos de la individuación según sus diferentes modalidades. Así, siendo el espíritu lo más tardío para la génesis del ser, la filosofía del espíritu no puede dar cuenta de lo real. En cambio, la naturaleza es, como se ha señalado, el punto de partida para la filosofía, pues ella es la realidad preindividual que se individúa y subtiende al individuo (Simondon, *ILFI* 388), rebasando así el estrecho dominio del Yo, de la conciencia o de lo trascendental.

La filosofía de la naturaleza, aparte de tener prioridad sobre la filosofía del espíritu (Schelling, *EFN* 267), explica el sujeto del conocimiento como una producción de la naturaleza. En Simondon, la filosofía y la ciencia son, fundamentalmente, filosofía y ciencia reales, o de lo real (Simondon, *SF* 32-34). Por ello, las dos habrán de engarzarse no solo en una teoría de la (adquisición de) forma –es decir, del pasaje de lo virtual a lo real– (cf. Simondon, *ILFI* 481-511), sino también en una teoría del acto –o sea, del pasaje de lo potencial a lo actual– (Simondon, *ILFI* 469-480). Lo dicho ha de valer también para las ciencias que dicen ocuparse de la realidad humana. La axiomática que se busca en *FIP*

llama entonces a una filosofía real que tiene como programa, desde sus comienzos como filosofía de la naturaleza, la axiomatización de la ontogénesis.

Uno podrá preguntarse, empero, por qué sería necesaria una axiomática semejante. Con ella se responde a dos problemas. El primero se presenta ya en los textos anteriores a *ILFI* dedicados a la cibernética y a la alagmática (“Cibernética y filosofía”, “Epistemología de la cibernética” y “Alagmática”) y tiene que ver con el nacimiento de una ciencia operacional. Las ciencias humanas nacen de una ciencia estructural que se topa con los límites de su propio dominio. Ellas requieren su propia axiomática, ya que, por su objeto, hay, por así decir, una inversión de los términos. Si la ciencia estructural trabaja con operaciones hipotéticas para conocer estructuras reales, la ciencia operacional trabaja con estructuras hipotéticas para conocer operaciones reales (Simondon, *SF* 172-174). Pero, además de este problema, hay otro que viene de *ILFI* –nuestra filosofía de la naturaleza– y tiene que ver con la individuación psíquico-colectiva. Es necesaria una axiomática de las ciencias humanas porque ni lo psicológico puro ni lo sociológico puro pueden satisfacer sus respectivas condiciones de existencia. A lo psicológico puro le falta el elemento último aislado, el átomo psicológico; a lo sociológico puro, el conjunto último, el grupo de todos los grupos (Simondon, *ILFI* 485-486). La realidad humana es psicosocial.

El propósito de *FIP* es examinar las nociones homónimas en busca de principios que permitan alumbrar la zona oscura entre esos dos casos límite y establecer la axiomática de las ciencias humanas. La definición de operación transductiva (modulación) unirá y dará un nuevo sentido a las nociones de forma, de información y de potencial. Con esto, Simondon quiere fundamentar una ciencia unitaria de lo humano en una teoría *energética* de la forma o, mejor dicho, de la adquisición de forma (*ILFI* 509)⁵. Ahí radica la base de interpretación de los procesos psíquico-colectivos. Pero la búsqueda se llevó a cabo en *ILFI*. *FIP* reescribe su desarrollo, aclarando algunos de sus principales puntos y, sobre todo, sus herencias.

Lo fundamental, en cualquier caso, es que no es la filosofía del espíritu, sino la filosofía de la naturaleza la que hace suyo el problema de la constitución del sujeto *transindividual* y le da una solución –con él acaba, de hecho, *ILFI*–. El paso del yo al nosotros lo explicará una nueva inmersión en la realidad preindividual. Lo preindividual funda lo espiritual en la individuación psíquico-colectiva (Simondon, *ILFI* 388-389).

5 En *CF* (118), he señalado que esta teoría forma parte de un tríptico teórico que consistiría en esta misma teoría, en una teoría intensiva y no probabilística de la información –que es una teoría informacional de la metaestabilidad o del potencial– y, por último, una teoría paradigmática y no matemática de la comunicación. Junto a la teoría esquemática del lenguaje, que ensambla dicho tríptico, estas teorías serían todos los pliegues de la teoría de la individuación.

3. Una filosofía del espíritu

Sorprendentemente, y de manera recíproca, así como la filosofía debía compensar el exceso de objetividad haciendo de la Naturaleza misma un sujeto, también deberá compensar, siguiendo sus transformaciones como objeto *transindividual*, el exceso de subjetividad de un Espíritu que se diferencia (como sujeto) de la Naturaleza (considerada como objeto) sobre el fondo de la indiferencia original en lo Absoluto⁶. De esto se ocupará *MEOT*.

Que allí hay, en general, algo más que una filosofía de la cultura y, en particular, algo más que una filosofía de la cultura técnica es lo que señala Muriel Combes (cf. 107-110) cuando bautiza la filosofía de Simondon como una filosofía de lo transindividual –que, para nosotros, viene a ser lo mismo que decir que es una filosofía del espíritu–. Ese “más”, sin embargo, no se cifra en una oposición dicotómica entre una tendencia ecuménica (o simbólica) y una tendencia naturalista (o hipo-física) en su pensamiento.

El pensamiento de Simondon no deja de ser nunca una filosofía de la naturaleza, precisamente porque la elección de este dominio inicial –su “naturalismo”– fue al mismo tiempo ontológica y metodológica, y, por tanto, puede recobrase a partir de él, sin pérdida, el todo del ser (*SF* 31). Ahora bien, “el germen de *φύσις* que está en nosotros se dilata en *τέχνη* alrededor” (Simondon, *ST* 32). De nuevo, como afirma Combes, el de Simondon no es un naturalismo que se oponga a la técnica (99), ni tampoco, como veremos ahora, que se oponga a un espiritualismo.

Si *ILFI* se ocupaba de lo transindividual subjetivo⁷, *MEOT* se hará cargo de lo transindividual objetivo, saldando la deuda –no reconocida– con el soporte y símbolo del sujeto *religioso*: a saber, el objeto técnico (Simondon 263). ¿Qué significa esto? Por un lado, esto significa que la filosofía de la naturaleza de *ILFI* aparece a la luz de *MEOT* como una filosofía del Espíritu subjetivo y, por otro, que *MEOT* aparece de forma correlativa como la filosofía del Espíritu objetivo. Pero ni la primera es simplemente una psicología; ni la segunda, una sociología. Es la misma relación, la relación transindividual vista o desde el punto de vista del individuo o desde el punto de vista del colectivo.

Ahora bien, el individuo es ya en *ILFI* *individuo de grupo*. El individuo es un sistema cronotopológico autoconstitutivo que se prolonga en la individuación a través de la integración de señales en su propia sistemática. La ontogénesis psíquica es la *individualización*

6 Haciéndonos eco del subjetualismo del que habla Meillassoux, quizá deberíamos hablar aquí de una “metafísica del pensamiento-objeto”, de un absolutismo de la correlación con la polaridad invertida, esto es, de un *objetualismo*.

7 Justo por ello, porque trata con el lado subjetivo de lo transindividual, se encuentra con el problema de la angustia como falta de objetivación/ausencia de interiorización. Sobre esta cuestión, véase “El transpesimismo de Gilbert Simondon” (2023), un trabajo de mi autoría. Acerca de la distinción entre lo transindividual subjetivo y lo transindividual objetivo, véase *Simondon: una filosofía de lo transindividual*, un trabajo de Combes, en específico de la página 68 a la 81.

de la individuación biológica. Esta individualización hace individual al ser viviente (indistinguible hasta entonces de su especie). No hay nada semejante a individuos psicológicos, sino solamente un universo transindividual (Simondon, *ILFI* 355).

La integración de la individuación y la individualización se da en la génesis del grupo y la llamamos formación de la personalidad o *personalización*. La personalización, tan colectiva como individual, hace a los individuos personas. En eso consiste la realidad humana concreta (Simondon, *ILFI* 335), eso es el espíritu. Partiendo de aquí, podrá tenerse en cuenta la relación *técnica* transindividual (Simondon, *MEOT* 264) y hacer aparecer lo que hay de humano en la realidad técnica (257).

Como decíamos, a fin de compensar su exceso de subjetividad y de dar a la técnica un mayor papel en la cultura, *MEOT* acompañará, en su primera parte, la génesis y la evolución del objeto técnico y elaborará una teoría de la individualización técnica –complemento de la individualización psíquica–; en la segunda parte, se esbozará una psicología de la relación entre el individuo humano y la realidad técnica⁸; finalmente, en su tercera y última parte, se nos presentará una breve historia de lo transindividual –que va de una magia inaugural al remate de la filosofía–.

Mas una intención especulativa y productiva anima esta historia: suscitar una toma de conciencia del sentido de los objetos técnicos (Simondon, *MEOT* 31). Es, empero, algo más que una ciencia de la experiencia de la conciencia, o de la autoconciencia, es decir, es más que una “fenomenología”. Recordemos que, como apunta Merleau-Ponty, el punto de vista de Simondon es “transperceptivo” (40) o, diremos nosotros, trans-psicológico.

Asimismo, tampoco se trata de una narración o un registro (*Historie*) de lo acontecido (*Geschichte*)⁹, sino de la teoría de la génesis de una cultura reflexiva (Simondon, *ILFI* 437) –cuyo componente mítico han señalado tanto Pascal Chabot (128) como Sacha Loeve (119)–. Atender al origen de la técnica en dicha génesis, observar sus líneas de evolución, para después imaginar un fin en dicha cultura, se vuelve algo necesario. Solo así podrá compensarse el subjetivismo de la filosofía del espíritu: siguiendo las objetivaciones del espíritu –sin privilegiar sus manifestaciones puramente sociales– y produciendo la esencia genética de una cultura por venir en la que la técnica no se halle en un estado marginal (*MEOT* 230). Se aprecia enseguida la dimensión tecno-lógica, o antropotecnológica, del *genetismo* cultural simondoniano. Si la filosofía de la naturaleza explica el sujeto de conocimiento como una producción natural, la filosofía del espíritu deberá explicar los objetos

8 Esta psicología se ampliaría en el curso “Psicosociología de la tecnicidad”, que explora el carácter *objetual* (complementario a la objetividad) de los objetos técnicos. Cf. Simondon, *ST*.

9 Sobre la distinción entre la historia como acontecimiento (*Geschichte*) y la historia como narración (*Historie*), puede verse *historia/Historia* de Reinhart Koselleck.

de aquel como producciones del artificio humano.

No es difícil comprender que, del mismo modo que hemos hablado de Schelling –a propósito de aquel “espinozismo de la física” (cf. Schelling, *EFN* 121) que es la filosofía de la naturaleza–, es necesario hablar ahora de Hegel, en relación con la filosofía del espíritu (en particular, con la del Espíritu objetivo). Pues, de buena fe, la asociación es inevitable. Émile Jalley ha notado con acierto que tiene más sentido comparar la tercera parte de *MEOT* con la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (127), exposición sistemática de la filosofía de Hegel, que con la *Fenomenología del Espíritu* (cf. Loeve 118).

Al margen de las triadas o tricotomías que se puedan identificar, las diferencias son, empero, notables. La serie de desarrollo del sistema hegeliano, en la *Enciclopedia*, es “Lógica-Naturaleza-Espíritu”, mientras que el sistema de Simondon, como el de Schelling, comienza por la naturaleza; y su serie, como se verá, no es otra que “Naturaleza-Espíritu-Correlación”. Lo absoluto en Simondon no está en el Espíritu, sino en una correlación que se acaba descubriendo como *relación*¹⁰.

Por otro lado, tampoco hay lógica en el sentido que tiene para Hegel, no hay *λόγος* entendido como (*Dei*) *Verbum*. Simondon lo dice bien claro en su discusión con Paul Ricœur: “No hay tal cosa como la Palabra, existen las palabras, hay multitud de tipos de palabras: existe la Significación, sí, pero no la Palabra” (*FIP* 760).

El sistema de Hegel empieza con la Lógica, por lo que el paradigma de base comienza por correlacionar los subdominios del sujeto. Así, el Espíritu encontrará después en la Naturaleza lo que él mismo ha puesto antes. No importa que partamos de la Lógica o de la Fenomenología. En ambos casos, la filosofía de Hegel es, según la definición de Simondon, una filosofía del Espíritu (*SF* 34).

Por lo que se refiere a esta misma noción *ontológica*, como antes hicimos con la Naturaleza schellingiana, o el *Urgrund*, considerándola equivalente intuitivo y normativo de lo preindividual, ahora consideraremos al Espíritu como el equivalente intuitivo y normativo de lo transindividual –pese a ser, en su fase subjetiva, estrictamente *inter-individual* o, en sus fases objetiva y absoluta, *post-individual*–. Otros, como Étienne Balibar, han querido ver esta noción en Spinoza (cf. *Spinoza político* 16) o en Marx (cf. *La filosofía de Marx* 42). Es extraño que no se haya explorado la posibilidad de un antecedente –o un eslabón perdido, dependiendo de dónde nos situemos– en Hegel. En este sentido, nos parece especialmente relevante que el propio Alexandre Kójeve haya empleado el término en sus lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu* (cf. 110). Sin embargo, aun en este punto de contacto, ambos pensadores se separan.

¹⁰ Meillassoux llama subjetualismo a este “absolutismo” de la correlación, pero, como ya hemos señalado, Simondon acoge también en su filosofía el movimiento opuesto, un objetualismo, como complemento y de manera no dicotómica.

No puede afirmarse que el campo de la filosofía del espíritu sea el mismo para los dos. La filosofía del Espíritu subjetivo en Hegel, sea en la *Fenomenología* o en la *Antropología*, sería lo que más se acerca a la individuación colectiva del final de *ILFI*, en cuanto ese espíritu se constituye en y para otro espíritu, pero, en último término, esta filosofía únicamente concierne a los individuos humanos; no hay lugar para la realidad técnica.

La filosofía del Espíritu objetivo en Simondon, por su parte, tampoco es una filosofía jurídica o de una filosofía del derecho que sea la base de la sociedad civil y que culmine en la formación del Estado nacional. No hay ninguna estructura triádica –o, mejor dicho, dialéctica– “derecho-moralidad-eticidad”. Nada tiene que ver con una sociología ontológica o con una ciencia política como tal. Todas las manifestaciones del espíritu son su objeto, cualquier cosa imbuida de realidad humana –especialmente, la técnica– tiene cabida en ella.

Por esta razón, *MEOT* se acaba tornando una filosofía de la cultura sin necesidad de pasar por un Espíritu absoluto que traiga consigo la unidad internacional que los Estados no pueden procurar (porque, como sucede con los individuos, hay más de uno). La tercera parte de *MEOT* todavía cae en las lindes de la filosofía del Espíritu objetivo. La presencia de una tríada como la hegeliana “arte-religión-filosofía”, perteneciente a la filosofía del Espíritu absoluto, no debe llevar a engaño. Las objetivaciones del Espíritu comparten un mismo plano, allanando el camino a una ciencia humana unitaria.

Un poco con y contra Heidegger (cf. *HW* 24), sacamos al objeto técnico de esa fiabilidad silenciosa del útil que nos hace abandonarnos al mundo de la operación y olvidar su carácter *simbólico*, pero aceptando como “auténtico” un modo de existencia técnico (*Gestell*) del Espíritu y no solo un modo de existencia espiritual o “aurático” (*αλήθεια*) de la técnica.¹¹ De ahí también la necesidad de inventar la finalidad, dado que la cultura es ella misma una técnica (Simondon, *ST* 306). Podría decirse, recurriendo a un anacronismo, que para el Espíritu no hay diferencia entre infraestructura (*Basis*) y superestructura (*Überbau*), pues las dos son igualmente objetivas.

De este modo, se truncan las tentativas de establecer un orden teleológico que vaya del Espíritu objetivo al Espíritu absoluto –el idealismo cultural de Hegel– o de reducir el Espíritu absoluto al Espíritu objetivo –el determinismo económico-social de Marx o del marxismo, según Simondon (*ILFI* 384)–. Nuestro autor no será, pues, susceptible de interpretaciones panlogicistas ni reduccionistas. La “cultura técnica” es una técnica cultural cuya autoperformatividad se corresponde con el carácter autojustificativo del pensamiento o la filosofía real (Simondon, *ILFI* 91). Para la filosofía, la cultura técnica no es un

¹¹ Acaso podría sostenerse de manera recíproca, a partir de la tesis de Heidegger acerca de la esencia de lo técnico, a saber, que la esencia del espíritu no es de ningún modo nada espiritual. (Cf. Heidegger, *FNT*).

destino, sino un presente.

En suma, el espíritu se manifiesta a través de la técnica y la técnica es, a su vez, una manifestación del espíritu; y, tras haber pasado por sus polos subjetivo y objetivo, este círculo *cibernético* nos conduce *de nuevo* a la correlación. Pero ¿por qué “de nuevo”? ¿Cómo, aun en el redoblamiento de sus términos, acabamos *siempre* en ella? ¿Qué razón hay para la correlación?

4. Una filosofía de la correlación

Desde la perspectiva del paradigma, lo que se ve ya no es la naturaleza o el espíritu (subjetivo u objetivo), sino la correlación. Rara vez la elección de un paradigma involucra solamente un único dominio. Los paradigmas elementales suelen correlacionar un subdominio objetivo y uno subjetivo. La correspondencia entre la resonancia física (aspecto objetivo) y la armonía estética y lógica (aspecto subjetivo), que se halla en la *συντονία* estoica del microcosmos individual con el macrocosmos universal; la correspondencia entre las propiedades geométricas o mecánicas de un cuerpo extenso (aspecto objetivo) y las cualidades primarias (aspecto subjetivo) en Descartes; o el *paralelismo* spinozista de la extensión (aspecto objetivo) y del pensamiento (aspecto subjetivo) son los ejemplos que Simondon pone en el texto (cf. *SF* 35). Pero, al margen de estos, lo fundamental es que, mientras la analogía no vaya más lejos de la equivalencia transoperatoria que avala el paradigma y no caiga así en la mera asociación de ideas, habrá siempre correlación entre un subdominio subjetivo y un subdominio objetivo. Dicho de otra forma, para el pensamiento filosófico, cuya forma de razonamiento por antonomasia es justamente la analogía, es imposible no ser correlacionista. Tendrá que serlo si quiere ser una filosofía real. Y lo es ya en lo que tienen de real sus paradigmas. Esto supone que, como señala Miguel Penas, la oposición epistemológica entre sujeto y objeto no puede ser el punto de partida de la filosofía (278).

De hecho, los *nuevos* realismos –en concreto, los llamados “realismos especulativos”– siguen atrapados en la encrucijada poskantiana y repiten, en el fondo, soluciones ya ensayadas (salvo Meillassoux, diferentes realismos trascendentales) que o bien acaban en un monismo materialista o *eliminativismo* (las filosofías de la naturaleza demasiado objetivas u “objetualistas” de Meillassoux y Brassier), o bien terminan en un monismo espiritualista o *pampsiquismo* que es difícil no tildar de idealismo (las filosofías del espíritu demasiado subjetivas o “subjettualistas” de Harman y Grant) (cf. Shaviri)¹². Y no es de extrañar, por-

12 Con Meillassoux, entenderemos el subjettualismo como la afirmación de una cierta “subjetividad universal de la realidad” (*IRR* 63). No obstante, entenderemos también su opuesto –no un simple anti-subjettualismo, sino un objetualismo– como la afirmación de una cierta objetividad universal de la realidad: una entidad “sin pensamiento” vuelta realidad absoluta (como la materia “hipercaótica” en Meillassoux o el vacío del “ser-nada” en Brassier).

que todas estas tentativas rechazan, o dicen rechazar, el *correlacionismo*.

Ahora bien, si el dualismo del sujeto y del objeto no puede ser un punto de partida, tampoco podrá eliminarse, sino que deberá explicarse *genéticamente*. Aunque la génesis de la correlación sea contingente (o fáctica), una vez que hay génesis, la donación es necesaria. Detrás de todo monismo anti-correlacionista hay, en verdad, un dualismo implícito que o conserva residualmente el término aplastado como elemento negado (fijémonos en cómo Meillassoux conserva a título hipotético, sin posibilidad de refutación, toda realidad excluida de lo absoluto),¹³ o acaba traicionándose a sí mismo al recrear el término excluido (algo de lo que Meillassoux acusa a Harman)¹⁴.

Es difícil, sin embargo, desde un punto de vista simondoniano, ignorar la impresión de que, además, se mutila al ser al querer separarlo del pensamiento, porque, en el fondo, el dualismo subterráneo a la oposición de estos dos términos es el de la estructura y la operación, a los que condenamos a la incomunicación (esto incluye, por supuesto, a las operaciones matemáticas que Meillassoux trata de absolutizar).

Sea como fuere, se pone de manifiesto que, en lo que concierne a la filosofía de la correlación, es ahora tan necesario confrontar a Simondon con Meillassoux como antes lo fue con Schelling o con Hegel. Meillassoux, que populariza la noción de correlacionismo, nos dice que con ella intenta caracterizar una tendencia común a distintos anti-absolutismos modernos, y que también nos ofrece el modelo de una empresa de *desabsolutización* del pensamiento (Meillassoux, *IRR* 42). El correlacionismo afirma el carácter insuperable de la correlación y subraya una asimetría de sus términos (Meillassoux, *DF* 29). Según esto, el pensamiento no podría acceder a un ser independiente de la correlación (Meillassoux, *IRR* 43). Este argumento, que Meillassoux llama el “círculo correlacional”, corta el paso a un materialismo absoluto, pero no detiene otras posibles declinaciones del absolutismo o del realismo.

El idealismo y el vitalismo *post-correlacionales* habrían abrazado el círculo y erigido al correlato como absoluto (realismo trascendental). Así nacerían los subjetualismos (voluntaristas, espiritualistas, etc.). El correlacionismo *post-subjetualista* tuvo que oponer a ellos un nuevo argumento, a saber, la *facticidad* (ausencia de necesidad) de la correlación.

¹³ Meillassoux es ciertamente consecuente cuando, en último término, renuncia a toda pretensión de monismo en favor de un poli-dualismo (cf. *IRR* 67). Su materialismo es monista, o eliminativista, respecto a lo *ontológico* o extramundano, pero pluralista, e incluso emergentista, respecto a lo *óntico* o intramundano.

¹⁴ En sus propias palabras: “Harman designa con la expresión ‘filosofías del acceso’ a aquellas filosofías que se basan a sí mismas en la relación entre lo humano y las cosas y que consideran que solo tenemos acceso a dicho acceso, no a las cosas en sí mismas. Pero Harman, a mi juicio, no escapa de ese ‘acceso’ toda vez que, por el contrario, lo hipostasía para las cosas mismas: ya no hay ninguna posibilidad de que escapemos del acceso, pues a partir de ahora, está en todas partes. [...] Si queremos mantener la promesa de escapar del acceso a la cosa en sí, no debemos redescubrir el acceso (en mayor o menor grado de intensidad) *al interior* de la cosa en sí” (Meillassoux, *IRR* 52-53).

El precio de este movimiento, para Meillassoux, habría sido la cesión de lo absoluto a los diversos fanatismos religiosos *posmodernos* (DF 78).

Sería precisamente un paradigma el que pondría en cuestión este correlacionismo no trascendental, el *archifósil* (un material que manifiesta la anterioridad de una realidad anterior a la vida en la Tierra), al plantear el problema de la *ancestralidad* o, en general, el problema de los enunciados *diacrónicos* de la ciencia (enunciados acerca de un ser *antes* del pensamiento o *después* de él) (Meillassoux, DF 180). Si el materialismo absoluto se mostraba como un realismo ingenuo ante el círculo correlacional, los correlacionismos se revelan, frente al archifósil, como idealismos deshonestos. Para conservar el sentido literal de estos enunciados e impedir que puedan reinterpretarse en clave idealista mediante una retroyección del pasado a partir del presente (Meillassoux, DF 45), Meillassoux propone absolutizar la desabsolutización del correlato y afirmar la *no facticidad* de la facticidad de la correlación, es decir, la *absoluta* necesidad de su contingencia (IRR 58). De esta manera, se inhabilitaría toda forma ulterior de correlacionismo.

La tarea de la filosofía habría concluido. La especulación no absolutista, no dogmática y no metafísica de Meillassoux despejaría completamente el campo de la experiencia, librando a la ciencia de las molestas intromisiones de la filosofía. La filosofía se confinaría a sí misma en el reducido ámbito de lo extramundano o lo trascendental y se contentaría con sus resultados seguros: a saber, que todo es contingente menos la contingencia, que nada es necesario salvo la contingencia y que todo ente o acontecimiento necesario es necesariamente ilusorio (Meillassoux, IRR 61-62). El filósofo no encontraría en el mundo nada que le concierna y no tendría derecho a pronunciarse sobre lo que hay en él. El materialismo trascendental *no naturalista* de Meillassoux abre, por tanto, un abismo entre lo especulativo y lo empírico que no puede superarse. Consigue escapar del acceso del pensamiento a la cosa en sí, pero permanece en su “jaula transparente” (cf. Meillassoux, DF 31). Pues ¿cómo podrían los enunciados de la ciencia tener un sentido absoluto (no correlativo) si la correlación, que es inevitable para todo acto de pensamiento en contacto con lo real (por la inseparabilidad esencial respecto a su contenido), no es, en ningún caso, *mundanamente* necesaria? ¿No es esto igualmente abandonar a la ciencia a la intersubjetividad? ¿En qué se fundarían esos enunciados? Si el único absoluto accesible al pensamiento es la facticidad, ¿cuál es la “fuente de absolutidad” de la ciencia (cf. Meillassoux, DF 54)?

Parece que Meillassoux, en su proceder enteramente *apriorístico*, ha encontrado una manera de silenciar a la metafísica, a la que solo le quedaría la *muerte* (IRR 51), pero no ha podido liberarse del primado del *para sí* que conlleva el acto de pensamiento. En efecto, se puede pensar un ente o acontecimiento que no esté dado primeramente a un sujeto. Pero ¿puede acaso *conocerse*? ¿No es algo irónicamente idealista que el pensamiento pueda

decidir acerca de su propia (no) facticidad? Con estas preguntas, regresamos a Simondon. En cuanto afirma el desdoblamiento o desfase de una misma realidad primitiva, podemos considerar su hipótesis de lo preindividual como una *absolución* del correlacionismo y, al mismo tiempo, como su *resolución*. Ella supone una nueva interpretación de lo ancestral y de lo *catastrófico* que establece un compromiso entre el correlato y el “archifósil”.

Lo que se considera objeto, lo preindividual, *puede* devenir sujeto (sujetualismo) y, siguiendo el círculo correlacional en sentido inverso, lo que se considera sujeto, lo transindividual, *puede* devenir objeto (objetualismo), pero estas fases del ser no son ninguna de las dos cosas. Hay un “Gran Afuera” de la correlación. Entre lo preindividual y lo transindividual, que aparecen como puntos diametralmente opuestos del círculo, está el ser individuante o el *individuo*, en el que vemos la relación de estos dos *polos*. Este es el *centro*, el lugar por el que atravesamos el círculo, pues el individuo aparece como el nodo de una continuidad genética entre el mundo *sin* nosotros y el mundo *con* nosotros.

La correlación nace de ese primer mundo, pero si nos es imposible asistir a nuestra propia génesis (Simondon, *ILFI* 363), puesto que la génesis es anterior al pensamiento, ¿cómo podemos hablar de ella? Por su carácter *analógico*. La analogía, como señala Mauricio Beuchot, a propósito de Deleuze, liga la equivocidad de los entes (el plano de lo contingente, de la diversidad ontológica, del pluralismo paradigmático) con la univocidad del ser (el plano de lo necesario, de la unidad ontogenética, del monismo ontogenético) (20). El fundamento de la analogía es la identidad de relaciones operatorias (isodinamismo). La analogía es *analogía de devenir*. La analogía nos permite *caminar* con las operaciones a las que no pudimos asistir.

Pero ¿qué tiene que ver esto con el individuo? Que el individuo se conoce a partir de la individuación y que el conocimiento de la individuación es una individuación del conocimiento (Simondon, *ILFI* 26). Todo recae en la génesis.

El pensamiento establece su equivalencia con la operación de los seres no sujetos mediante una tercera operación, el paradigma, que suele ser una operación técnica (la siembra de cristales, la modulación de señales, etc.). No es el pensamiento, entonces, el que decide sobre la equivalencia, sino el paradigma. Las operaciones *efectivas* nos sacan del *para sí*, o del *para nosotros*. La fuente de la absolutez de la ciencia no se halla en ningún ingenioso argumento *a priori*. La llave de la jaula es la operatividad técnica de la ciencia. Si la perspectiva *a praesenti* hace saltar por los aires la oposición de lo empírico y lo trascendental (Simondon, *ILFI* 334-335), la *tecnología* dinamita la oposición de lo experimental y lo especulativo.

Meillassoux se preguntaba cómo era posible el conocimiento de un mundo anterior o posterior a toda experimentación (*DF* 196). La respuesta es que lo conocemos mediante

la experimentación misma. La emisión de luz (presente) de una estrella, la velocidad de descomposición de un isótopo radiactivo (presente), nos hablan sobre su formación (pasado) y sobre su muerte (futuro) (cf. Meillassoux, *DF* 37). Para los enunciados ancestrales, la experimentación realiza una retroyección del pasado a partir del presente; para los *catastróficos*, una proyección del futuro a partir del presente. Pero ambas son *reales*, puesto que corresponden a génesis *físicamente* rastreables. No hay deducción genética (como en Schelling o en Hegel). Los procesos se *transducen*. El tiempo es real porque es *movimiento* del ser (Simondon, *ILFI* 368).

De este modo, el pensamiento evita la contradicción “pragmática” de una afirmación de un *en sí* sin un *para sí* (Meillassoux, *IRR* 43), pero resuelve también la “inconsistencia” de hablar de lo que es mientras no se está (Meillassoux, *DF* 94), al insertarse mediante la técnica en el mismo plano que las operaciones *naturales* (un orden independiente del pensamiento, no correlativo). El paradigma ancla la correlación, le confiere una necesidad *alagmática*. La correlación nos enseña la naturaleza como concrescencia artificial, y lo artificial, como naturaleza suscitada (Simondon, *MEOT* 271).

La doble tendencia de la filosofía de la correlación al subjetualismo (idealismo absoluto, vitalismo) y al objetualismo (materialismo trascendental, nihilismo) se *compatibiliza*. Este correlacionismo se muestra mudo ante los juicios sobre la totalidad. Lo único *ab-soluto* es la fuente de la correlación, no la correlación misma. Porque lo real de la correlación es la relación.

La filosofía de la correlación de Simondon consiste, pues, en un realismo de la relación del que *partimos* gracias al paradigmatismo y al que *volvemos* tras el rodeo de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu. Es en este instante cuando su pensamiento *deja de ser* una “filosofía de...” para aparecer simplemente como una filosofía real.

5. Conclusión: una filosofía real

Al igual que en el texto de Simondon en que nos basamos, aquí se ha hablado de mucho más que de filosofía de la naturaleza. No obstante, la naturaleza es lo que vemos al final de este recorrido por la correlación. Porque ¿qué se encuentra en el fondo de la correlación? La naturaleza, o el ser preindividual como relación *naciente*. El destino de nuestra expedición es *casi* el origen de la misma. Si la naturaleza objetiva se mostró antes como espíritu subjetivo, el espíritu objetivo se mostró después como naturaleza subjetiva. El subjetualismo compensa el objetivismo de la naturaleza; el objetualismo, el subjetivismo del espíritu.

El paradigma pone de manifiesto la correlación, pero hacen falta *muchos* paradigmas para que el movimiento de la filosofía real (la axiomatización de la ontogénesis) no se detenga. Ningún paradigma tiene suficiente poder de analogía como para abarcar los do-

minios correlacionados por entero, mas puede superarse esta limitación si concatenamos paradigmas. Lo importante es que el orden de *diferenciación* del pensamiento siga el orden de la ontogénesis y que tanto los subdominios como los paradigmas *integrados* respondan a una elección a la vez ontológica y metodológica.

El vaivén por el “círculo correlacional”, que es fundamentalmente un círculo cibernético, revela su estructura *cuasi-urobórica*. Es cuasi-urobórica porque el círculo no se cierra sobre sí mismo. La naturaleza es *siempre* el punto de partida, pero cada ciclo de la correlación es una *nueva* inmersión en lo preindividual. Por ello, para no perder de vista el *cambio de Gestalt* de las “filosofías de...” a la filosofía real, es recomendable leer *ILFI* y *MEOT*, al menos, dos veces. En la segunda lectura, se verá su pensamiento bajo una luz completamente distinta.

Naturaleza, espíritu y correlación son tres etapas o niveles *sucesivos* en el desarrollo de su sistema filosófico, pero son, al mismo tiempo, *simultáneamente*, tres puntos de vista de un único pensamiento. ¿Qué pensamiento? La filosofía de la individuación. En este sentido, no habría oposición entre las “filosofías de...” y la filosofía real. Damos cuenta, así, de cómo estas inquietudes tempranas acerca de un método *ontológico* reciben su lugar cuando su pensamiento eclosiona *definitivamente*.

Referencias

- Aristóteles. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Gredos, 1994.
- Balibar, Étienne. *Spinoza político: Lo transindividual*. Traducido por Alfonso Díez. Gedisa, 2021.
- Balibar, Étienne. *La filosofía de Marx*. Nueva Visión, 2000.
- Beuchot, Mauricio. “Deleuze y la analogía”. *Pensar con Deleuze. Derivas entre arte, filosofía y cultura*, coordinado por Sigifredo Esquivel Marín y Jorge Ignacio Ibarra Ibarra. UAZ, 2019.
- Carrozzini, Giovanni. “La contribution de Gilbert Simondon au naturalisme”. *Appareil*, vol. 16, no. 6, 2015, pp. 1-11.
- Collingwood, Robin Georg. *The Idea of Nature*. Oxford, 1945.
- Combes, Muriel. *Simondon: una filosofía de lo transindividual*. Traducido por Pablo Ires. Cactus, 2017.
- Chabot, Pascal. *La philosophie de Simondon*. Vrin, 2003.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho: o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Traducido por Joaquín Abellán. Tecnos, 2017.
- Heidegger, Martin. *Caminos del bosque (HW)*. Traducido por Helena Cortés Gabaudán y Arturo Leyte. Alianza, 2010.
- Heidegger, Martin. *La pregunta por la técnica (FNT)*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Herder, 2021.
- Hottois, Gilbert. *Simondon et la philosophie de la “culture technique”*. De Boeck-Wesmael, 1993.
- Jalley, Émile. *En mémoire de Gilbert Simondon*. L'Harmattan, 2017.
- Kójeve, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*. Trotta, 2016.

- Koselleck, Reinhart. *historia/Historia*. Traducido por Antonio Gómez Ramos. Trotta, 2016.
- Lessard, Clémentine. “Simondon’s Metaphysics: Back to *Physis*”. *The Edinburgh Companion to Gilbert Simondon*, editado por Andrea Bardin, Marco Ferrari, Anaïs Nony y Gregorio Tenti. Edinburgh, 2025.
- Loeve, Sacha. “Du récit au *design*, et retour (des modes de résolution du problème de l’unité de la technologie chez Simondon)”. *Gilbert Simondon ou l’invention du futur*, coordinado dirigido por Vincent Bontems. Klincksieck, 2016.
- Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención*. Traducido por Manuel Pérez Cornejo. Xorki, 2014.
- Meillassoux, Quentin. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia (DF)*. Traducido por Margarita Martínez. Caja Negra, 2015.
- Meillassoux, Quentin. “Iteración, reiteración, repetición: un análisis del signo sin sentido” (IRR). *Aitías. Revista de Estudios Filosóficos*, vol. 2, no. 4, 2022, pp. 39-107.
- Mérida, Luis G. “El transpesimismo de Gilbert Simondon” (“TP”). *Hénadas*, no. 3, 2023, pp. 63-89.
- Mérida, Luis G. “Lo mundano, lo premundano y lo preindividual” (“MPP”). UNAM, Próximamente.
- Mérida, Luis G. *Campos de forma. La axiomatización de la ontogénesis en Gilbert Simondon (CF)*. EUG, 2023.
- Merleau-Ponty, Maurice. “Notes de travail inédites”. *Chiasmi International*, no. 7, 2005, pp. 39-40.
- Moutaux, Jacques. “Sur la philosophie de la nature et la philosophie de la technique de Gilbert Simondon”. *Philosophies de la nature*, editado por Olivier Bloch. Éditions de la Sorbonne, 2000.
- Penas, Miguel. *Individuo, individuación y relación en el pensamiento de Simondon*. UAB, 2014.
- Rojas Jiménez, Alejandro. “El desencuentro entre la *Naturphilosophie* de Schelling y la *Physica* de Aristóteles”. *Ágora: papeles de filosofía*, vol. 39, no. 1, 2000, pp. 127-140.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza (EFN)*. Alianza, 1996.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana (PhU)*. Anthropos, 1989.
- Shaviro, Steven. “Panpsychism And/Or Eliminativism”. *The Pinocchio Theory*, 4 de octubre de 2011, <http://www.shaviro.com/Blog/?p=1012>.
- Simondon, Gilbert. “Forme, Information, Potentiels” (FIP). *Société Française de Philosophie*, 27 de febrero de 1960, <https://www.sofrphilos.fr/forme-information-potentiels/>.
- Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información (ILFI)*. Cactus, 2014.
- Simondon, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos (MEOT)*. Prometeo, 2018.
- Simondon, Gilbert. *Sobre la técnica (1953-1983) (ST)*. Cactus, 2017.
- Simondon, Gilbert. *Sobre la filosofía (1950-1980) (SF)*. Cactus, 2018.

- Simondon, Gilbert. *Historia de la noción de individuo (HNI)*. Cactus, 2022.
- Villani, Arnaud. *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Belin, 1999.
- Wahl, Jean. *L'expérience métaphysique*. Flammarion, 1965.



DEL VIVIENTE AL PENSAMIENTO. ONTOLOGÍA Y ORGANOLOGÍA EN "MÁQUINA Y ORGANISMO" DE GEORGES CANGUILHEM

FROM THE LIVING TO THOUGHT. ONTOLOGY AND ORGANOLGY IN GEORGES CANGUILHEM'S MACHINE AND ORGANISM

José Robles Vargas

Universidad de Buenos Aires, Departamento de Filosofía, Buenos Aires, Argentina.

 <https://orcid.org/0009-0002-0208-1601>, e-mail: joserobleso10@gmail.com

Recepción: 5 de diciembre de 2025– **Aceptación:** 27 de mayo de 2026

Resumen

A partir de un análisis de "Máquina y organismo" de Georges Canguilhem, el presente artículo tiene como propósito problematizar los presupuestos epistemológicos y ontológicos asociados a la noción de vida. Situándonos en el contexto del resurgimiento de una *Naturphilosophie* en la ontología contemporánea (Deleuze y Simondon), introduciremos el problema caracterizando brevemente el análisis de la concepción mecanicista-teleológica de lo "orgánico" y analizaremos cómo dicha concepción está asociada a lo que Deleuze llama "Imagen dogmática del pensamiento". Posteriormente, señalaremos las implicaciones ontológicas de la "organología" de Canguilhem y distinguiremos la idea del organismo como *res* o *substantia*, frente a la comprensión *potencial* del órgano definido por su indeterminación. Finalmente, exploraremos algunas de las consecuencias que tiene el desplazamiento de la estructura trascendental para la relación pensamiento-vida.

Palabras clave: Deleuze, ontología, Canguilhem, filosofía de la naturaleza, organología.

Abstract

Based on an analysis of Georges Canguilhem's *Machine and Organism*, this article aims to problematize the ontological and epistemological assumptions associated with the notion of life. In the context of the resurgence of a *Naturphilosophie* in contemporary ontology (Deleuze/Simondon), we will introduce the problem by briefly characterizing the analysis of the mechanistic-teleological conception of the "organic," and we will examine how this conception is linked to what Deleuze calls the "Dogmatic Image of Thought." Next, we will highlight the ontological implications of Canguilhem's "organology" and distinguish the idea of the organism as *res* or *substantia* from the *potential* understanding of the organ defined by its indeterminacy. Finally, we will explore some of the consequences that the shift in the transcendental structure has for the relationship between thought and life.

Keywords: Deleuze, ontology, Canguilhem, philosophy of nature, organology.

1. Introducción: el problema trascendental del *viviente*

L'homme se trompe parce qu'il ne sait où se mettre.
Georges Canguilhem

“**L**e concept peut-il, et comment, nous procurer l'accès à la vie?” (Canguilhem, “Le concept...” 193). La filosofía de Georges Canguilhem (1904-1995)¹, pensador menor en el sentido deleuziano², plantea nuevamente a la mitad del siglo XX una pregunta decisiva que desafía los alcances de la filosofía trascendental. Podemos reformular la cuestión de la siguiente manera: ¿cómo es posible conocer la vida a través de principios y operaciones que parecen anular su excepcionalidad? Según Canguilhem, la vida, en el sentido orgánico, posee un doble rasgo excepcional que podríamos caracterizar en términos *ontológicos* y *trascendentales*. La vida parece escapar a la *representación* por a) su particular *manera de ser* que excede la legitimidad de ciertas *categorías* filosóficas; y b) por su íntima relación con el conocimiento, frente al cual no se presenta como un fenómeno meramente exterior: el sujeto del conocimiento es él mismo el viviente que aparece objetivado en el conocimiento de la vida.

En “Le concept et la vie”, Canguilhem critica la formulación trascendental del problema por pasar por alto esta última consideración: “Me parece confirmar la resistencia de la cosa, no al conocimiento, sino a una teoría del conocimiento que procede del conocimiento a la cosa. Este es, en Kant, el límite de la revolución copernicana” (210, traduc-

1 La obra del pensador y médico francés es ampliamente reconocida tanto por su trabajo como historiador de las ciencias como por su influencia decisiva en el post-estructuralismo a través del pensamiento de Michel Foucault. Es posible también asociar su obra al vitalismo debido a su profundo interés y trabajo en torno al pensamiento de Bergson (cf. Canguilhem, *Œuvres IV* 111-170). Incluso podemos apreciar su impacto en el desarrollo de la filosofía de la tecnología a través de la obra de Yuk Hui (cf. Hui 25). Sin embargo, distanciándonos de estas interpretaciones, el presente artículo busca proponer una lectura desde la perspectiva de la ontología contemporánea con la cual Canguilhem guarda una profunda afinidad tanto histórica como teórica. Recuperando algunas interpretaciones de Simondon, Deleuze y Badiou, alumnos notables de Canguilhem, intentaremos desenredar la problemática ontológica presente en “Máquina y organismo” vinculándola al resurgimiento de la *Naturphilosophie* en la filosofía contemporánea.

2 Canguilhem es un filósofo minoritario, pues su obra multifacética se desmarca del discurso, el vocabulario conceptual y la práctica dominante de la filosofía continental de la primera mitad del siglo XX (representada por la fenomenología, el existencialismo francés y el positivismo), haciendo un planteamiento menor de problemáticas mayores.

ción propia)³. La vida, como objeto de conocimiento, introduce una tensión en la relación sujeto-objeto puesto que el viviente –la cosa– se asume al mismo tiempo como centro de referencia, desplazando al sujeto de conocimiento a una posición periférica. Si la vida se resiste a la *objetivación*, ¿cómo comprender la relación entre pensamiento y vida?

Este problema que supone un cierto distanciamiento de la posición kantiana parece al mismo tiempo acercar a Canguilhem a la vía especulativa abierta por la filosofía de la naturaleza de Friedrich Schelling, propuesta con el fin de superar las limitaciones del giro crítico. “Si la tarea de la filosofía trascendental es subordinar lo real a lo ideal, por el contrario, la tarea de la filosofía de la naturaleza es explicar lo ideal a partir de lo real” (Schelling, *Escritos...* 120).

Existe en la ontología contemporánea un resurgimiento de la *Naturphilosophie* que es posible constatar en el pensamiento de Deleuze⁴ y Simondon⁵, entre otros, y que podríamos también asociar a Canguilhem. La reapertura de esta vía se debe en buena medida al diálogo *sui generis* entre filosofía y ciencia desarrollado por el médico francés. ¿En qué consiste este viraje para Canguilhem? Para él, el camino de la *Naturphilosophie* al que nos orilla el problema del conocimiento de la vida se define por la búsqueda de un *a priori* en la cosa (la vida) desde el cual elaborar una teoría del conocimiento (Canguilhem, “Le concept...” 223).

Pero ¿cómo es posible ofrecer un modelo orgánico para el pensamiento y la subjetividad? ¿Qué legitimidad posee esta teoría? Y todavía más: ¿cuál es la naturaleza de sus principios y categorías? Para tratar de responder a estas cuestiones es preciso primero saber: 1) qué presupuestos operan al interior de la metafísica y la filosofía trascendental que parecen anular la vida cada vez que nos proponemos conceptualizarla; y 2) qué rasgos caracterizan la vida orgánica, en términos ontológicos, cuando es emancipada de las cate-

3 El texto original en francés cita lo siguiente: “Me semble confirmer la résistance de la chose, non pas à la connaissance, mais à une théorie de la connaissance qui procède de la connaissance à la chose. C’est, chez Kant, la limite de la révolution copernicienne” (Canguilhem citado en Badiou 70).

4 Gualandi estudia este momento anómalo de la filosofía francesa en la década de los sesenta, refiriendo como mayores representantes a Deleuze (con *Différence et répétition*); a Simondon (con *L’Individuation*); y a Michel Serres (con *Le Système de Leibniz*). En gran medida, dicho resurgimiento se debe, según Gualandi, a la reflexión epistemológica en torno a la ciencia contemporánea (“Errancies of the human” 6). Sin embargo, el desarrollo de una filosofía de la naturaleza en estos autores rebasa la mera crítica exterior sobre los presupuestos teóricos de la ciencia y, en su lugar, comienza a compartir un campo problemático de especulación y creación conceptual. Badiou comparte esta lectura sobre Deleuze en la cual afirma que “Deleuze pretende y crea una filosofía “de” la Naturaleza, o más bien una filosofía-naturaleza” (46), continuando la idea de la *Naturphilosophie* que rechaza el genitivo de la formulación “Filosofía de...”.

5 Sobre Simondon, Bathelemy señala que es posible reconocer en su obra una “filosofía de la naturaleza post-fenomenológica” (22).

gorías vinculadas a dichos supuestos⁶.

El desarrollo de estas dos cuestiones podría ser localizado en la doble tesis defendida por Canguilhem en su conferencia titulada “Máquina y organismo”⁷: por un lado, a) la irreductibilidad de lo orgánico en lo mecánico, en la cual se despliega una crítica a los presupuestos metafísicos y epistemológicos de la concepción de lo orgánico; y por otro, b) la explicación de lo mecánico por lo orgánico, que caracteriza el excepcional *modo de ser* de lo orgánico. Podemos comenzar por revisar el primer postulado crítico.

2. La imagen dogmática del conocimiento de la vida

Canguilhem cuestiona la imposición de la imagen de la máquina sobre el organismo. Esta analogía sostiene que es posible explicar la realidad orgánica a partir del modelo de la máquina. La naturaleza, en todas sus dimensiones, no sería más que un mecanismo infinito de engranajes perfectamente ensamblados con funciones absolutamente definidas. Títeres⁸, autómatas, relojes y computadoras son los símbolos técnicos a partir de los cuales se comprende el universo físico y orgánico.

Dicho esquema se presenta como un *modelo metafísico* en tanto que pretende ofrecer una explicación racional de la *totalidad* de lo que existe. Es por esto que la explicación mecanicista también funciona en el planteamiento del problema *metafísico* del origen. En el caso de la naturaleza orgánica para poder dar cuenta de su génesis, se presupone un ente trascendente y necesario que carece de todo origen: un Dios creador que gobierna sobre el universo mecánico como el hombre sobre una naturaleza inerte⁹.

La contingencia de las formas orgánicas es explicada por la existencia necesaria de un artesano omnipotente que fabrica las máquinas vivas. Existe en la analogía una peculiar convivencia entre: a) un mecanicismo que describe la actividad orgánica mediante causas eficientes y b) un elemento teleológico que se conserva a través de la finalidad divina. To-

6 Estas dos cuestiones apuntan hacia un problema más general que atañe a las transformaciones ontológicas implicadas en este viraje en dirección a lo Real propuesto por la *Naturphilosophie* en el contexto de la filosofía contemporánea. Debido a los límites del presente trabajo no es posible desarrollar exhaustivamente esta última cuestión; sin embargo, esperamos contribuir con algunas observaciones relevantes.

7 Editada y publicada posteriormente en el volumen titulado *El conocimiento de la vida*.

8 Un gran caso que ejemplifica la dimensión metafísica de la analogía es el inclasificable texto de Heinrich von Kleist titulado *Sobre el teatro de marionetas* en el que, siguiendo los pasos de la *Teodicea* de Leibniz o del *Freiheitschriff* de Schelling, intenta reconciliar, bajo la imagen del títere, la naturaleza con la gracia y la necesidad con la libertad (cf. Kleist 19-31).

9 La misma relación entre el amo y el esclavo, transformada en la Revolución Industrial en la pareja patrón-obrero, puede ser pensada como una manifestación social de nuestra relación técnica con la naturaleza en el mundo occidental (cf. Simondon 53-57).

mando en consideración el éxito y pervivencia de la analogía¹⁰, la capacidad que tiene de soportar estas contradicciones y adaptarse a nuevos paradigmas científicos, Canguilhem plantea la siguiente pregunta: “¿Cómo explicar que se haya buscado en las máquinas y en los mecanismos, definidos como procedimiento, un modelo para la inteligencia de la estructura y de las funciones del organismo?” (“Máquina...” 120). El problema no cuestiona solamente la validez científica de la analogía, sino que se pregunta por las razones extra empíricas que explican su fuerza: no se trata de saber si es o no es posible, sino cómo es posible. La biología –el conocimiento de la vida– parece poseer su propia metafísica que exige una crítica.

Según Canguilhem, la metáfora es empleada en dos momentos clave de la historia de la metafísica: en la Grecia clásica por Aristóteles y en la modernidad por Descartes. Mediante un ejercicio genealógico, el médico francés cuestiona el *sentido* y *valor* del modelo a partir de un análisis de los fenómenos económicos, ideológicos y tecnológicos presentes en la sociedad griega y la bisagra renacimiento/modernidad: las hipótesis giran en torno a la división del trabajo teórico-práctico¹¹, el surgimiento del capitalismo y la invención de los autómatas.

Más allá de los factores anteriormente mencionados, es posible agregar una causa vinculada al *sentido* y *valor* del conocimiento mismo. Se trata de una razón asociada a los presupuestos de la teoría del conocimiento que procede del conocimiento a la cosa; es decir, de un principio *trascendental* que impulsa la analogía desde el interior de la estructura del conocimiento.

En la *Dialéctica Trascendental*, Kant examina la demostración que soporta, desde una dimensión metafísica, la explicación del organismo por la máquina. La llamada prueba *físico-teológica* postula la existencia de una Causa suprema bajo la forma de un Dios creador deducida del aparente orden y *organización* del mundo¹². En otras palabras, el argumento busca explicar la *diversidad* de la naturaleza mediante la *unidad* proporcionada por *fin*es y *propósitos* atribuidos a un Fabricante universal. Ciertamente Kant cuestiona la validez de esta demostración; sin embargo, conserva la legitimidad de la prueba bajo la forma de una

¹⁰ La analogía permanece vigente en el presente: en la cultura popular y la ciencia (por ejemplo, Stephen Wolfram) las máquinas (ahora computadoras) siguen sirviendo como imagen metafísica (cf. Hui 145).

¹¹ La concepción mecanicista no sería sino una *Weltanschauung* burguesa: sujetos que, alejados del trabajo manual, las fábricas y la producción, ven en los objetos un mero producto al que asignar un valor, empleando cantidades susceptibles de cálculo; y en el trabajo contemplan solamente una actividad mecánica: el hombre reducido a una máquina.

¹² “De la analogía que existe entre algunos productos naturales y lo que es resultado del arte humano cuando la razón violenta la naturaleza y la obliga a no seguir sus fines, sino a doblarse a los nuestros, infiere esta misma razón (apoyándose en la analogía existente entre esos productos naturales y casas, barcos, relojes) que hay en la naturaleza una causalidad de este mismo tipo” (Kant, *KrV* A626/B654).

exigencia racional meramente subjetiva que sirve como ideal a la razón en su búsqueda por la unidad sistemática del conocimiento.

Pero ¿de dónde proviene la legitimidad de esta tendencia racional a economizar principios? O, en otras palabras, si el principio racional resulta en una reducción problemática del organismo a causas mecánicas, ¿por qué es la *diversidad real* en la naturaleza la que debe ser tanto cuestionada como explicada y no este *Ideal* de la razón? La posibilidad de responder a estas preguntas quizá está implicada en el giro ontológico propuesto por Gilles Deleuze¹³ en *Diferencia y repetición*: el “vuelco categorial más general, según el cual el ser se dice del devenir, la identidad de lo diferente, lo uno de lo múltiple, etc.” (79). Descubrimos en este viraje las herramientas para una crítica al *sentido* y *valor* de a) una teoría del conocimiento que procede del conocimiento a la cosa; y, por lo tanto, b) al principio trascendental, propio de esta teoría del conocimiento, que soporta la analogía máquina-organismo y explica su pervivencia.

En el quinto capítulo de *Diferencia y repetición*, Deleuze llama *buen sentido* al supuesto principio *trascendental* definido por la tendencia epistemológica a subordinar la *diferencia real* de la naturaleza a una identidad abstracta, operación vinculada al modelo general del conocimiento llamado *Imagen dogmática del pensamiento*¹⁴. Es en este principio en el que hallamos una posible explicación del papel dominante de la analogía máquina-organismo. Brevemente, ¿cuál es la naturaleza de este principio? El *buen sentido* se define por operar una *síntesis cuantitativa de la diferencia* en el objeto: hay a) una afirmación de la “parcialidad” de la verdad –es decir, su repartición o distribución–, así como b) un “sentimiento de lo absoluto” –es decir, su tendencia a resolver esa desigualdad o parcialidad– (cf. Deleuze, *Diferencia...* 336). La palabra *sentido* podría entenderse aquí como *dirección*: el sentido de la

¹³ La extrañeza de la asociación disciplinar entre la filosofía de la ciencia de Canguilhem y la ontología de Deleuze se reduce cuando tomamos en cuenta la cercanía de sus recorridos intelectuales: Canguilhem dirige la tesis de Deleuze que luego publicará bajo el título *Empirismo y subjetividad* (Dosse 138). Son pocas las referencias explícitas a Canguilhem en la obra de Deleuze. Sin embargo, estudios como el de Antoine Janvier demuestra su profunda afinidad crítica. “Que la critique soit une philosophie des valeurs, telle est, selon Deleuze, l'exigence principale de Nietzsche. Or il est frappant que, dans un tout autre champ – celui de l'épistémologie de la médecine, de la science des pathologies et de la physiologie – Canguilhem formule le même programme [...] faire de la philosophie une ‘philosophie des valeurs’” (Janvier 59). Esperamos aportar al estudio de esta relación intelectual y romper con la estéril visión académica que perpetúa la separación disciplinar con fines instrumentales, impidiendo ver la problemática filosófica común que nutre el desarrollo del pensamiento.

¹⁴ En términos más generales, la *imagen dogmática* es un modelo a través del cual el pensamiento se da a sí mismo una definición de lo que es pensar (re-presentar), para luego reunir un conjunto de principios empíricos, que asume como trascendentales de manera ilegítima y que emplea en las diversas operaciones del conocimiento. Deleuze nombra a estos principios generales con los conceptos *sentido común* y *buen sentido*. En *Diferencia y repetición* el pensador francés examina la *Imagen dogmática* en dos apartados clave: por un lado, en el tercer capítulo, donde critica estos presupuestos al interior de la teoría kantiana del conocimiento, y por otro, en el quinto capítulo, en el que analiza cómo dichos principios operan en el conocimiento de la naturaleza. La tendencia epistemológica a anular la *diferencia* en la naturaleza es analizada en este último apartado y asociada al principio general del *buen sentido*.

flecha del tiempo que tiende al equilibrio, descrito por la física moderna, “según la cual se va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado” (Deleuze, *Diferencia...* 335).

Además de la física, Deleuze afirma que esta estructura se presenta también en la economía-política del siglo XVIII “que ve en la prosperidad del comercio, el proceso mecánico de la igualación de las partes” (*Diferencia...* 337)¹⁵. Es decir, esta estructura –o más bien, esta *operación*– está presente en una diversidad de dominios y en una pluralidad de momentos históricos. “Cada vez que la ciencia, la filosofía y el buen sentido se encuentran, es inevitable que el buen sentido en persona se tome por una ciencia y una filosofía”. (Deleuze, *Diferencia...* 336). Pero ¿opera el *buen sentido* en el conocimiento de la vida?

Es posible considerar la analogía máquina-organismo como una manifestación regional del principio trascendental del *buen sentido*. En primer lugar, podríamos atribuir a este principio la tendencia a anular la *diferencia* de dominios entre lo orgánico y lo inorgánico; es decir, la reducción de lo orgánico a los principios teóricos de la física clásica bajo una jerarquía positivista. Sin embargo, la operación del principio no solo se presenta globalmente en el edificio sistemático del conocimiento (a través de la relación vertical entre distintas disciplinas), sino en la *objetivación* que ocurre al interior de cada disciplina.

En pocas palabras, en la analogía máquina-organismo, el *buen sentido* opera a partir de una confusión de la *finalidad* y *función* del organismo. La confusión se expresa bajo la figura del artesano: así como un instrumento se fabrica con un propósito determinado, de la misma manera se le asigna a la actividad orgánica una *función* definida. La finalidad, entendida como función, “es rígida y unívoca, univalente” (Canguilhem, “Máquina...” 136). El organismo-máquina se vuelve “producto de un cálculo, verifica las normas del cálculo, normas racionales de identidad, de constancia y de previsión” (Canguilhem, “Máquina...” 138). La subordinación de la actividad orgánica a la función permite la previsibilidad biológica al asegurar que el desarrollo de los órganos está guiado por la función que debe cumplir.

Por otro lado, el *buen sentido* vuelve comprensible el encuentro aparentemente incompatible entre mecanicismo y teleología¹⁶. Como decíamos, Canguilhem rastrea la explicación del organismo por la máquina hasta la filosofía de Aristóteles y Descartes. Sin embargo, estos dos pensadores no representan dos momentos distintos de la historia de la

15 En esto coinciden la concepción del modelo mecanicista como una cosmovisión burguesa (Canguilhem) y la comprensión del buen sentido como una “ideología de las clases medias que se reconocen en la igualdad como producto abstracto” (Deleuze, *Diferencia...* 337).

16 Existe aquí otro vínculo extraño que une teología y técnica. En la misma prueba fisicoteológica se constata una asociación paradójica entre la comprensión religiosa del mundo y la visión tecnológica de lo orgánico que merecería un examen profundo. La vigencia de este vínculo en la actualidad es constatable en tendencias estéticas contemporáneas como la llamada *divine machinery* donde se mezcla la iconografía religiosa con elementos tecnológicos como cables, computadoras y placas de circuito impreso.

analogía, sino que esta se sostiene desde una compatibilidad entre el hilemorfismo aristotélico y el idealismo cartesiano (cf. Canguilhem, “Máquina...” 132).

El mecanicismo de la teoría de los animales-máquina de Descartes, organismos compuestos por piezas mecánicas con funciones previamente asignadas, queda atrapado en un límite por su énfasis en la dimensión estructural de la cosa: si bien la *estructura* del autómatas puede describir con validez la anatomía y la dinámica de un cuerpo orgánico a cierta escala, es incapaz de dar cuenta por sí misma de la *génesis* de esta estructura. En otras palabras, “si el funcionamiento de una máquina se explica por las relaciones de pura causalidad, la construcción de la máquina no se comprende sin la finalidad, ni sin el hombre” (Canguilhem, “Máquina...” 132). ¿Dónde aparece la voluntad humana en la analogía? En la suposición de la existencia de un Dios antropomorfo que concentra toda la finalidad en un punto trascendente. La comprensión de la actividad orgánica como *función* implica un sentimiento de lo absoluto que remite a Dios como su *fundamento*.

El *buen sentido* opera en el cuerpo orgánico una doble reducción: a) finalidad a función, y b) génesis a estructura. Esto asegura la legitimidad de los principios que el pensamiento se ha dado a sí mismo de manera ilegítima y que ahora proyecta sobre la vida: no es sino el complemento objetivo de la misma exigencia racional de la prueba *fisicoteológica* a economizar principios. Deleuze denuncia el kantismo implicado en el buen sentido científico: la asunción del “dato como diverso; la razón como tendencia a la identidad, proceso de identificación e igualación” (*Diferencia...* 336). Gracias al modelo de la máquina, concepto y vida se encuentran, pero solo en razón del concepto, de la *imagen* del pensamiento. Señala Canguilhem que, en efecto, “comprendemos mejor la investigación de los naturalistas”, puesto que sabemos de los principios y límites de una teoría del conocimiento, “pero no logramos entender los mecanismos de la naturaleza” (“Le concept...” 202-203, traducción propia)¹⁷.

¿Qué revela esta crítica? No hemos buscado demostrar la imposibilidad del conocimiento de la vida, sino indicar los límites de cierta *lógica* al mostrar: 1) los problemas propios de una teoría del conocimiento que procede del conocimiento a la cosa, según un *buen sentido* en el que tanto ciencia como filosofía están ausentes; y 2) las condiciones racionales que vuelven posible la imposición de la imagen de la máquina sobre el organismo. Sin embargo, lo que permanece impensado en Canguilhem (y que con Deleuze se vuelve posible comprender) es la complicidad entre la *imagen* de la máquina y la *imagen* dogmática del pensamiento (semejanza, identidad, previsión): la máquina no sería sino la imagen misma del pensamiento *objetivada* mediante el buen sentido. En esto consiste la

¹⁷ Citamos el pasaje extendido en su idioma original. “Nous comprenons mieux les recherches du naturaliste, mais nous n’arrivons pas à comprendre les démarches de la nature. Nous comprenons mieux le concept de causalité mais nous ne comprenons pas la causalité du concept” (Canguilhem, “Le concept...” 202-203).

ilusión trascendental del conocimiento de la vida: una superposición de imágenes sobre un fondo, simulando la presencia de lo orgánico.

Ahora, es válido preguntar: ¿qué sucedería con un conocimiento *sin imagen* que se dejase in-formar por la cosa? Si la explicación del organismo por la máquina impone a la vida orgánica la *imagen* del pensamiento, entonces la tentativa de explicar la máquina por el organismo, ¿no abre la posibilidad de un renovado encuentro entre vida y concepto en razón de la vida¹⁸? Hemos pasado de la tesis sobre la irreductibilidad del organismo en la máquina, a la explicación de la máquina por el organismo que define el proyecto de una *Organología*¹⁹ en Canguilhem y que apunta hacia una teoría del conocimiento que procede de la cosa: es decir, una filosofía de la naturaleza.

Para poder acercarnos al correcto planteamiento de estas preguntas, es necesario analizar los rasgos ontológicos que, según Canguilhem, manifiesta el organismo al abandonar la imagen de la máquina. Otro cuestionamiento surge al tender un puente entre ontología y filosofía de la naturaleza: si el modelo máquina-organismo está soportado por el privilegio de las categorías de una teoría del conocimiento que procede del conocimiento a la cosa (identidad, unidad, etc.), ¿la *Organología* no comprendería un vuelco categorial análogo?

3. El problema ontológico del órgano

La sola existencia de una dimensión orgánica cuestiona la legitimidad del *principio de degradación* desplegado por el buen sentido, incapaz de dar cuenta de la *creación* de sistemas. En este sentido, “el viviente es la prueba de otro orden, de un orden heterogéneo” (Deleuze, *Diferencia...* 380). Es decir, si bien en el dominio del viviente puede operar la tendencia a anular la diferencia de acuerdo con ciertos principios empíricos, la existencia misma del dominio prueba que no existe dicha tendencia *racional* y que, por lo tanto, el supuesto principio trascendental tiene una legitimidad empírica mucho más restringida.

Sin embargo, la pretensión de concebir al viviente en tanto viviente presupone demostrar: por un lado, a) la insuficiencia de la analogía máquina-organismo; por otro, b) mostrar cómo las categorías asociadas a dichos *principios empíricos* –aun admitiendo su

18 ¿Cómo es posible este encuentro cuando son los principios propios del pensamiento los que juegan en contra? Pareciera que, parafraseando a Deleuze, pensar la vida implica pensar en contra de los principios del pensamiento. Y ¿no nos acercamos a los mismos límites al imponer una imagen orgánica al pensamiento? Aclaremos estas cuestiones al inicio del siguiente apartado.

19 El concepto de *Organología* de Canguilhem ha tenido un desarrollo importante en la obra de Yuk Hui. Recuperado bajo el nombre “Organología general”, este se presenta como una teoría materialista sobre la evolución de las máquinas, que se opone a la distinción entre materia y espíritu (cf. Hui 30). Por ahora, vale precisar que nosotros buscaremos leer en la *Organología* una investigación sobre la relación que va de la vida orgánica a la inorgánica (subjetividad).

legitimidad— derivan de categorías de *otro* orden²⁰. Es decir, se trata de analizar si es que la explicación de la máquina por el organismo (Organología) no está acompañada por un viraje ontológico subyacente, más que la imposición de un modelo orgánico que conserva implícitamente las categorías de la *imagen* del pensamiento (identidad, unidad, semejanza, etc.).

A partir de Descartes, en cuya filosofía se cristaliza de manera ejemplar la imagen dogmática del pensamiento, la naturaleza aparece como lo *otro* del pensamiento: aquello que puede y debe ser *explicado*; esto es, una *diferencia* que exige ser resuelta. Canguilhem localiza en la metafísica cartesiana un punto de inflexión para el desarrollo de la analogía máquina-organismo: “La teoría de los animales-máquina es inseparable del ‘pienso, luego existo’” (“Máquina...” 128). Además del concepto de *extensio*²¹ y de la bifurcación entre *res cogitans* y *res extensa*, es posible reconocer en la categoría de *res* el fundamento ontológico de la teoría máquina-organismo. En tanto mera *cosa*, la naturaleza en su totalidad se piensa como una *naturaleza naturata*. Es decir, un mero *producto* sin capacidad productiva: estructura sin génesis y función sin finalidad. Sin embargo, como decíamos, el mecanicismo, a pesar de presentarse como un materialismo, asume un antropomorfismo y, más importante, opera como un *hilemorfismo*²².

Hay una ambigüedad ontológica entre la cosa (*res*) y la sustancia (*οὐσία*) como categorías propias del viviente. La *res* al estar desprovista de toda potencia productiva remite a un Dios para explicar tanto su función como su estructura: la construcción de la máquina-organismo implica que el fabricante haya poseído primero el modelo (*εἶδος*)²³ del viviente. Es decir, en relación con la *génesis* del viviente, la construcción de la máquina orgánica supone la existencia de un viviente que sirva como causa formal. “Dicho de otro modo, para comprender la máquina-animal, es preciso percibirla como precedida, en el

²⁰ No es cuestión de un análisis epistemológico sobre la validez de una teoría científica dentro de un dominio determinado, sino de un examen trascendental. Si un principio empírico rige un dominio, un principio trascendental “da el dominio a regir al principio empírico; da cuenta de la sumisión del dominio al principio” (Deleuze, *Diferencia...* 360). Es decir, según un principio empírico, que se hace pasar por trascendental (buen sentido), la diferencia tiende a anularse en la naturaleza y la vida a formar parte de un sistema físico que tiende a la degradación; por otro lado, un principio trascendental da cuenta de cómo surge ese dominio (vida), que luego al explicarlo teóricamente, por la naturaleza misma de la explicación, tiende a obedecer las leyes del buen sentido.

²¹ Deleuze revisa ampliamente la relación entre extensión e intensidad en el capítulo cinco de *Diferencia y repetición*. desde la cual según el autor, es posible explicar esta diferencia de órdenes en la naturaleza (cf. 341-365).

²² Además, a pesar de presentarse como un modelo científico, neutral y objetivo, asume un presupuesto teológico y se construye sobre un prejuicio ideológico.

²³ Heidegger investiga la raíz aristotélica de la relación entre la técnica y la metafísica occidental que estudiamos aquí bajo la forma de la teoría máquina-organismo y afirma que: “...desde que se inicia el predominio del pensamiento moderno se concibe a lo vivo como ‘organismo’. Seguramente requerirá todavía mucho tiempo para que nos demos cuenta de que la idea de “organismo” y de “orgánico” es un concepto puramente moderno y de tipo técnico-mecánico” (212). En línea con la crítica heideggeriana, aludimos más adelante el problema de la estructuración del organismo.

sentido lógico y cronológico, a la vez por Dios, como causa eficiente, y por un viviente preexistente a imitar, como causa formal y final” (Canguilhem, “Máquina...” 131). Desde esta perspectiva, el organismo se presenta como cosa, pero *se estructura* como sustancia (materia-forma).

Ahora, en el mecanicismo, ciertamente todas las causas son invocadas, pero a condición de ser recogidas en una instancia trascendente. En su aspecto hilemórfico, la forma del viviente se toma según la distinción platónica original y copia; mientras que, en su aspecto materialista, la finalidad solo aparece en la voluntad del Dios-fabricante. La naturaleza, así empobrecida, exige un fundamento externo. En el mismo sentido que Canguilhem, Schelling sostiene que “toda la filosofía moderna europea padece desde sus comienzos (con Descartes) del común defecto de que para ella la naturaleza no existe y de que le falta un fundamento vivo” (Schelling, *Escritos...* 159). En otras palabras, la naturaleza –junto con el viviente– exige ser doblemente explicada: en tanto *diversidad* explicada por un buen sentido; y en tanto mero *producto* explicada por un ‘Yo’ capaz de ofrecer un fundamento. Tenemos la doble raíz que justifica una filosofía trascendental que procede del conocimiento –de la *imagen* del conocimiento– a la cosa.

Sin embargo, Canguilhem hace énfasis en una singularidad propia de lo orgánico que excede el orden de la estructura y la función. Uno de los grandes testimonios de la existencia de una potencia de la naturaleza se encuentra, paradójicamente, en lo monstruoso. Canguilhem se ocupa de la relación entre la vida y lo monstruoso en su breve ensayo “La monstruosidad y lo monstruoso”²⁴. Según el médico francés, “la existencia de monstruos cuestiona el poder de la vida para mostrarnos el orden” (“La monstruosidad...” 201).

El orden cuestionado es el orden del *buen sentido* de acuerdo al cual “lo mismo engendra lo mismo” (Canguilhem, “La monstruosidad...” 201) y que, a pesar de ser solo un hábito, hemos elevado al grado de ley. Si la identidad y la unidad son naturalizadas en el pensamiento, entonces pareciese como si la *potencia* del viviente implicase la *impotencia* del pensamiento; como si la *potencia* de la naturaleza no se definiese según un modelo abstracto de semejanza o de orden. Por otro lado, el monstruo cuestiona la relación *hilemórfica*, puesto que la trascendencia de la forma específica se ve desafiada por los procesos de deformación y malformación: no solo la materia es guiada por la forma, sino que la forma

.....
²⁴ Lo monstruoso es ya juzgado según un esquema de valores. El monstruo es resultado de una transgresión de leyes morales: infracción de la “regla de segregación sexual de las especies y el signo de una voluntad de perversión en la tabla de las criaturas” (Canguilhem, “La monstruosidad...” 204). Lo monstruoso está asociado simbólicamente a la heterogeneidad del circo, el carnaval y la fiesta, donde ocurre la transgresión de las normas sociales.

es materializada²⁵.

Aparentemente, el monstruo pone en duda la realidad como *cosmos* y las leyes que gobiernan esa naturaleza ordenada. Sin embargo, la cuestión no estriba en decidir si la realidad en su conjunto se define por el *caos* o el *cosmos*. No estamos frente a la alternativa entre una naturaleza gobernada por leyes o abandonada a un azar imprevisible, sino ante la necesidad de captar ese posible orden subyacente, *implicado* en el viviente, que excede el campo de aplicación de los principios empíricos.

¿Lo monstruoso no se presenta bajo una aparente transgresión de la *imagen* y los principios de nuestra representación? El monstruo es completamente susceptible de ser naturalizado y domesticado según el principio de previsión del buen sentido. Lo monstruoso ha servido para “enseñar la norma” (Canguilhem, “La monstruosidad...” 209): de acuerdo con la conexión entre especies, llenando los vacíos en la clasificación biológica (formas de transición); o sustituyendo al organismo regular como objeto de investigación, en cuyo estudio puede encontrarse la respuesta a la alternativa entre epigénesis y preformación.

Sin embargo, lo monstruoso sí parece transgredir el orden impuesto por la teoría máquina-organismo. Según la imagen de la máquina, si el organismo posee algún tipo de finalidad, es el de la función. No obstante, los fenómenos de malformación o deformación, típicamente asociados a lo monstruoso, cuestionan el carácter rígido y perfectamente definido de la finalidad asignada. Si, por un lado, “la vida tolera monstruosidades”, por otro, “no hay una máquina monstruo” (Canguilhem, “Máquina...” 138). Lo monstruoso parece revelar una diferencia entre el dominio mecánico de la física y el de la biología como dimensión autónoma. Pero más importante aún, lo monstruoso parece mostrar un tipo de *productividad* que no se deja pensar según la función mecánica ni según la categoría de *res*, que toma al viviente como mero *producto*²⁶. Canguilhem afirma que “no parece posible negar la finalidad de ciertos mecanismos biológicos” (“Máquina...” 134), por lo que es pertinente preguntar: ¿cuál es la naturaleza de este elemento teleológico asociado al organismo?

“¿Hay la misma finalidad en el organismo y en la máquina?” (Canguilhem, “Máquina...” 136). Decíamos que la teoría máquina-organismo, más que definirse por la comprensión de una naturaleza desprovista de finalidad, recoge toda teleología en un principio

25 Hay una especie de ruptura simbólica en lo monstruoso que contra el modelo cristiano de la trascendencia del alma en un paraíso ultraterreno, remite en su dimensión religiosa a la inmanencia de una espiritualidad errante asociada a la metempsicosis o a la metamorfosis (cf. Canguilhem, “La monstruosidad...” 205).

26 Usamos los conceptos *producto* y *productividad* en el sentido en que Schelling los emplea en su *Naturphilosophie*. Sobre la dimensión productiva de la naturaleza y su incompatibilidad con la noción de *res*, Schelling apunta sobre Spinoza que “el fallo de su sistema no reside en modo alguno en que sitúe las cosas en Dios, sino en que sean cosas: reside en el concepto abstracto de los seres del mundo, esto es, en el de la propia sustancia infinita, que para él es también a su vez una cosa” (*Investigaciones...* 143).

trascendente: el Dios artesano que fabrica sus autómatas-títeres o el programador universal que codifica la simulación entera del cosmos. De acuerdo con la voluntad divina, los órganos actuarían como simples engranajes, cumpliendo una función que le ha sido asignada por un principio exterior que regula el organismo desde un nivel superior, imponiendo desde fuera una forma y un fin al cuerpo orgánico.

Sin embargo, como decíamos, descubrimos que la teoría máquina-organismo, si bien permite explicar la *estructura* del viviente, al intentar dar cuenta de la *génesis* de los organismos-máquina, cae en una tautología: por un lado, 1) puesto que el mecanicismo es incapaz de dar cuenta de la construcción de la máquina, tiende a explicarla a partir de la máquina *ya dada* (construida); y por otro, al buscar superar esta limitación, recurre a la idea de un Dios creador que, sin embargo, 2) explica al viviente-máquina por el viviente *ya dado* como modelo.

Es aquí cuando aparece un examen más sutil del elemento teleológico asociado al órgano. ¿Qué puede un cuerpo, o más bien, qué puede un órgano en virtud de las solas leyes de su naturaleza? Según Canguilhem, por debajo de la unidad global del organismo, el órgano manifiesta fenómenos que transgreden la supuesta finalidad asignada. Además de los ya conocidos fenómenos *autopoiéticos* de autoconstrucción, autorreparación, autorregulación, etc., en los que se revela la dimensión *naturante* de la naturaleza orgánica, Canguilhem refiere situaciones en las que el órgano presenta, más que autodeterminación, una forma de *indeterminación*. Esto es, más que un alto grado de perfección en el cual aparece como *causa sui*, encontramos una precariedad en cuanto a su determinación como sustancia (según los principios de identidad, unidad, actualidad, etc). En “Máquina y organismo” se cita el ejemplo en el que el estómago, en lugar de comportarse según la función desempeñada dentro del sistema digestivo, actúa como una glándula de secreción interna; se describe también el experimento en el cual se descubre la capacidad del intestino para desempeñar funciones típicamente asociadas al útero (cf. Canguilhem 137).

Es decir, mientras que la máquina es *una* en cuanto a fin y forma –con sus determinaciones mensurables y su fabricación según normas teóricas–, el órgano, por otro lado, es *plural*: multiplicidad de fines y funciones. Si el órgano se define de acuerdo con su función, entonces no podemos decir que el órgano constituya una *unidad*, un en-sí-mismo. El órgano no se define por la unicidad de la finalidad, sino por la *polivalencia* de sus funciones: un estómago no es *un estómago*, sino también *otro*: una glándula de secreción. ¿Qué categorías nos permiten pensar esta *indeterminación* como rasgo propio del órgano? En otras palabras, ¿se puede decir que el órgano es de la misma manera que decimos que una cosa es?

El cuestionamiento de la imagen abstracta de la máquina nos muestra al órgano como una realidad, por un lado, viva y concreta, pero, por otro, indefinida e inacabada.

Ciertamente el órgano no es, en tanto *res*, una cosa; como tampoco es en tanto *ousía*, puesto que la *forma abstracta* no parece preceder ni poseer un papel determinante en el proceso orgánico²⁷. ¿Qué concepto hace comprensible la naturaleza del órgano? Canguilhem afirma que en el órgano “hay menos finalidad y más potencialidades” (“Máquina...” 138).

Es preciso entender qué quiere decir aquí el concepto de *potencialidad* que parece designar el rasgo que antes era tomado por un elemento teleológico²⁸. En primer lugar, ni el individuo ya constituido como mero producto o cosa (*res*), ni la *estructura* hilemórfica que le precede (materia-forma) permiten dar cuenta de lo orgánico, puesto que en ninguna de ellas la potencialidad se manifiesta, y si se manifiesta, está subordinada al acto (*ἐντελέχεια*). A este nivel, los dinamismos parecen operar según el principio escatológico del buen sentido manifiesto en las leyes físicas.

¿Cómo captar entonces el nivel propio de la potencialidad, que parece haber sido enterrado por la imagen de la máquina? Siguiendo los ejemplos referidos por Canguilhem, parece necesario remitirse a una escala menor que la totalidad orgánica, o bien a un estadio previo al del individuo orgánico plenamente constituido: el órgano, el germen o el embrión. Es decir, es necesario remitirse a una dimensión *preindividual*. En línea con la ontología de Gilbert Simondon, el análisis de Canguilhem nos orilla a emplear el *método genético* simondoniano (9): explicar al *ser* del viviente a partir de su *génesis* y al individuo orgánico a partir de su *individuación* para así alcanzar a captar la dimensión productiva de la vida.

“Cuanto más se compara los seres vivientes a las máquinas automáticas, mejor se comprende, según parece, la función, pero menos la génesis” (Canguilhem, “Máquina...” 139). La necesidad de recurrir al método genético surge por la búsqueda de superar la tautología que aparece en la teoría máquina-organismo. Deleuze y Canguilhem coinciden al reconocer en la embriología el campo privilegiado de estudio en el cual aparece este dinamismo preindividual. “Son sobre todo los trabajos de embriología experimental que han conducido al abandono de las representaciones de tipo mecánico en la interpretación

27 La crítica a la comprensión de las formas orgánicas según el modelo geométrico, es decir, el reconocimiento de la resistencia de la vida a la matematización o espacialización, estaba presente mucho antes de Bergson en el pensamiento de Aristóteles. “Une forme biologique, dit Aristote, ce n'est pas un schéma, ce n'est pas une forme géométrique” (Canguilhem, “Le concept...” 221). En este sentido, Canguilhem reprocha a Bergson el haber descartado por completo la investigación de la vida a través de las matemáticas, puesto que a diferencia de Aristóteles, en el siglo XX existían ya modelos matemáticos no-métricos que permitían un estudio del espacio desde una perspectiva no-euclidiana (topología): “Bergson qui reproche en quelque sorte à tous ses prédécesseurs d'avoir importé en philosophie un modèle hellénique, ne se rend pas compte que lui-même continue à juger des mathématiques en fonction du modèle hellénique des mathématiques” (“Le concept...” 222).

28 Canguilhem señala, como Deleuze, que la potencialidad podría entenderse como un tipo de creatividad que se contrapone a los procesos de degradación asociados a las leyes físicas o químicas, incapaces de dar cuenta de la estructuración de la materia (cf. “Le concept...” 217). Ahondaremos ahora en esto.

de los fenómenos vivientes” (Canguilhem, “Máquina...” 138). Por otro lado, el autor de *Diferencia y repetición* señala que “el embrión [...] emprende movimientos que no son viables específicamente, que desbordan los límites de la especie, del género, del orden o la clase, y que no pueden ser vividos sino por él, en las condiciones de la vida embrionaria” (372).

Como señalan Deleuze y Canguilhem, a este nivel lo orgánico no sigue ni leyes mecánicas según una función, ni tiende a un principio de generalidad y semejanza según la especie²⁹. Es decir, los principios empíricos (identidad, unidad, semejanza, etc.) sólo poseen validez en el orden de lo individual en el que el individuo viviente se considera como plenamente constituido, comprendido como cosa o sustancia. Es esto lo que explica la ambigüedad categorial entre *res* y *οὐσία* presente en la teoría máquina-organismo.

El punto crucial es que, de acuerdo con este dinamismo preindividual, el órgano es polivalente e indeterminado porque las formas biológicas abstractas no preexisten como un *a priori* al viviente, sino que, tal como apuntan Deleuze y Canguilhem, son *vividas y experimentadas* por él. “El organismo viviente actúa según el empirismo. La vida es experiencia, es decir, improvisación, utilización de ocurrencias” (Canguilhem, “Máquina...” 138). El elemento teleológico de la vida remite a una potencialidad que opera empíricamente pero, como repite Deleuze siguiendo a Schelling, según un empirismo superior: detrás de la cosa hay un proceso de individuación *abierto* que le precede cronológica y ontológicamente, que se prolonga en el individuo viviente³⁰. Desde esta perspectiva se explica la existencia de formas y funciones individuales, como estructuras provisionales³¹. De ahí que Canguilhem

²⁹ Aquí podemos percibir el vínculo entre el concepto filosófico de ontogénesis acuñado por Simondon y empleado posteriormente por Deleuze; y la ontogénesis como disciplina biológica encargada del estudio de la evolución y desarrollo del individuo (como en el caso de la embriología), contrapuesta a la filogénesis como estudio de la evolución de la especie. Deleuze prioriza en términos biológicos al individuo por sobre la especie o, mejor dicho, al proceso de individuación del individuo, por sobre el proceso general de especificación del individuo según la especie. De la misma manera, la ontogénesis permite, en términos ontológicos, nombrar la investigación según la cual se da cuenta: a) del individuo a partir de la individuación, no solo en términos biológicos, sino en una pluralidad de dominios (físico, biológico, psíquico, colectivo); y b) del ser a partir de su génesis. Se trata nuevamente de un vuelco categorial, según el cual “el devenir no es un marco en el cual existe el ser, (el devenir) es dimensión del ser” (Simondon 10).

³⁰ “Este empirismo nos enseña una “extraña razón[...], la diferencia está detrás de toda cosa, pero no hay nada detrás de la diferencia” (Deleuze, *Diferencia...* 102).

³¹ Existe una profunda afinidad entre la caracterización del órgano polivalente en Canguilhem y la definición que ofrece Deleuze del concepto de Cuerpo sin órganos en *Logique de la sensation*. “En effet, le corps sans organes ne manque pas d’organes, il manque seulement d’organisme, c’est-à-dire de cette organisation des organes. Le corps sans organes se définit donc par un organe indéterminé” (49). Si el cuerpo es la organización de los órganos, el cuerpo sin órganos cuestiona, más que el papel y lugar de los órganos, su organización. En la misma línea, Canguilhem sostiene que una de las claves que permiten comprender la vida orgánica está en el problema sobre la organización del organismo (cf. “Le concept...” 214). Por otro lado, Deleuze también definirá al CsO por la presencia tanto de un órgano polivalente como de órganos provisionales: “sans organes - à organe indéterminé polyvalent - à organes temporaires et transitoires” (*Logique de la sensation* 50). Puesto que esta cuestión excede el objetivo del presente ensayo, nos limitamos simplemente a indicar estas afinidades (vinculadas también a la crítica heideggeriana de la noción de organismo).

llame a las formas vivas “monstres normalisés” (“Le concept...” 222)³².

Para concluir, podemos decir que la Organología, tal como es planteada por Canguilhem en “Máquina y organismo”, tiene el propósito limitado de: 1) cuestionar la metáfora máquina-organismo y 2) presentar las bases teóricas para la elaboración de una posible explicación de la máquina por el organismo, donde los dispositivos técnicos y las máquinas son vistos como herramientas orgánicas, como extensiones de nuestro propio cuerpo biológico. Sin embargo, decíamos que este propósito es inseparable de: a) el cuestionamiento de una teoría del conocimiento que procede del conocimiento a la cosa; y b) un vuelco categorial a nivel ontológico. ¿En qué consiste este vuelco categorial? Apoyándonos en las ontologías de Deleuze y Simondon, es posible apuntar que, en su viraje hacia lo orgánico, Canguilhem describe al viviente no sólo como individuo (*res* o *οὐσία*), según el modelo mecanicista-teleológicos, sino también como ser preindividual, atendiendo a su rasgo *potencial*. Es decir, al inscribir a la máquina en la dimensión orgánica, más que sustituir una *imagen* por otra, Canguilhem inscribe al viviente en un nuevo orden ontológico que no es pensable según un modelo de *identidad, unidad y semejanza*³³. Es más, según Canguilhem, es posible sostener que la estabilidad del individuo viviente –su unidad e identidad– se explica también por la *erraticidad* del proceso orgánico (*monstruos normalizados*). Por otro lado, vemos que esta inscripción de la máquina en el organismo ciertamente se opone a la dualidad entre espíritu y naturaleza. Así como el viviente ya no requiere ser explicado según su diversidad, al recuperar su dimensión productiva parece restituirse la dualidad propia de la naturaleza que era separada por la imagen del pensamiento: el organismo es pensado como producto y productividad.

Ciertamente, la validez, legitimidad y actualidad tanto de la *Naturphilosophie* como de la filosofía de Canguilhem exigen ser recíprocamente cuestionada y evaluada tanto por la ciencia como por la filosofía trascendental (crítica que excede por mucho los estrechos límites del presente artículo). Sin embargo, nosotros quisiéramos ofrecer una brevísima consideración sobre sus alcances abordando ahora directamente la pregunta central del presente escrito. Reiteramos: si la explicación del organismo por la máquina impone a la

32 Lo monstruoso, supervivencia de una forma embrionaria en la edad adulta del organismo, se presenta paradójicamente como una fotografía del devenir. “La monstruosidad es la fijación del crecimiento de un órgano en un estadio sobrepasado por otro. Es la supervivencia de una forma embrionaria transitoria” (Canguilhem, “La monstruosidad...” 211).

33 No se pretende defender una explicación vitalista de la materia. La pregunta positivista que se cuestiona por la dimensión fundamental del cuerpo –física o biológica– tiene poca importancia aquí. Tampoco se quiere considerar a la vida como una forma de existencia superior a la de lo inorgánico (como es el caso de algunas posiciones en el espiritualismo francés). Con el órgano no se busca la cercanía a la espiritualidad, la libertad de la consciencia o del *sujeto incondicionado*. No pensamos a la organología como la declaración de la superioridad de la vida sobre la materia, sino como la afirmación de la existencia de un orden que cuestiona los presupuestos de la ontología clásica: el órgano como génesis, potencialidad o acontecimiento.

vida orgánica la *imagen* del pensamiento, entonces en la tentativa de explicar la máquina por el organismo, ¿no se abre la posibilidad de un renovado encuentro entre vida y concepto? ¿Cómo caracterizar una teoría del conocimiento que proceda no del conocimiento al viviente, sino del viviente al conocimiento?

4. Conclusión: de la vida orgánica a la vida inorgánica

Alain Badiou, otro alumno más de Canguilhem, plantea la siguiente pregunta con la que titula su intervención en el *Collège International de philosophie* en 1992: “¿hay en la obra de Georges Canguilhem una doctrina del sujeto?” (65). A través de nuestro recorrido es posible dimensionar las implicaciones de esta breve interrogante formulada por Badiou.

Al final de “Le concept et la vie”, Canguilhem se pregunta –sobre el sujeto humano– si “es necesario admitir que el ser humano se ha convertido en lo que es por una mutación, un error hereditario” (223, traducción propia)³⁴. El problema tiene en su núcleo la pregunta por el *sentido* y el *valor* del error: tanto en la vida orgánica como en la vida inorgánica del sujeto.

¿Es posible elaborar una teoría del conocimiento que proceda de la vida tal como apunta Canguilhem? En “Le concept et la vie”, hay una tentativa explícita de reconciliar concepto y vida, que aparece solo de manera implícita en “Máquina y organismo”, y que parece recorrer un sentido inverso al de la filosofía trascendental: no solo pensar la vida orgánica, sino *organificar* el pensamiento. En este sentido la *organo-logía* de Canguilhem no estaría tan alejada de una práctica que podríamos comprender bajo el concepto de *no-filosofía* de Francois Laruelle, según el cual se somete a crítica la autosuficiencia y auto-legitimación del pensamiento filosófico (su Imagen)³⁵.

Ahora, la tentativa de Canguilhem no implica abandonar simplemente toda posición subjetiva en favor de una realidad vital presubjetiva, sino de explorar qué tipo de subjetividad surge en continuidad con el dinamismo vital o, en otras palabras, qué clase de estructuración sufre el pensamiento en su relación con la vida. ¿Cuál sería la naturaleza de este pensamiento y cuáles sus principios? Este cuestionamiento atiende a la equivocidad de la noción de *vida*: dicho de otra manera, ¿cuál es la relación entre la vida orgánica y la vida inorgánica que refiere a nuestra experiencia subjetiva, a nuestra vivencia³⁶?

De entrada, habría que decir que, según Canguilhem, el conocimiento de la vida es

34 Versión original: “Faut-il admettre que l’homme est devenu tel par mutation, par une erreur héréditaire?”

35 Para ver un ejemplo de este ejercicio realizado por Laruelle puede revisarse su texto *De la première à la seconde non-philosophie*, recopilado y traducido en *From decision to heresy* (cf. 305-325).

36 Existe otra concepción de vida inorgánica en la tecnología concebida como materia inorgánica organizada y organizante: se trata de la inteligencia artificial en su forma de *Large Language Models (LLM)*. (cf. Hui 185-232).

posible por vía analógica. “Ce n’est pas parce que je suis pensant, ce n’est pas parce que je suis sujet, au sens transcendantal du terme, c’est parce que je suis vivant que je dois chercher dans la vie la référence de la vie” (“Le concept...” 210). Es en tanto viviente que el sujeto puede conocer la vida. El conocimiento se encuentra ya informado por la vida en tanto que procede del viviente. Pero ¿cómo caracterizar el conocimiento propio del sujeto en tanto *viviente*? Como decíamos, la pregunta está habitada en su centro por la cuestión del error.

La vida orgánica en general, no solo la humana, es caracterizada según Canguilhem por su *potencialidad* en la que, contrario a la máquina, el error no se presenta como una determinación meramente negativa. La vida “es tentativa en todo su sentido” (“Máquina...” 138). Una posible teoría del sujeto-viviente tendría que incorporar en su centro esta capacidad de errar.

¿Qué significa tomarse en serio el error? Foucault aborda esta pregunta propia de una teoría organológica de la subjetividad en su introducción a la traducción inglesa de *Lo normal y lo patológico*. “Is it that the entire theory of the subject must not be reformulated, since knowledge, rather than opening itself up to the truth of the world, is rooted in the ‘errors’ of life?” (23).

Para comenzar, el error implica cuestionar la definición de la naturaleza del pensamiento como simple facultad de conocimiento, interesado únicamente por la verdad. En su lugar, Foucault, en línea con Deleuze, asocia al pensamiento una capacidad de formar conceptos, y sostiene que: “forming concepts is one way of living, not of killing life; it is one way of living in complete mobility and not immobilizing life” (21).

Siguiendo a Foucault, si el error es tomado en serio es necesario pensar esta actividad de formación de conceptos como: 1) originada por el error: “la vie aurait donc abouti par erreurs à ce vivant capable d’erreur” (Canguilhem, “Le concept...” 223); 2) informada (condicionada) por la erraticidad propia de lo orgánico; y 3) concebida como una manera de vivir, o un *modo de ser* del viviente. Es en este último sentido que se comprende la relación analógica entre vida y conocimiento. Ciertamente, el pensamiento en abstracto pudiese estar exento de error, pero *pensar* cómo vivir implica abrirse a las *eventualidades*.

Badiou concluye profundizando en lo ya dicho por Foucault:

Para Canguilhem, hay sujeto, y esta será mi conclusión en la medida en que existe en el universo un viviente tal que, insatisfecho del sentido y apto para desplazar las configuraciones de su objetividad, aparece siempre, en el orden de la vida y en el equívoco del adjetivo, como un viviente un tanto desplazado (78).

La vida, a la que está indisociablemente vinculado el pensamiento, no aparece así inmovilizada como valor. La vida se presenta como lo contrario a la noción de valor, puesto que, por su condición errante, se opone en tanto vida a la inmovilización del sentido. De este modo, la continuidad entre la vida orgánica del viviente y la vida inorgánica del sujeto, es decir aquello a lo que llamamos *vida* en sus dos manifestaciones, no es otra cosa que la errancia.

Pensar es, en este sentido, errar y desplazarse. Así lo define Canguilhem cuando afirma que “ser sujeto de conocimiento, si el *a priori* está en las cosas, si el concepto está en la vida, es simplemente estar insatisfecho del sentido encontrado. La subjetividad es entonces únicamente insatisfacción” (“Le concept...” 223, traducción propia)³⁷

Referencias

- Badiou, Alain. “¿Hay una teoría del sujeto en Canguilhem?”. *La aventura de la filosofía francesa*. Eterna cadencia, 2013.
- Barthélémy, Jean-Hugues. *Penser l'individuation: Simondon et la philosophie de la nature*. L'Harmattan, 2005.
- Canguilhem Georges. “Le concept et la vie”. *Revue Philosophique de Louvain*, vol.64, no. 82, 1966, pp. 193-223.
- Canguilhem, Georges. “Máquina y organismo”. *El conocimiento de la vida*. Anagrama, 1976.
- Canguilhem, Georges. “La monstruosidad y lo monstruoso”. *El conocimiento de la vida*. Anagrama, 1976.
- Canguilhem, Georges. *Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)*. Œuvres complètes IV. Vrin, 2015.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Amorrortu, 2021.
- Deleuze, Gilles. *Francis Bacon: Logique de la sensation*. Éditions du Seuil, 2002.
- Dosse, François. *Gilles Deleuze et Félix Guattari: biographie croisée*. La Découverte, 2009.
- Foucault, Michel. “Introduction”. *On the Normal and the Pathological*. Traducido por Carolyn R. Fawcett y Robert S. Cohen. Reidel Publishing Company, 1978.
- Heidegger, Martin, “Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις. Aristóteles, Física, B, 1”. *Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial, 2001.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Gredos, 2014.
- Kleist, Heinrich von. “Sobre el teatro de marionetas”. *Sobre el teatro de marionetas y otros textos acerca de la representación*. Traducido por Adan Kovacsics. Acantilado, 2025.
- Krtolica, Igor. “De la philosophie de la nature à la philosophie de l'esprit. À propos d'une formule deleuzienne sur le virtuel”. *Philosophique*, vol. 28, 2025.

³⁷ Versión original: “Être sujet de la connaissance, si l'a priori est dans les choses, si le concept est dans la vie, c'est seulement être insatisfait du sens trouvé. La subjectivité, c'est alors uniquement l'insatisfaction”.

- Schelling, Friedrich. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Traducido por Arturo Leyte. Alianza, 1996.
- Schelling, Friedrich. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Anthropos, 1989.
- Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Cactus, 2019.
- Gualandi, Alberto. "Errancies of the Human: French Philosophies of Nature and the Overturning of the Copernican Revolution". *Collapse*, vol. 5, 2009, pp. 501-548.
- Hui, Yuk. *Recursivity and contingency*. Rowman y Littlefield, 2019.
- Janvier, Antoine. "Entre Deleuze E Canguilhem: Filosofia crítica, Vitalismo E Problema Do Pensamento". *DoisPontos*, vol. 8, no. 2, 2011, pp. 67-82.



EL SER DE LO SENSIBLE

THE BEING OF THE SENSIBLE

Patricia Castillo Becerra

Universidad de Guanajuato, Departamento de Filosofía, Guanajuato, México

<https://orcid.org/0009-0002-4906-2328>, e-mail: pcb@ugto.mx

Timofei Gerber

Universidad de Friburgo, Departamento de Filosofía, Friburgo, Suiza

<https://orcid.org/0009-0008-0473-7049>, e-mail: timofei.gerber@gmail.com

Recepción: 18 de diciembre de 2025 – Aceptación: 8 de agosto de 2026

Resumen

El presente artículo ofrece un comentario del capítulo quinto de *Diferencia y repetición* de Gilles Deleuze, “Síntesis asimétrica de lo sensible”, con el propósito de reconstruir su estrategia expositiva subyacente. Argumentamos que la presentación deleuziana procede mediante una “dramatización” que vincula la génesis de lo sensible con la afectividad y con lo que escapa a la comprensión ordinaria. Para iluminar dicha estrategia, recurrimos a los tres grados de abstracción de Jacques Maritain como contraste orientador: donde Maritain avanza hacia niveles de abstracción cada vez más generales e inmateriales, Deleuze invierte esta trayectoria, retornando hacia lo concreto a través de la intensidad. Trazamos este retorno en tres registros: el físico, el matemático y el metafísico. El artículo concluye con el encuentro con el Otro, donde el *implexo* revela el “ser de lo sensible” como un mundo posible abierto y compartido.

Palabras clave: Ontología, sensibilidad, concreto, metafísica, diversidad.

Abstract

This article offers a commentary on the fifth chapter of Gilles Deleuze’s *Difference and Repetition*, “Asymmetrical Synthesis of the Sensible,” reconstructing its underlying expository strategy. We argue that Deleuze’s presentation proceeds through a “dramatization” that connects the genesis of the sensible to affectivity and to what escapes ordinary comprehension. To illuminate this strategy, we draw on Jacques Maritain’s three degrees of abstraction as a guiding contrast: where Maritain moves toward increasingly general and immaterial levels, Deleuze inverts this trajectory, returning from abstraction toward the concrete through intensity. We trace this return through three registers: the physical, the mathematical, and the metaphysical. The article concludes with Deleuze’s rethinking of the encounter with the Other, where the *implexo* reveals the “being of the sensible” as an open and shared possible world.

Keywords: Ontology, sensibility, the concrete, metaphysics, diversity.

Introducción

El tono que fulgura en el capítulo cinco de *Diferencia y repetición* es el de la vinculación. Por un lado, se concreta la distinción entre el uso empírico de las facultades, en este caso, de la sensibilidad, y el trascendental. Por otro, se establece la relación entre dos ámbitos que, en Deleuze, se comunican directamente (cf. Lapoujade 96): la *estética*, recepcionada y reinterpretada anteriormente a partir de Kant como teoría de la sensibilidad, y la *dialéctica*, entendida como teoría de la idea. A diferencia del uso empírico de la sensibilidad, que se enfrenta a lo concreto en el sentido de lo dado, es decir, a los objetos dados, el uso trascendental se confronta con la intensidad que Deleuze analiza en este quinto capítulo. Así, Deleuze establece una conexión directa entre la sensibilidad y el pensamiento mediante la comunicación directa entre la estética y la dialéctica. En este sentido, también destaca la diferenciación de la presentación de Deleuze con respecto a las ideas que pasan de una crítica al fondo filosófico epocal desde el cual emerge esta obra, pero también ya el de distinción entre una disciplina enmarcada en las extensiones de los idealismos en contraste con el pensar deleuziano como aquel que quiere hacer el retorno a lo concreto.

Así, el enfoque de Deleuze contrasta aquí con el aristotélico, en el que, como se recordará, la primera sustancia designa lo concreto, el *tode ti*, es decir, lo percibido directamente por los sentidos. Deleuze subraya desde el principio que “la diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado. Es aquello por lo que lo dado es dado como diverso” (DR 333)¹. Lo concreto de lo que se ocupa el uso trascendental de la sensibilidad es la intensidad como diferencia y, en este sentido, no la primera sustancia. Lo que percibimos empíricamente como ‘esto aquí’ no es lo concreto en su ‘concretitud’, pues lo percibimos dentro de las condiciones de identidad y semejanza. En este sentido, ya se puede apreciar que los discursos sobre la naturaleza no agotan el ser de lo que llamamos realidad. La cuestión de los sistemas biológicos se inscribe en la cuestión más amplia relativa al proceso de explicación/actualización. Deleuze la trata doblemente a la luz de la relación del individuo con la especie (el individuo como parte de una especie) y la relación de los órganos (partes) con el organismo (todo). Este proceso constituye, junto con los sistemas “físicos”, “psíquicos” y “sociológicos”, uno de los cuatro aspectos en los que se da la “realidad” (DR 273). Deleuze traza una oposición entre la “realidad”, tal y como se le da al “buen sentido” y al “sentido común”, es decir, a la experiencia cotidiana, y lo “real”, cuyo acceso implica la disolución de la distinción aparentemente dada entre sujeto y objeto y, por lo tanto, hace necesaria una nueva concepción de la experiencia misma.

El presente artículo –dedicado a “Síntesis asimétrica de lo sensible”, el quinto capí-

1 A continuación, nos referiremos a esta obra utilizando la abreviatura DR, seguida del número de página correspondiente.

tulo de *Diferencia y repetición*– busca responder, a partir de la obra deleuziana, las siguientes preguntas: ¿cómo se configura en nosotros la experiencia? ¿Quién se configura con la experiencia? Y, sobre todo, la pregunta que guía el último capítulo del libro: ¿cuál es el ser de lo sensible?

Las condiciones de lo sensible

Las preguntas formuladas anteriormente dirigen el estudio deleuziano que nosotros ubicamos como una de las ontologías más potentes de la actualidad y que permanece poco explorada. Su vigencia radica en que el “dramatismo” en el que Deleuze se había propuesto situarnos se replica cuando un entramado de comprensiones deviene explícito, es decir, cada vez que ponemos en práctica nuestra capacidad de comprender. Sin embargo, esta operación no debe entenderse en su sentido habitual. Deleuze cuestiona la concepción habitual de “comprensión” establecida por el sentido común: el uso trascendental de nuestras facultades nos plantea aquello que escapa de ella, en particular cuando la establece un sujeto determinado.

Por otra parte, la dificultad del quinto capítulo consiste en el hecho de que la intensidad, que Deleuze sitúa en el límite de la sensibilidad, se encuentra más allá de la extensión (*étendue*) y la calidad (*qualité*) con las que opera nuestro entendimiento cotidiano. Nuestro primer comentario va, por tanto, sobre la función de lo que puede leerse en este capítulo y que aparece en casi toda la obra de Deleuze: la pregunta por las condiciones de lo sensible, la cual no se resuelve a partir de la explicación (*explicatio*), sino a partir de la “dramatización”, recurso que Deleuze retoma de Klossowski, quien a su vez lo recupera de Bataille. La dramatización no es la explicación de un sistema filosófico ni una cronología exacta de los temas a tratar; es una narración que inyecta una intensidad en los eventos y los reconecta con la afectividad. En este sentido, la influencia de Klossowski, Bataille y Nietzsche en la escritura deleuziana permite afirmar la existencia de una afectividad primera que supera la primacía de la razón. Esta primera afectividad, que nos enfrenta al mismo tiempo con lo que solo se puede sentir y con lo que no se puede sentir (lo insensible), suspende el funcionamiento ordinario de nuestras facultades, dando así lugar a un tipo diferente de pensamiento. Este pensamiento no reside en nuestras capacidades innatas, sino que, a su vez, se ve forzado a pensar lo que solo se puede pensar y lo que no se puede pensar (lo impensable). Mientras que la explicación, al imponer un orden cronológico que evoluciona hacia lo universal, corresponde a la función distributiva del buen sentido, la “dramatización” revela la interpenetración de una multiplicidad de fuerzas, para captar aquello que en toda explicación permanece implícito.

Así, nos apartamos del tono de una lectura pautada para volver sobre algunos textos que abordan la naturaleza desde distintos niveles conectivos, aglutinadores y actuales des-

de los cuales ubicar como antecedente del gran palimpsesto de la escritura de *Diferencia y repetición* a Whitehead, Bergson, Simondon y Canguilhem². Cada uno aporta un nódulo más a esta estructura que se desenvuelve y se itera en el capítulo que queremos comentar, el más complejo, por cierto, puesto que en dicho capítulo Deleuze ya quería incluir todo aquello que le interesaba como manifestación de las figuras de la realidad.

Esta modulación del tono aludido no es total, porque quisiera ser una lectura desde la ontología contemporánea más que desde la filosofía “sobre la naturaleza”. En este sentido, encontramos esta posibilidad al subrayar la estrategia expositiva que Deleuze utiliza en este quinto capítulo sin advertirlo de manera explícita. Todo este capítulo es, como lo hemos mencionado ya, la “vuelta a lo concreto” que implica un retorno desde la abstracción hacia la concretitud.

La teoría de la abstracción está ligada a la construcción de la generalidad en filosofía, y esa diferencia general –en la que todavía no podemos entender la diferenciación– es desde la cual habría que trazar el camino opuesto. Por ello, encontramos que, si buscamos el antecedente no explícito, pero presente en los niveles de exposición de los estratos de lo concreto que se mencionan en este capítulo, nos enfrentamos con una clasificación de los niveles de lo abstracto a los cuales hay que poner en tierra. Para ello, no debemos olvidar que el abstraer significa “separar algo”, ponerlo aparte; y que lo contrario de la abstracción es la adición: la “*prostesis*” griega cuyo significado es la síntesis.

Al abstraerse, se separa lo que consideramos esencial, lo general respecto a lo individual o a lo contingente. Sin embargo, lo que estamos señalando es que a Deleuze le interesa la operación contraria, esto es, cómo adicionar de nuevo lo que ha separado el pensamiento respecto de lo concreto, es decir, cómo adicionar el pensamiento a lo concreto, cómo lograr esa síntesis pretendida, síntesis que por cierto es una síntesis metafísica y no una que haya dictado “a tergo” la síntesis kantiana. Todo ello porque, como muestra Deleuze, las formas habituales de abstracción con las que tiende a operar la filosofía se “calcan ‘sont décalqués’” (*DR* 255)³ del funcionamiento de nuestra percepción cotidiana y, por lo tanto, no hacen más que reforzar el dominio del sentido común y obstaculizar el acceso al uso trascendental.

Jacques Maritain

Remitimos a uno de los precursores oscuros del pensamiento deleuziano, que no podre-

² El presente artículo ha sido elaborado en el marco del taller “Metafísica y filosofía de la naturaleza en el siglo XX. Lecturas desde la ontología contemporánea”, organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato, México. Los autores que mencionamos están relacionados con los autores abordados en dicho taller.

³ Cf. “Qué es la intensidad y cuáles son su definición y significado”. *Aprendix*, consultado el 2 de octubre de 2025, <https://aprendix.org/significado-de-intensidad>

mos abarcar aquí porque no está compendiado, ni siquiera en este libro al que aludimos, y acaso tampoco lo estará como algunas de las “fuentes de su filosofía”. Sin embargo, no hay que olvidar que la vía negativa, “lo inaparente”, también hace sitio para que se aperture y se genere lo donado. Es precisamente en este punto donde encontramos que esa vuelta a lo concreto estaba en la génesis de la determinación de lo abstracto, tal y como lo expone otro filósofo francés contemporáneo de Deleuze: Jacques Maritain, a quien llegamos porque, en su época, también escribe un libro sobre la filosofía de Bergson.

En el prefacio “Distinguer pour unir ou les degrés du savoir”, de *Les Degrés du savoir* (1946), Maritain afirma:

Todo esfuerzo de síntesis metafísica, especialmente si se refiere a las complejas riquezas del conocimiento y del espíritu, debe distinguir para unir. Y es al discernir los grados del saber, su organización y su diferenciación interna, que la filosofía reflexiva y crítica se ve así conducida ante todo (VII).

Maritain habla de modo similar a Deleuze respecto a lo que implica una síntesis metafísica, pero el primero lo hace desde el tramo epistemológico, porque lo que se construye en esa definición será algo que la misma abstracción permite, esto es, llegar al grado en el que podemos retener una esencia para poder definir “la cosa” y llevarla a su generalidad.

No hay que olvidar que esta larga historia de la abstracción tiene sus orígenes en la filosofía aristotélica y su culmen en la filosofía tomista. Nosotros queremos subrayar que esa no es la línea que sigue Deleuze, quien ha construido una ontonomía que deviene de la línea escotista, no solo en vista de la concepción de la univocidad del Ser (*DR* 71)⁴, sino también en vista de la insistencia en la autonomía del proceso de individuación, entendido como “última actualidad de la forma” (*DR* 76)⁵, frente al de la diferenciación, este último entendido en el contexto aristotélico como una identificación de la diferencia específica según las categorías.

De ese modo, al contrastar el enfoque de Deleuze con el de Maritain, podemos mostrar en la presentación de lo que leemos en “Síntesis asimétrica de lo sensible”, el quinto capítulo de *Diferencia y repetición*, que también se puede abreviar de sus “precursores oscuros”, es decir, de los autores que seguramente en su trayectoria le han pautado por “vía negativa” hacia los asuntos que sí ha querido retener para sí. De este modo, encontramos en Maritain una clasificación de la abstracción que nos puede guiar en lo que está sucediendo en la exposición del capítulo del libro que ahora estamos comentando.

⁴ Cf. “Qué es la intensidad y cuáles son su definición y significado”. *Aprendix*, consultado el 2 de octubre de 2025, <https://aprendix.org/significado-de-intensidad>

⁵ Cf. “Qué es la intensidad y cuáles son su definición y significado”. *Aprendix*, consultado el 2 de octubre de 2025, <https://aprendix.org/significado-de-intensidad>

El primer grado de la abstracción

Cuando vemos la definición que hace Maritain de la abstracción *formalis*, aquella de la que se obtienen las naturalezas o esencias aparte de los objetos considerados, como cuando se habla de humanidad, circularidad, etc., es decir, cuando llegamos a una generalización, encontramos en dicha abstracción por lo menos tres grados. En este apartado, abordaremos el primero que corresponde a la *Physica* o ciencia de la Naturaleza.

En dicho grado se consideran los objetos purificados de la materia (de la materia *signata quantitate* o materia en cuanto constituye el principio de individuación). En este tipo de abstracción, Maritain remarca que los objetos quedan impregnados de materia sensible, de suerte que no pueden existir ni ser concebidos sin tal materia. Lo que queda abstraído son las particularidades individuales y contingentes de los objetos.

Si retenemos este primer grado de abstracción y comenzamos a leer el retorno a lo concreto que obra en el capítulo que aquí nos ocupa, nos enfrentamos con la advertencia de *synthetizar* lo pensado desde su propia génesis. La génesis en este libro es “lo sensible” y es una experiencia de lo real-material.

En otras palabras, el camino de vuelta al problema de la abstracción, que se plantea desde los inicios de la epistemología, pone de relieve su propia cuestión: ¿por qué no fulgura desde la sensación (desde lo sensible) la plenitud del fenómeno? O, como pregunta Deleuze en este libro, ¿por qué no fulgura el nómeno del fenómeno?

Haciendo este contraste, pareciera ser que lo sensible se muestra “tal como es”, en su propia diversidad. Entonces, el quinto capítulo de *Diferencia y repetición* inicia en lo sensible porque es desde allí que se articula la génesis de aquello que comienza a plantearse sobre cómo es posible que el pensamiento sea a su vez lo real y esté inserto en lo real sin aquella separación a la que condujo el idealismo platónico. En otras palabras, cómo está implicado el pensamiento en la realidad. La realidad se manifiesta “a simple vista” como lo diverso, es decir, de distinta naturaleza, especie, número, forma, esto es: como lo múltiple. Y así comienza este capítulo, rompiendo justamente con la generalización que abarca las individualidades para dejar a la multiplicidad emerger como lo que es: diversidad.

Dicha diversidad se manifiesta como cambio en el acontecer, y es entendida como diferencia de nivel, de temperatura, de presión, de tensión potencial y de intensidad, aunque sabemos que elaboramos una tautología cuando decimos: diferencia de intensidad. Lo “diverso” que se nos presenta en nuestra percepción ordinaria se distingue en la medida en que posee una extensión, una forma identificable y, por lo tanto, comparable a otras formas idénticas, así como cualidades que se asemejan a otras cualidades y, por lo tanto, constituyen la materia sensible (el explicado): “Sin duda, por otra parte, la semejanza es la ley de la cualidad; como la igualdad, la de la extensión [...]: por ello, la extensión y la cua-

lidad son las dos formas de la generalidad” (DR 351). De ese modo, la materia sensible no se da como lo concreto, sino como lo general, ya que las extensiones son siempre idénticas y las cualidades siempre se asemejan.

Por el contrario, la diferencia de intensidad carece de extensión y de cualidad; es lo que las crea y, por lo tanto, implica una concepción diferente de la materia sensible: no es lo que se da (la diversidad de los objetos), sino lo que da lo dado (el implicado), y solo es accesible mediante la suspensión de la percepción ordinaria y la activación violenta del uso trascendental de nuestras facultades.

Así, Deleuze subraya que la intensidad será el resquicio para que lo real sea manifiesto en su desigualdad, en su individualidad, sin convertirlo en un sistema que reduzca su diversidad a una estandarización o a una ley universal. El proceso de explicación/actualización/individuación tiende a la anulación de la diferencia, ya que constituye extensiones y cualidades generales, pero la individuación concreta que constituye el “esto-aquí” concreto procederá de diferentes maneras. En ese sentido, los sistemas biológicos “explican” e individúan de una manera diferente a los sistemas físicos o psíquicos.

De esta manera, la primera parte del capítulo quinto pone de relieve frente a la abstracción la diversidad de los objetos materiales. Estos últimos no se dan por supuestos, sino que se remontan a su proceso genético, al estado en el que no poseen extensiones ni cualidades. De ahí que se detenga en lo concreto en la *Physica*, particularmente en principios de la termodinámica como el de Curie y el de Carnot, de los cuales solo queremos decir que hay una relectura de las implicaciones entre materia y energía. Esto constituye el punto de partida para pensar un mundo material y la energía como conjunta a la materia y no separada de ella.

Aunque la noción de energía se usa propiamente en el siglo XIX, específicamente en su acepción moderna, no debemos olvidar que estaba también presente desde la antigüedad porque el concepto deviene del griego *energeia*, usado como medida de movimiento en Aristóteles y en una acepción general significa: “Capacidad de fuerza para generar una acción o un trabajo” (Coluccio pár. 1).⁶ No obstante, ese concepto de energía sigue estando ligado a las formas en que se manifiesta y, por lo tanto, es accesible al estudio científico. En ese sentido, a la luz de los principios de Carnot y Curie, “sólo conocemos formas de energía ya localizadas y distribuidas en la extensión, extensiones ya calificadas por formas de energía” (Deleuze, DR 334).

En ese sentido, el concepto deleuziano de energía no tiene su origen en el movimiento extendido (empírico), sino que se refiere a lo que él denomina la “profundidad original”

6 Cf. “Qué es la intensidad y cuáles son su definición y significado”. *Aprendix*, consultado el 2 de octubre de 2025, <https://aprendix.org/significado-de-intensidad>

(Deleuze, *DR* 344), más allá de la extensión, que no puede ser el punto de partida, ya que más allá de ella:

hay un espacio intensivo sin otra calificación, y en ese espacio, una energía pura. El principio trascendental no rige ningún dominio, pero da el dominio a regir al principio empírico; da cuenta de la sumisión del dominio al principio. Es la diferencia de intensidad la que crea el dominio, y lo da al principio empírico según el cual ella se anula (en él). Ella es el principio trascendental que se conserva en sí, fuera del alcance del principio empírico. Y, al mismo tiempo que las leyes de la naturaleza actúan sobre la superficie del mundo, el eterno retorno no deja de retumbar en otra dimensión, la de lo trascendental o del *spatium* volcánico (Deleuze, *DR* 360).

Para Deleuze, los principios de la termodinámica y la cuestión de la entropía no son importantes en su relación con las leyes (empíricas) de la naturaleza, sino que revelan el dominio que se encuentra más allá de lo empírico, la intensidad que impulsa el cambio. De acuerdo con la lectura que aquí desarrollamos, estas alusiones a la termodinámica son presentadas a manera de lo que implica la energía, finalmente una *intensidad* en la *physis*. “La intensidad es la cantidad de energía que atraviesa una unidad de área en una unidad de tiempo” (pár. 3)⁷. Hasta aquí, parece que lo concreto puede leerse desde los efectos: la intensidad del efecto, aquello que tenemos por dado en la experiencia, obedece a la intensidad de la causa. En este sentido, estamos parafraseando el principio de simetría de Curie, el cual establece que las simetrías de las causas de un fenómeno se encuentran en sus efectos⁸.

Lo que percibimos al emplear empíricamente nuestras facultades perceptivas son extensiones y cualidades que identifican y distinguen según su identidad y similitud, respectivamente. Pero estas extensiones y cualidades, que operan a través de generalidades, son el resultado del proceso de explicación, es decir, de la anulación de la diferencia. Son el resultado y, por lo tanto, el efecto, cuya causa permanece invisible. La intensidad de la *physis*, en ese sentido, no pertenece a las leyes de la naturaleza que están firmemente orientadas hacia los efectos (incluso cuando postula las leyes de la causalidad) y se organizan a lo largo de “una ‘flecha de tiempo’ según la cual se va de lo más diferenciado a lo menos diferenciado, de una diferencia productora a una diferencia reducida; en el límite, anulada” (Deleuze, *DR* 335),⁹ sino a aquello que está implícito en el proceso de actualiza-

7 Cf. “Qué es la intensidad y cuáles son su definición y significado”. *Aprendix*, consultado el 2 de octubre de 2025, <https://aprendix.org/significado-de-intensidad/>

8 Véase al respecto: “Simetrías físicas y determinismo: un análisis del principio de Curie” (2012), un trabajo de Vianey Casanchi.

9 Sobre la problematización de la relación sujeto-objeto, especialmente desde el punto de vista de una lectura crítica de Kant, véase *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de Martin Heidegger.

ción y que impide que la actualización sea completa. La intensidad no se expresa en los sistemas físicos como una cantidad extensiva o una cualidad; Deleuze utiliza el término “cantidades intensivas” para referirse a algo que precedió a la distinción entre cantidades (mecanismo, diferencias de grado) y cualidades (cualitativismo, diferencia de naturaleza) (DR 356).

El segundo grado de la abstracción

Según Maritain, el segundo grado de abstracción es el de la Matemática en el cual:

se consideran los objetos purificados tanto de materia en cuanto principio de individuación como de materia sensible. Las entidades resultantes son la cantidad, el número o la extensión en sí y es presumible que, al referirse a la topología, los escolásticos agregarían la posición como tal. Los objetos en cuestión no pueden existir sin materia, pero pueden ser concebidos sin ella (72).

Vemos también, en el caso de este capítulo, cómo a Deleuze le interesa en esta “síntesis asimétrica de lo sensible” la presentación de las matemáticas diferenciales, porque estamos en plena extensión de la diferencia, como una de sus derivaciones. Esto significa que cuando Deleuze aborda el tema de los números, la cuestión de la materia, o la separación (“abstracción”) de ella, no es relevante. Para Maritain, el mayor grado de abstracción de las matemáticas implica una distancia cada vez mayor de la materia “concreta” sensible, una autonomía relativa a través de la generalidad.

Para Deleuze, por el contrario, los números no son relevantes en la medida en que son abstractos o generales; lo que se pretende mostrar en este quinto capítulo es que incluso las matemáticas, que intuitivamente podríamos considerar como lo más alejado de la Diferencia, al estar intrínsecamente bien estructuradas, deben presuponer (y operar con) un orden de “implicación”. Deleuze lo demuestra a partir de la distinción entre números ordinales y cardinales. Al defender la precedencia de los números ordinales frente a los cardinales, subraya la interrelación intensiva original entre los números (“segundo” solo es “segundo” si hay un “primero”, etc.), que posteriormente se expresa en cantidades extensivas:

Todo número es originalmente intensivo, vectorial, en tanto implica una diferencia de cantidad, en verdad no anulable; pero es extensivo y escalar, en tanto anula esa diferencia en otro plano que crea, en el que se explica. Hasta el tipo más simple de número confirma esa dualidad: el número natural es, en primer lugar, ordinal, es decir, originalmente intensivo. El número cardinal resulta de él, y se presenta como la explicación del ordinal (Deleuze, DR 348).

La teoría de los números revela la misma lógica de “anulación” que otros procesos de ex-

plicación: aunque acaba creando ciertas extensiones y cualidades (el orden “cardinal”), persiste en ella algo implícito, una diferencia “no anulable”, la intensidad que hace posible la distribución en primer lugar (el orden “ordinal”). Para Deleuze, entonces, con las matemáticas no nos alejamos más de lo concreto; más bien, tenemos aquí un caso concreto del proceso de explicación, que confirma una vez más su doble aspecto: la tendencia a la anulación (generalización en extensiones y cualidades) y la persistente “implicación” de la intensidad, que impide que la anulación logre la erradicación de la Diferencia.

Aunado a ello, la vuelta a lo concreto de este segundo grado de abstracción lo llevará hasta la topologización de la extensión diferenciada y se convertirá en la actualización de la extensión diferencial como una presentación de un “nudo primo” o un “nudo de ocho”, como un primer esquema, quizás ya un antecedente claro-confuso de los nódulos del rizo-*ma* como modelo estratigráfico de la realidad.

Lo que distingue las extensiones y cualidades de un objeto dado inmediatamente a la percepción (el esto-aquí ante mí) y las extensiones y cualidades de los objetos matemáticos no es la relativa autonomía de estos últimos respecto a la materia sensible. El hecho de que la explicación matemática dé como resultado, por ejemplo, números, mientras que la explicación perceptiva dé como resultado colores u olores, no es una cuestión de concreción relativa, sino que depende del proceso de explicación en sí mismo y de las intensidades que desarrolla.

Por ejemplo, los vectores, como intensidades puras dentro de una extensión aún envuelta, se explicarán en números cardinales, mientras que la intensidad atenuada de la luminosidad se explicará en un objeto percibido. Desde esta perspectiva, se pone en tela de juicio la precedencia de la identidad sobre la diferencia –la cual Maritain sostiene al atribuir concreción a la materia sensible percibida de forma inmediata–. Para acceder al uso trascendental de nuestras facultades, necesitamos precisamente deshacer este “primer nudo”: “Restaurar la diferencia en el pensamiento es deshacer ese primer nudo que consiste en representar la diferencia bajo la identidad del concepto y del sujeto pensante” (Deleuze, *DR* 394)¹⁰.

El tercer grado de la abstracción

Llegamos así al tercer grado del regreso a lo concreto que, siguiendo la figura deleuziana, permitirá sospechar su carácter paradójico: será justamente una transcendencia, necesaria para completar aquello que se denominará el “empirismo trascendental”. Retomamos momentáneamente la definición dada por su contemporáneo Maritain:

.....
 10 Sobre la problematización de la relación sujeto-objeto, especialmente desde el punto de vista de una lectura crítica de Kant, véase *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de Martin Heidegger.

el tercer grado de abstracción –propio de la *Metaphysica*– es aquel en el cual se consideran los objetos separados de toda materia. Los objetos resultantes pueden existir sin materia y ser concebidos sin ella. Pueden existir sin materia, tales como la Forma pura, Dios, etc., o estar inmaterialmente en objetos materiales e inmateriales, como ocurre con la substancia, el acto y la potencia, la bondad, etc. Característico del tercer grado de la abstracción formal es la suposición de que lo obtenido mediante ella no es una mera representación mental o un mero nombre, sino una realidad –y, además, una realidad superior, fundamentante de todas las demás (72-73).

De esta última parte de la definición de lo abstracto-general, queremos retener la idea de una realidad “fundamentante” de todas las demás, porque veremos cómo la vuelta a lo concreto que emprende Deleuze, y que propicia la síntesis de lo sensible, realiza precisamente una concentración no en lo dado, sino en aquello que propicia que algo se dé: la diferencia.

No olvidemos que todo el libro de Deleuze que inspira nuestro comentario tiene como uno de sus fondos la conformación de la diferencia en sí. De ello queremos indicar que cuando Deleuze habla de diferencia, lo hace en el tono de la “diferencia ontológica” heideggeriana. La potencia que posee la diferencia ontológica es, en última instancia, el impulso que quiere recuperar Deleuze. Él mismo se pregunta páginas atrás en este libro: ¿cómo podemos pensar una diferencia que no estuviera anexada a una identidad? Desde que se leen las primeras páginas, el uso de la diferencia ontológica sirve para adentrarse en un estadio relacional que sería el primigenio, digamos, anterior a toda filosofía de la representación.

Es menester recordar que la crítica heideggeriana abordada en textos como “La proposición del fundamento” lo había llevado a considerar un *Ab-grund*, esto es, la idea de que todo el “sistema del mundo” no recae sobre nada, más que sobre nuestros propios intereses y pesquisas. Deleuze, por su parte, comparte dicha crítica a la representación, inmersa en la teoría del conocimiento, como modelo de reconocimiento en el que se presuponen la unidad e identidad del objeto y aquello que se ha puesto como fundamento, esto es, el propio sujeto, como sujeto idéntico a sí mismo. Así, la figura de la diferencia ataca esta identidad mantenida por la representación y quiere alcanzar los límites de dicha configuración.

Sin embargo, esto solo es posible si la filosofía renuncia a cualquier intento de “fundamentación”, aunque sea en un *Ab-Grund*, y se orienta más bien hacia “lo profundo, lo sin fondo” (Deleuze, *DR* 406)¹¹. Mientras que en Heidegger la diferencia ontológica se hace pensable al fundamentar el acceso privilegiado al ser –propio del *Dasein*– mediante la elaboración de sus estructuras ontológicas, el enfoque de Deleuze niega cualquier privilegio

11 Sobre la problematización de la relación sujeto-objeto, especialmente desde el punto de vista de una lectura crítica de Kant, véase *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de Martin Heidegger.

al respecto; la solución reside más bien en el proceso variable de la individuación a partir de la intensidad.

De esta manera, Deleuze va marcando una lectura de la diferencia desde este estadio anterior a la conformación de la representación (la cual es un efecto), para hacernos ver cómo se origina en nosotros la intuición del movimiento. Con esto queremos advertir que su pregunta por el “ser de lo sensible”, como movimiento, tendría poco que ver con una ontología de tipo fundamental como la del Heidegger de los años veinte, así como hacer notar que lo que ha reposicionado el papel de la diferencia ontológica se cumple como una salida de los fundamentos hacia los efectos. Empero, también converge en esta elaboración la atención al precursor de la representación. Notamos así que la tarea impuesta por las filosofías de la diferencia en el caso de esta obra era una dilucidación transversal respecto a la operación en nuestra *psíche* (término que puede ser entendido en la obra deleuziana como psiquismo), dependiendo de la región de concentración en que se encuentre y que aún no está determinada como un Yo. Por lo tanto, el punto de partida no es el individuo dado, que se representa a sí mismo (Yo soy Yo), sino el proceso pre-personal que lo genera en primer lugar.

Con dicha postura, hemos visto a lo largo de *Diferencia y repetición* que también Deleuze se está desligando de una filosofía representativa, tal como esta ha surgido en la historia del pensamiento y que se ha formulado en la historia de la filosofía convertida en “razón” a partir de cuatro aspectos principales: “la identidad en la forma del concepto *indeterminado*, la analogía en la relación entre conceptos determinables últimos, la oposición en la relación de las *determinaciones* dentro del concepto, la semejanza en el objeto determinado de concepto mismo” (Deleuze, *DR* 63). Sin embargo, al resguardarla de la mediación conceptual, la diferencia permanece intocada como ese primer momento recuperable de una no-relación, al menos no una relación que la convierta y traduzca a un nivel conceptual que ya ha generalizado. Cuando aludimos a esta no-relación nos referimos justamente a lo que Deleuze indica sobre esa diferencia que intenta recuperar: es una diferencia que literalmente es inexplicable:

La diferencia se explica, pero precisamente tiende a anularse en el sistema en el que se explica. Esto significa tan solo que la diferencia está esencialmente implicada, que el ser de la diferencia es la implicación. Explicarse para ella es anularse, conjurar la desigualdad que la constituye (Deleuze, *DR* 341).

Implexo e implicación

Nos aproximamos al punto central de nuestro comentario. Lo que obra para que la síntesis como compositio –es decir, como composición– sea lograda en lo sensible es el desarrollo (*développement*) de la diferencia; esto es, en una extensión que es una salida de sí y en una

cualidad que lleva inscrita la exclusión de la diferencia. Las cualidades y las extensiones que constituyen lo real para Deleuze las crea la diferencia; es decir, la intensidad se explica, se absconde y se desenvuelve en una extensión y en ciertas cualidades. La nota que Deleuze inserta para dar cuenta de las síntesis en el espacio y de su relación con la indiferencia insiste en que no da cuenta de las individuaciones que se hacen “en” él y lo expresa de esta manera:

Sin duda, lo alto y lo bajo, la derecha y la izquierda, la forma y el fondo son factores individuantes, que trazan en la extensión caídas y subidas, corrientes y hundimientos. Pero su valor es tan solo relativo ya que se ejercen en una extensión ya desarrollada. Por ello derivan de una instancia más “profunda”: la profundidad misma, que no es una extensión, sino un puro implexo (DR 343)¹².

Bien podríamos ya cuestionarnos por qué, si estamos constituyendo una “síntesis asimétrica de lo sensible”, Deleuze menciona el implexo como una instancia más profunda y no extensiva respecto a la extensión que implica la diferencia. Aludir a lo que implica un implexo en nuestra temática nos permitirá recuperarlo como el elemento de lo no-presente que permite la conformación del sentido. Y aquí encontramos otra dramatización, la de nuestro propio psiquismo cuando se refiere a lo que se le dona.

Para profundizar en el concepto de implexo puede leerse el brillante trabajo de Iván Flores Arancibia, quien realiza un estudio de la metaxología y sostiene que el implexo es una anfibología entre lo diáfano y la opacidad. Arancibia lo define de esta manera:

El implexo estaría conformado por la diafanidad y la opacidad, esto es, el “entre” pensado como instancia de acceso a la claridad y a la presencia (la reunión del sentido), y el “entre” pensado como el exceso de vaguedad e indeterminación (la digresión del sentido). Este implexo no sería otra cosa que una densidad entre dos intensidades que habrá determinado gran parte del destino filosófico del “entre” (72-73)¹³.

Esta temática del “entre” (*Zwischen*) estaba también presente desde Heidegger (un precursor claro-opaco de la filosofía de la diferencia de Deleuze), cuando en *Identidad y diferencia* deja claro que lo que le interesa es indagar “la relación” misma. Le interesa la “relación entre” conciencia-mundo, pero no como una cosa sino, sobre todo, como ese *Zwischen* que se aposa entre el ente y el ser (cf. Heidegger, *Identidad y diferencia* 139-141)¹⁴.

De acuerdo con ello, esa diferencia no es el producto de una distinción del entendi-

.....
12 Sobre la problematización de la relación sujeto-objeto, especialmente desde el punto de vista de una lectura crítica de Kant, véase *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de Martin Heidegger.

13 Sobre la problematización de la relación sujeto-objeto, especialmente desde el punto de vista de una lectura crítica de Kant, véase *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de Martin Heidegger.

14 Sobre la problematización de la relación sujeto-objeto, especialmente desde el punto de vista de una lectura crítica de Kant, véase *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de Martin Heidegger.

miento (*ens rationis*), sino que emerge de lleno y, diríamos, entramada entre ese plexo de lo óntico. Desde ahí podemos entrever que no sólo hay determinación-ser, sino también una ausencia, como eso que puede permitir al ser arribar a la experiencia de lo ausente: una experiencia radical que nos revela la otredad respecto al ser.

Se trata también aquí, al igual que en *Diferencia y repetición*, de replantear la cuestión de lo dado, que precisamente no se nos revela a través de nuestra comprensión cotidiana como lo “Vorhandenes” –es decir, mediante el uso empírico de nuestras facultades–, sino que solo se manifiesta mediante un cambio radical de la percepción: aquello que se da en sí mismo, lo presente (*Anwesendes*), de lo que solo tomamos conciencia cuando dirigimos nuestra mirada hacia ese “entre” ausente que hace posible, en primer lugar, la relación sujeto-objeto aparentemente dada¹⁵.

En Deleuze, el implexo también designa lo claro-oscuro de un pensador, de un individuo y de sus afectos e ideas. Al respecto, señala:

el individuo percipiente, que imagina o pensante, es por naturaleza claro y confuso; así nuestra percepción del ruido del mar, que comprende confusamente el todo, pero que sólo expresa-mente ciertas relaciones y ciertos puntos en función de nuestro cuerpo y el umbral de conciencia que determina (*DR* 77)¹⁶.

En este sentido, Deleuze disuelve –siguiendo a Leibniz y el ejemplo del ruido del mar– la relación necesaria establecida por Descartes entre lo claro y lo distinto, en la que el todo y las partes que lo constituyen están dados. Con ello, abre tanto en la sensibilidad como en el pensamiento la mirada hacia aquel estado en el que el todo y las partes no se disuelven en un caos informe, sino que se mantienen en un estado potencial, embrionario.

Así ocurre en la intensidad –en la sensibilidad– donde lo claro y lo confuso, “la claridad y la presencia” y “el exceso de vaguedad e indeterminación”, van de la mano, ya que el todo de la intensidad está dado, pero las partes, las extensiones y las cualidades aún están “implícitas”, es decir, indiferenciadas:

Por ello, la intensidad no es ni divisible como la cantidad extensiva, ni indivisible como la cualidad. [...] Una cantidad intensiva se divide, pero no se divide sin cambiar de naturaleza. En un sentido, por lo tanto, es indivisible; pero sólo porque ninguna parte preexiste a la división, ni conserva la misma naturaleza al dividirse (Deleuze, *DR* 355).

.....
15 Sobre la problematización de la relación sujeto-objeto, especialmente desde el punto de vista de una lectura crítica de Kant, véase *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de Martin Heidegger.

16 En palabras de Deleuze: “Como la intensidad está en primer lugar envuelta por sí misma, es preciso decir que lo claro y lo confuso ya no son separables como carácter lógico en la intensidad que expresa la Idea, es decir, en el individuo que la piensa; también es preciso decir que lo distinto y lo confuso no son separables en la Idea misma” (*DR* 376).

En este sentido, la claridad de la sensibilidad no va acompañada, como en Descartes, de lo distinto –es decir, de partes dadas–, sino del “exceso” confuso, a partir del cual deben desarrollarse las partes. En las ideas, en cambio, son lo distinto y lo oscuro los que se unen, ya que las partes, como “partes intensivas” (Deleuze, *DR* 355)¹⁷, están dadas como vectores del pensamiento, pero no el todo que las mantiene unidas¹⁸. En ambos casos se trata de comprender ese estado del “implexo”, que precede al estado desarrollado y que, por tanto, aún está “envuelto [*enveloppé*]”: la intensidad como “profundidad original” del pensamiento y de la sensibilidad.

Es, por tanto, el sujeto pensante el que se abre al proceso que lo constituye, volviéndose un “pensador dionisiaco” (Deleuze, *DR* 385) que ya no piensa en nombre de un ego cogitans. Mientras que esto último conduce, en definitiva, a un vago solipsismo –ya que el Otro solo se presenta como *res extensa*–, la concepción del implexo permite a Deleuze repensar la relación entre el Yo y el Otro. Así se sitúa Deleuze al final del capítulo, donde concreta otra relación de nuestro psiquismo, “entre” Yo y el Otro, donde no hay un yo sin otro, sino esa exterioridad extrema de ese organismo que constituyó. Los otros no solo son siempre una posibilidad, sino también, cuando los encontramos como rostros (*visages*), la expresión de la abertura del mundo:

Consideremos un rostro aterrorizado (en condiciones experimentales donde yo no veo ni siento las causas de ese terror). Ese rostro expresa un mundo posible, el mundo aterrador. Por expresión, entendemos, como siempre, esa relación que esencialmente implica una torsión –entre aquello que expresa y lo expresado–, de tal forma que lo expresado no existe fuera de aquello que lo expresa, aunque este se relacione con aquel como si lo hiciera con algo totalmente distinto. Por posible, no entendemos, por lo tanto, una semejanza, sino el estado de lo implicado, de lo envuelto, en su misma heterogeneidad con aquello que lo envuelve: el rostro aterrorizado no se asemeja a lo que lo aterriza, pero lo envuelve en el estado de mundo aterrador (Deleuze, *DR* 386-387)¹⁹.

Por lo tanto, el implexo no solo es constitutivo de la individuación del yo, sino también

.....
 17 En palabras de Deleuze: “Como la intensidad está en primer lugar envuelta por sí misma, es preciso decir que lo claro y lo confuso ya no son separables como carácter lógico en la intensidad que expresa la Idea, es decir, en el individuo que la piensa; también es preciso decir que lo distinto y lo confuso no son separables en la Idea misma” (*DR* 376).

18 En palabras de Deleuze: “Como la intensidad está en primer lugar envuelta por sí misma, es preciso decir que lo claro y lo confuso ya no son separables como carácter lógico en la intensidad que expresa la Idea, es decir, en el individuo que la piensa; también es preciso decir que lo distinto y lo confuso no son separables en la Idea misma” (*DR* 376).

19 Sobre cómo el primer plano cinematográfico hace que el rostro pierda sus funciones individualizadoras a través de una experiencia afectiva, véase *La imagen-movimiento*, donde Deleuze afirma: “Por lo general, al rostro se le reconocen tres funciones: es individuante (distingue o caracteriza a cada cual), socializante (manifiesta un rol social), relacional o comunicante (asegura no sólo la comunicación entre dos personas, sino también, para una misma persona, el acuerdo interior entre su carácter y su rol). Y bien, el rostro, que presenta estos aspectos tanto en el cine como fuera de él, los pierde a los tres en cuanto se trata del primer plano” (146-147).

del establecimiento de un “entre” con respecto a un no-yo. El encuentro con el otro no se define aquí por el reconocimiento, sino por la confrontación con un rostro cuya expresividad nos afecta y nos hace perder, de ese modo, nuestras propias características socializadas como sujeto aparentemente dadozo. Lo que se encuentra aquí no son dos sujetos ya desarrollados, sino lo preindividual y lo impersonal en los que las respectivas cualidades aún están implícitas; como ya hemos explicado, no se trata de partir del individuo, sino de analizar el proceso de individuación.

Este encuentro es posible, no por el uso empírico de las facultades –que solo reconocen al Otro en función de su semejanza variable con uno mismo–, sino por la suspensión de estas, en la que la expresión se desliza entre el Yo y el Otro: el rostro aterrorizado expresa un mundo aterrador, y el terror me contagia también a mí, como un afecto intenso.

Compartimos un mundo no cuando reconocemos al Otro, sino cuando su rostro nos conmueve como la expresión pura de un mundo abierto; en él, la claridad de la expresión –del terror– se une a la oscuridad del reconocimiento –de lo que provoca el terror, de quien es aterrorizado–. El mundo es el “entre”, como algo que es posible porque está en implicación, es decir, porque las extensiones y cualidades desarrolladas volverán a fundirse en la luz pura de la intensidad.

*

De esta forma, concluimos un capítulo que compila los niveles desde los cuales lo sensible puede darse y constituir una individualidad. El carácter paradójico de la trascendencia –la paradoja que implica la intensidad como constituyente del límite de lo sensible– no solo delimita mi yo respecto a los otros, sino también mi yo *con* los otros. Se incluye aquí también el nivel último de mi Yo frente a la exterioridad extrema que constituye la realidad que, a través de un intenso afecto noético, ya no se percibe como la suma de todo lo que es, sino como un “mundo posible” abierto y compartido. Solo a través de esta apertura hacia la procesualidad –no solo de las cosas con las que nos encontramos, sino también de nuestra propia individuación– se nos revela el “ser” de lo sensible.

.....
20 Sobre cómo el primer plano cinematográfico hace que el rostro pierda sus funciones individualizadoras a través de una experiencia afectiva, véase *La imagen-movimiento*, donde Deleuze afirma: “Por lo general, al rostro se le reconocen tres funciones: es individuante (distingue o caracteriza a cada cual), socializante (manifiesta un rol social), relacional o comunicante (asegura no sólo la comunicación entre dos personas, sino también, para una misma persona, el acuerdo interior entre su carácter y su rol). Y bien, el rostro, que presenta *estos* aspectos tanto en el cine como fuera de él, los pierde a los tres en cuanto se trata del primer plano” (146-147).

Referencias

- Casanchi, Vianey. "Simetrías físicas y determinismo: un análisis del principio de Curie". *Filosofia e História da Ciência no Cone Sul*, editado por Cibelle Celestino Silva y Luciana Salvatico. Entrementes Editorial, 2012.
- Coluccio Leskow, Estefania. "Energía". *Enciclopedia Concepto*, 2026. <https://concepto.de/energia/>.
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Amorrortu Editores, 2002.
- Deleuze, Gilles. *La imagen-movimiento: estudios sobre cine 1*. Paidós, 1984.
- Flores Arancibia, Iván. *De la metaxología*. Tesis, Universidad Autónoma de Barcelona, 2017.
- Heidegger, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Editorial Trotta, 2000.
- Heidegger, Martin. *Identidad y Diferencia*. Anthopos, 1990.
- Lapoujade, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*. Les Éditions de Minuit, 2014.
- Maritain, Jacques. *Les Degrés du savoir*. Desclée De Brouwe et Cie, 1946.
- "Qué es la intensidad y cuáles son su definición y significado". *Aprendix*, consultado el 2 de octubre de 2025, <https://aprendix.org/significado-de-intensidad/>



INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE SIMONDON: ONTOLOGÍA, FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA Y LA VIDA PSICOSOCIAL

AN INTRODUCTION TO SIMONDON'S THOUGHT: ONTOLOGY, PHILOSOPHY OF NATURE AND PSYCHOSOCIAL LIFE

Arturo Romero Contreras

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Puebla, México

 <https://orcid.org/0000-0003-1458-9621>, e-mail: arturo.romerocon@correo.buap.mx

Recepción: 9 de febrero de 2026 — **Aceptación:** 29 de agosto de 2026

Resumen

El presente artículo es una introducción al proyecto filosófico de Gilbert Simondon a partir de su obra *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Presentamos el marco de la filosofía clásica en el que su proyecto se enmarca y se justifica, esto es, el *principio de individuación* planteado desde el *hilemorfismo*. Después, realizamos algunas aclaraciones sobre su método y la analogía entre naturaleza y proceso técnico, sobre el cual descansa. Hecho esto, presentamos un esquema de la filosofía de la naturaleza de Simondon, aludiendo a los debates científicos de los cuales se nutre, pero también a las discusiones actuales en las que su pensamiento resulta relevante. Finalmente, abordamos brevemente el tránsito de su filosofía natural a su filosofía psicosocial.

Palabras clave: Simondon, filosofía de la naturaleza, individuación, ontología, hilemorfismo.

Abstract

This article introduces Gilbert Simondon's philosophical project based on his seminal work *Individuation in Light of Notions of Form and Information*. We present the framework within classical philosophy where his project can be understood and justified, namely the principle of individuation provided by hylomorphism. We try to shed light on his method and the analogy between nature and technical process upon which it rests. We provide a general outline of Simondon's philosophy of nature, referring to the scientific debates that informed it, as well as to current discussions where his thinking remains relevant. Finally, we briefly discuss the transition from his philosophy to his psychosocial philosophy.

Keywords: Simondon, philosophy of nature, individuation, ontology, hylomorphism.

Introducción

El proyecto filosófico de Gilbert Simondon, fruto de su tesis doctoral defendida en 1958 y publicada en 1964, se encuentra en su trabajo titulado *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Resultado de sus estudios doctorales, también escribió su otro gran texto: *El modo de existencia de los objetos técnicos*, el cual fue publicado en 1958. Este último fue mucho más famoso que el primero y dio pie a múltiples debates.

Sin embargo, el texto sobre la individuación es mucho más complejo y contiene la justificación de su manuscrito sobre la técnica. Además, incluye una metafísica (una teoría sobre el ser) y una ontología (una teoría sobre los individuos existentes y su origen). No obstante, el texto no presenta los problemas de una manera filosófica clásica. Su introducción es densa y rica en conceptos; presenta algunas referencias a la filosofía clásica y a los problemas de la individuación y el hilemorfismo¹, pero estos no son explicados, sino solo indicados.

Cabe señalar que existe un trabajo preparatorio² que Simondon planeaba agregar al texto sobre la individuación, pero al final quedó fuera. Dicho trabajo es exclusivamente filosófico y trata sobre la historia del concepto de individuación en la filosofía occidental. Su corta introducción da paso a la individuación física. A partir de aquí las referencias filosóficas que tiene son esporádicas y poco sistemáticas, dando lugar más bien a la presentación de los conceptos fundamentales de la mano de ejemplos científicos y técnicos concretos. De esta manera, los conceptos se crean a partir de ejemplos concretos, cuyo alcance prototípico no es siempre claro. El texto avanza así a la individuación biológica y luego psicofísica. Este modo de exposición dificulta la obtención de una visión general del proyecto de Simondon, así como de su método y sus consecuencias.

Como hemos mencionado, su texto sobre la técnica fue mejor recibido porque sus objetivos son más claros y su relación con las preguntas de la época es transparente. Sin embargo, el texto sobre la individuación no solo justifica el de la técnica, sino que ofrece una filosofía natural y social. Simondon presenta un sistema filosófico particular que, al evitar anticipaciones y esquemas generales sobre el contenido, aporta nociones clave para seguir el curso de diferentes procesos de individuación. Es importante señalar que Simondon no ofrece una arquitectónica ni un gran proceso ordenado, sino un conjunto de operaciones concatenadas que permiten presenciar escenas de la individuación. Emergen individuos, procesos y conexiones, pero no una gran forma que todo lo ordene. Aun así, hablamos de un sistema porque dichas operaciones nos hacen visibles patrones, similitu-

1 Véase al respecto: "Kant and Simondon on hylomorphism and individuation: a discussion about realism, idealism, matter, and information" (2024), un trabajo de mi autoría.

2 Nos referimos al trabajo titulado *Historia de la noción de individuo (1952-1957)*.

des y conexiones de y en el devenir. No se trata de una rapsodia o una colección de observaciones sobre la caprichosa individuación del ser.

En este ensayo buscamos contribuir a la recepción filosófica sistemática de la obra de Simondon. Consideramos que esta tarea debe comenzar con el texto sobre la individuación. Por ello, debe explicarse la relevancia del problema de la individuación y por qué este se juega en la crítica del esquema hilemórfico. Es necesario mostrar cómo dicho esquema funciona como una ontología y, a la vez, como una práctica técnica-social, lo que permite acceder al interior de la naturaleza por analogía con nuestros procesos productivos y viceversa. Para lograr esto, hemos decidido enmarcar los conceptos que Simondon introduce en su texto sobre la individuación en debates filosóficos históricos que van desde el idealismo alemán, hasta la filosofía contemporánea. Así, buscamos establecer puentes comunicantes entre la obra de Simondon y la filosofía, mostrando que su proyecto no solo es eminentemente filosófico, sino que solo se justifica con debates clásicos.

El texto sigue este recorrido: presentamos el marco de la filosofía clásica en el que se inscribe y justifica el proyecto de Simondon, en particular las discusiones en torno al principio de individuación del hilemorfismo. Luego, aclaramos algunos aspectos de su método y de la analogía entre naturaleza y proceso técnico sobre la que este se apoya. En seguida, abordamos su filosofía de la naturaleza a partir de los debates científicos de los que se nutre y de las discusiones actuales en las que su pensamiento resulta relevante. Para ello, presentamos algunos conceptos fundamentales de su proyecto. Por último, examinamos brevemente el tránsito de su filosofía natural a su filosofía psicosocial.

1. Simondon y el proyecto de una filosofía de la individuación

La obra central de Simondon es *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*³. Su objetivo declarado es el desarrollo de una teoría de la individuación. Se trata de una ontología. Pero ¿individuación de qué? De los seres en general a partir de cuatro dominios: físico, químico, biológico y psicosocial. La pregunta es ontológica y genética a la vez: una teoría de la ontogénesis que remite a la metafísica aristotélica y su consideración del individuo como el ser real y concreto por excelencia, es decir, el ente o existente⁴. Su posición no es nominalista, ya que expone que la forma tiene poder en los individuos y a través de ellos. Desde una perspectiva aristotélica, Simondon se pregunta por la génesis del individuo a partir de la concurrencia forma-materia que, a su vez, funciona como principio de individuación. La materia, entonces, es concebida como materia prima o pura, es decir, carente de toda forma y determinación. Es, por ello, pura potencia. La forma,

3 En adelante *ILFI*.

4 Véase al respecto: “La ontología de Simondon” (2024), un trabajo de mi autoría.

en cambio, es concebida como pura actualidad que, desde fuera, se impone a la materia para determinarla. Así, podemos decir que tanto la materia individúa a la forma (dándole existencia) como que la forma individúa la masa indeterminada de la materia.

El ente es un individuo engendrado, resultado de la unión de materia y forma. Ahora, podemos hablar de *principio de individuación* porque, una vez que la materia recibe su verdadera forma, alcanza la perfección. La razón de esto es que la forma contiene la esencia y la esencia, por definición, es perfección, absolutamente determinada. La esencia se comporta como un género respecto a los individuos, que son representantes de aquella.

Es menester señalar que todo individuo puede ser subsumido en su categoría correspondiente. En el aristotelismo estándar, la ontología se estructura como un gran árbol. Este árbol es: a) estrictamente piramidal (tiene un ápice individual y se abre indefinidamente hacia abajo); b) jerárquico (los niveles superiores son más generales, universales); c) dualista (el árbol se abre de manera dual por negaciones); d) dirigido (va de arriba abajo, de los géneros superiores a los inferiores y finalmente a los individuos).

Ahora bien, este árbol –que hoy llamamos de Porfirio– está constituido por determinaciones, pero es insondable en su ápice y en su base. El árbol ordena los géneros, pero hasta arriba no se encuentra el ser simple, pues el ser no es un género. La tradición aristotélica, especialmente medieval, establece que el ser tiene distintos sentidos-modos y que ellos solo se refieren a lo mismo por analogía. De ahí que la verdadera unidad del ser no está dada por géneros ni diferencias. Al mismo tiempo, los individuos solo pueden ser pensados o captados por lo que tienen de formal, de esencia. Todo lo demás en ellos es inefable. De este modo, la pirámide ontológica se oscurece tanto en la punta como en la base. Estas son las dos grandes oscuridades de la metafísica: el ente (como individuo realmente existente) y el ser (qué significa que algo exista en general, en cualquier sentido).

Además, el árbol ontológico, establecido por la regla de género próximo y diferencia específica, es estático. Sin embargo, Aristóteles ha dicho que los individuos llegan a ser, están sometidos a la génesis, el cambio y la corrupción. Incluso como realmente existentes, arrastran alguna potencia, que permite explicar su movimiento y transformación. En física, se aduce que los entes no son átomos fuera de todo lugar, sino que existen en lugares específicos. Y no solo eso, sino que existen lugares inestables y estables.

Los lugares inestables son aquellos donde las cosas son forzadas al cambio y al movimiento. Esta es la potencia que tienen en relación con su entorno. Las cosas que poseen predominantemente el elemento tierra tienden a caer, mientras que aquellas con más aire tienden a subir. Las cosas se mueven entonces para encontrar sus sitios. El cumplimiento de la forma, pero también el arribo al sitio ontológico que el cosmos reserva para cada ente, termina en un lugar estable porque representa un cumplimiento. Este cumplimiento

es nombrado con el neologismo de entelequia, que en términos antropológicos es visto como perfección.

Finalmente, en términos metodológicos, para que la investigación metafísica pueda ser a la vez realista, lógica y expresable, debe existir un acuerdo entre el ser, la lógica y el lenguaje. El lenguaje perfecto se ciñe a las reglas formales de la lógica. La lógica, a su vez, en el modo de la predicación (S es P), muestra la estructura ontológica sustancia-atributo.

El esquema anteriormente mencionado muestra una referencia que Simondon establece con Aristóteles. Simondon propone en *ILFI* desarrollar una teoría de la individuación y no un nuevo *principio de individuación*. Por principio debemos entender una regla que nos dice cómo surgen los individuos ideales de la ontología. Dichos individuos son fieles a su esencia, la cual está dada a la perfección por la forma. La forma, a su vez, está fuera del tiempo. Se trata de idealidades que existen en el mismo cielo de Platón. Surge entonces el problema de cómo descienden las formas sobre la materia para dar lugar a los individuos. Hay que explicar, como ya lo planteaba Platón, si hay géneros fundamentales y géneros derivados. En el *Sofista*, por ejemplo, se habla de los géneros mayores (tales como ser, movimiento, reposo, lo mismo, lo diferente), pero también de su estructura recíproca (si se oponen lógicamente, si forman unidad, si hay mezcla entre ellos).

En cuanto a los entes, Platón los captura con la misma red de géneros y diferencias que Aristóteles. Sin embargo, ya en el *Parménides* se planteaba el problema de la legitimidad de todos los géneros: ¿habrá también un género de la basura? Todo esto forma parte de las objeciones con las que Simondon comienza su texto. Para él, la existencia de un principio de individuación, es decir, de una regla a priori de la constitución de los entes, hace del proceso de individuación algo inexistente o superfluo. La forma desciende como el espíritu santo sobre la materia virgen para dar lugar al verdadero individuo. La unión entre materia y forma constituye uno de los problemas más viejos y duraderos de toda la filosofía. Por otro lado, la dificultad para mantener separado lo metafísicamente distinto para después unirlos es el problema de la síntesis hilemórfica y suscita innumerables problemas. Dicha dificultad es el paralelismo psicofísico del cartesianismo.

La separación de alma y cuerpo, o de mente y extensión, pudo haber sido meramente metodológica, pero la recepción de esta idea dio lugar a repetidos dualismos. Tema y variaciones del problema son el ocasionalismo de raigambre *malebranchiana*, donde los dos dominios son puestos de acuerdo en un tercero o por un tercero, el cual es Dios; la identidad en última instancia como en Spinoza, que considera mente y cuerpo como atributos de la sustancia; la armonía preestablecida de Leibniz.

En este marco, Kant parece trasladar por un momento el problema del hilemorfismo a la epistemología. El problema de la unión de materia y forma se convierte en el problema

de la unión de intuiciones y conceptos. Sin embargo, Kant introduce el terreno común del yo, que porta el espacio común para la síntesis, pero también un procedimiento, el del esquematismo, que vuelve sensible lo conceptual y conceptual lo sensible. Es así que no bastan dos facultades: sensibilidad y entendimiento, sino una tercera, que es la imaginación.

Los idealistas Fichte, Schelling, Hegel y Hölderlin devuelven el problema aparentemente epistemológico de Kant al dominio de la metafísica, y Schelling lo hace a la naturaleza. Para ellos, forma y materia no pueden unirse desde afuera, sino que existen como lados de una misma sustancia. El problema consiste en admitir la unidad de ambos términos, respetando su diferencia ontológica. Esto ya no es un problema de la inmanencia simple, sino del absoluto.

Es en esta historia ontológica-metafísica donde el proyecto de Simondon cobra sentido y significación. Se trata de una teoría sobre los entes, pensados como individuos concretos y determinados. Estos individuos están sujetos a la génesis en un doble sentido. Primero, porque cada individuo surge como ser singular e irrepetible. Segundo, porque la individualidad no es un molde dado *a priori* por la forma.

Por lo anterior, se establece que no solo el individuo, sino una clase de individuos está sujeto al devenir y la génesis. La consecuencia es que no existe nunca un individuo acabado, ni una clase, ni ningún conjunto de existentes; existe la individuación como proceso. Esto requiere que la forma esté sujeta también al tiempo, por lo que será llamada entonces información.

La información significa tanto los procesos de codificación, decodificación y transmisión de señales, como el juego de dar (formar) y tomar formar (ser formado). El concepto permite articular entonces la teoría cuantitativa de la información de Shannon; la teoría general de la cibernética (particularmente Wiener), pero también el tema filosófico de la forma, tanto real (morfología natural) como ideal (lenguaje, lógica, matemática). En consonancia con René Thom, la información remite aquí, además de la informática, a la morfología natural, especialmente a los procesos de morfogénesis, estabilidad estructural y transformación.

2. La ontología de Simondon

Los trabajos preparatorios para *ILFI* están llenos de referencias de la historia de la filosofía y van de la antigüedad hasta su época. En ellos, se discuten conceptos filosóficos en torno al principio de individuación en toda la tradición occidental. Estos debían servir de introducción o apéndice a la obra; sin embargo, terminaron por quedar fuera. En *ILFI*, la introducción retiene referencias a la filosofía de la naturaleza griega, se habla del ser, del individuo, del principio de individuación, de la sustancia y del atomismo. Pero terminada esta sección, el texto se desarrolla casi exclusivamente en términos del material que expo-

ne sobre la física, la química, la biología, la ingeniería, entre otros.

Es importante señalar que, para Simondon, no existe un principio de individuación, es decir, un conjunto de reglas genéricas dadas a priori. Lo que significa que también la individuación se individúa, o, si se prefiere, la individuación, con sus modos y operaciones, es también un hecho en proceso. Simondon se aleja de la filosofía de la presencia, según la cual solo contaría como real lo actual.

Para Simondon los individuos, que son actuales, arrastran siempre potenciales, que les permiten seguirse individuando de manera siempre novedosa. Arrastran una historia y proyectan posibilidades, las cuales no dependen únicamente de ellos, sino de otros con los que establecen relaciones. Sin embargo, no se trata aquí de una *diferencia ontológica* que separe un fondo oscuro, primigenio, indeterminado pero determinable, del mundo concreto y determinado de los entes.

Es verdad que Simondon sostiene que existe un dominio preindividual y potencial, del cual se nutren los seres actuales, pero este posee ya tensiones y divisiones internas, por lo que no es ajeno a la forma, ni a la materia, pues todo sucede no en, pero sí con ella. Lo preindividual no solo se define respecto a lo actual, sino que lo actual mismo condiciona a su vez lo posible. Se trata de un posible *semideterminado*, como de un paisaje epigenético en el sentido de Waddington⁵.

Diremos que Simondon no solo busca pensar más allá de la presencia (a través de su idea de una virtualidad preindividual y de que no hay individuo, sino individuación), sino la presencia misma de otro modo, pues los individuos poseen fuerzas propias y son capaces también de engendrar nuevos seres y relaciones por sí mismos⁶.

La potencia, la capacidad de ser-otro, no está en el ser en general, como algo que trasciende a los entes y sus determinaciones, sino en los entes mismos. La potencialidad está, mejor dicho, entre los entes, en cuanto ellos se posibilitan recíprocamente. En este sentido, para Simondon los entes no son pensados a partir de una caída ni como seres intramundanos o presas del mundo y su red de relaciones y determinaciones, sino que, por el contrario, poseen fuerzas propias, capacidad de autotranscendencia y autonomía relativa, capacidades que no solo posee el ser humano (o el *Dasein*, su caracterización trascendental). De ahí que no haya en Simondon un sujeto organizador, ni con acceso privilegiado al ser: ni yo, ni sujeto, ni ego.

El ser tampoco tiene por qué determinarse en un cosmos (racional) ni en un mundo (humano), sino que surge desde sí y no posee más estructura global que la que va surgiendo del vivir y convivir de los entes. Esto es lo que justifica que Simondon no se plantee el

5 Cf. *The strategy of the genes: a discussion of some aspects of theoretical biology* (2014), de Conrad Hal Waddington.

6 Cf. *Die Gegenwart Anders Denken: Logik, Zeit und Raum nach dem Ende der Philosophie* (2019), un trabajo de mi autoría.

problema del “acceso” al “mundo” y, por lo tanto, los asuntos trascendentales o *cuasitrascendentales* del pensamiento y el lenguaje.

El tema central de ILFI es la individuación, donde el individuo es considerado como lo realmente existente. Pero un individuo no es autosuficiente. Es decir, que su modo de existencia no es el de un punto, como quiera que se lo piense, por lo que no le conviene ni el atomismo físico-metafísico de Demócrito, Epicuro o Lucrecio y sus herederos contemporáneos, como Althusser (con su materialismo aleatorio), o el atomismo sensualista de Hume, pero tampoco el atomismo lógico de Frege y Russell o el atomismo conjuntista de Badiou.

Ahora bien, para que exista un individuo este debe poseer *relativa independencia y autonomía*. Eso significa que los conceptos de totalidad, sistema o estructura no convienen a Simondon, pues en ellos el individuo no es más que una parte de un gran todo, una parte sin autonomía, donde el destino de todos los individuos es instantáneamente el mismo. El individuo debe poder existir a través de relaciones actuales y vivir en un campo de relaciones virtuales o posibles. Es así que la filosofía de Simondon debe articularse a partir de dominios que no son lógicamente excluyentes. La presencia de un tercero (*tertium datur*) es constante en la argumentación.

Un individuo no es necesariamente algo existente. En términos lógicos podemos decir que, si algo puede ser contado, tiene existencia. La cuantificación basta para validar algo como existente. Pero una filosofía de la naturaleza requiere explicar la existencia de los seres que habitan y recorren el mundo. La primera y más evidente constatación es que en el mundo que nos rodea no hay dos cosas idénticas –no podemos decir si existen cualidades en el mundo de la física de partículas, pero en el mundo macroscópico no hay dos planetas, dos hojas, dos motas de polvo idénticas–. Sin embargo, esta singularidad no es objeción a la existencia de un “logos”, es decir, de la existencia de patrones en diferentes escalas.

Uno de los ejemplos privilegiados en *ILFI* trata sobre los cristales, los cuales poseen una estructura geométrica clara. Esto los hace susceptibles de ser modelados por la matemática. Comprendemos su estructura atómica regular y sabemos cómo crecen las estructuras geométricas macroscópicas. Pero al final, cada cristal es singular, irrepetible. La participación de la forma y la singularización debe de explicarlo una filosofía de la naturaleza.

El estudio del código genético nos da resultados análogos: el ADN opera como un conjunto de instrucciones que pueden ser ejecutadas con ciertos grados de libertad, lo que permite la interacción con el medio ambiente y con los resultados temporales de la propia ontogénesis. Lo anterior significa que los individuos no son punto de partida, sino de llegada; que están sujetos a procesos de constitución que nunca concluyen, pero en los

que existen estadios de equilibrio temporal donde se pueden leer patrones, formas o estructuras, estáticas y dinámicas.

En su *Introducción al esbozo de una filosofía de la naturaleza*, Schelling dice que la tarea de la filosofía no consiste en explicar el devenir en general (porque este es ya un supuesto, algo que se puede dar por sentado), sino en exponer cómo surge lo duradero, es decir, cómo surge un individuo que consista, insista y persista en el tiempo y el espacio. Se debe de explicar, pues, el origen de la duración, no el mero devenir. Ahora bien, puesto que los productos de la naturaleza o individuos no están fuera del tiempo, sino que al durar también experimentan el devenir, entonces el verdadero problema consiste en explicar las formas del devenir, el tomar-forma no solo de la materia, sino también del tiempo y del espacio.

Schelling dice también en *Las edades del mundo* que las cosas no están en el tiempo, sino que el tiempo está en las cosas, o, mejor, que cada ser posee su propia modalidad temporal; lo mismo vale para el espacio. Existen diferentes escalas de tiempo y de espacio, diferentes velocidades, movimientos lineales y movimientos cíclicos que en el tiempo llamamos ciclos y en el espacio círculos.

El problema central de *ILFI* es la *individuación* y el problema filosófico en torno al cual gira es el del *hilomorfismo*. La individuación tiene que ver con la independencia y con la estabilidad, con el devenir y con el cambio. Para Simondon no existe un principio de individuación, es decir, una regla que nos diga cómo se constituye un individuo. El sustancialismo clásico no tiene este problema. La sustancia única (el Uno) no necesita individuarse. Por definición, si ella es el todo, entonces no tiene nada exterior contra qué distinguirse. Además, en una sustancia única no queda claro el estatuto de los individuos. Ellos pueden no ser más que modificaciones de aquella, sin ninguna independencia relativa.

En el *Sofista* y el *Parménides*, Platón expone las dificultades de hablar del Uno sin introducir necesariamente algún tipo de multiplicidad. En el otro extremo está el atomismo. Sin embargo, el atomismo no es más que una multiplicación del Uno en múltiples unos desconectados entre sí. Ellos son independientes, completos, mónadas que no requieren de relaciones para existir. Por esta razón, todo vínculo, toda relación es exterior a su ser átomo. El átomo es eterno, perfecto y no se modifica por chocar con otros átomos. La teoría del *clinamen* es completamente estéril, un epifenómeno que no penetra en el corazón de las cosas.

El idealismo ingenuo, que supone la realidad de las ideas, tiene que explicar cómo es que ellas caen en el mundo, cómo se mezclan con las cosas para darles vida. En el *Timeo*, Platón se pregunta también por ello, por cómo es que las ideas se convierten en figuras geométricas y estas en sólidos, que a su vez sirven de elementos constituyentes del mundo

real. Pero el tránsito de la idea a la materia sigue siendo un misterio y solo ejemplos límite como la belleza nos permiten encontrar un punto de contacto. Con todo, Platón reconoce que el mundo requiere de una teoría del espacio, como aquello que recibe, acoge y nutre a los seres como una nodriza. Las ideas remiten al tiempo, la reminiscencia, la memoria y el olvido; pero el mundo remite al espacio. Es precisamente en el cruce entre ser, espacio y devenir donde, en el *Timeo*, se dirime el misterio del mundo. El espacio presta lugar a las formas para que estas devengan y existan.

Aristóteles es quien formula explícitamente el problema de la individuación como unidad de materia y forma. Pese a ello, la relación forma-materia es invocada, pero no explicada. Conocemos el clásico ejemplo que da en la *Física* sobre una estatua a propósito de las cuatro causas⁷. Si consideramos una estatua de mármol, este último es el material, mientras que la figura esculpida es la forma. La forma se impone desde fuera a la materia y solo vive en la mente del creador, mientras que la materia está ya ahí, desde siempre. Sin embargo, el propio Aristóteles reconoce que la forma no puede imprimirse en la materia, sino por una causa eficiente: el escultor. Este debe participar tanto del mundo de la idea (donde vive la forma humana, por ejemplo, que esculpirá) como del mundo material (pues esculpirá la estatua con sus manos y todo su cuerpo). Además, no es posible que el trozo de mármol adquiera una forma si no tiene acceso a una reserva de potencialidad, de poder-ser-algo-distinto. Simondon atiende el proceso de formación de la materia, lo que requiere diferentes operaciones. Para que la forma forme, debe ser de algún modo material. En el ejemplo de la estatua que presenta un cuerpo humano podemos decir que el primer modelo está en el mundo: los cuerpos humanos. Después, existe como diagrama en la cabeza, como conjunto de notas y apuntes, que constituyen un estilo de representar el cuerpo. Ahora, cuando el escultor comienza a esculpir no vierte sin más las ideas de su cabeza en la materia. Esta es dúctil, pero también se resiste y el acto creativo se modifica sobre la marcha.

Aristóteles explica la sustancia por la concurrencia de forma y materia. El esquema vale también para el ser humano: la inteligencia funciona como forma y el cuerpo como materia. Cabe preguntarse entonces por qué Aristóteles explica sus cuatro causas y la formación de un individuo con un ejemplo *técnico* como la elaboración de una estatua. Simondon toma en serio la analogía entre la producción técnica y la producción natural y la convierte en justificación y fundamento de su método.

3. Sobre el método

La analogía entre naturaleza y técnica se reconoce en Aristóteles, pero es Kant quien la eleva a principio filosófico en la *Crítica del Juicio*. En esta obra, Kant propone que la na-

⁷ Cf. Libro II de la *Física* (Capítulo 3) y el Libro V de la *Metafísica* (Capítulo 2).

turalaleza puede ser *pensada* como siguiendo una técnica análoga al pensamiento (cf. 13-37). Así como nosotros pensamos y producimos, así también la naturaleza debe contar con principios para actuar y generar la plétora de seres que la pueblan. El yo posee la forma última de autoconciencia. En cuanto tal es espontáneo, es decir, libre. Pero libre no quiere decir arbitrario, sino que se da sus propios principios.

Fichte radicaliza el principio anteriormente mencionado, afirmando que el yo se autoproduce, que es principio y fin de sí, una verdadera definición de la libertad. Esta idea, sin embargo, no se aleja de la causalidad libre que Kant adscribe al yo. Los seres vivos parecen análogos a la inteligencia en cuanto que no son movidos por causas externas a ellos mismos, sino que, de acuerdo con Aristóteles, tienen el principio de movimiento en sí mismos. Los seres vivos son sujeto y objeto en esta relación consigo mismos: toda su actividad se dirige a la autoproducción que los mantiene en la vida. Kant sugiere la posibilidad, aunque sea meramente reflexiva, de una única historia que englobe la historia natural y la historia humana. Este proyecto constituye el centro de la empresa schellinguiana.

A diferencia de Kant, Fichte o Schelling, Simondon no apela a un principio superior que englobe a los otros dos. No busca un absoluto del cual naturaleza y cultura sean mitades simétricas o complementarias. En realidad, no puede decirse dónde comienza una y en dónde comienza la otra. No solo porque encontramos un proceso dinámico en la constitución de las fronteras entre individuos y entre dominios, sino porque no existe una gran frontera que divida dos dominios, sino múltiples límites. Dentro del mundo natural encontramos ya diversos límites. Algunos son difusos, como los bordes de una superficie cristalizada o las nubes de probabilidad que constituyen los orbitales; otros son claros y más rígidos, como la teselación hexagonal de un panal; otros constituyen complejas barreras de intercambio, como la membrana celular. Entre naturaleza y cultura tenemos cortes más o menos claros, como cuando hablamos de la arbitrariedad de los signos, es decir, de sus sonidos, por ejemplo, no hay nada en común entre un perro y el sonido “perro”.

Hay otros eventos liminares, como el dolor, que tanto fascinaba a Descartes. Ahí tiene lugar una transducción: un choque mecánico entre cuerpos, como el encuentro de una piedra con un pie, el cual se convierte en un impulso eléctrico que viaja por los nervios y luego se traduce en información química, que produce efectos en el cerebro donde finalmente es posible sentir dolor. Este tránsito de la mecánica a la electricidad y a la química, así como de la tercera persona a la primera, forma parte de la relación forma-materia o mente-cuerpo o naturaleza-espíritu.

Simondon también distingue su método de la dialéctica como marco general de razonamiento. Para él la dialéctica reduce todas las diferencias a un solo tipo: la contradicción. Con ello queda fuera un universo cualitativo de diferencias. No se trata entonces

de una filosofía de “la diferencia”, sino de una filosofía de “las diferencias”. La dialéctica también opone sus términos directamente, al igual que el hilemorfismo, y, aunque pretende atender al devenir, no penetra en el proceso interno donde los términos no solo se reflejan entre sí, sino que se penetran y se reconfiguran. Debido a lo anterior, las relaciones que propone Simondon no son simétricas ni se resuelven definitivamente en un tercero.

Ahora, Hegel atiende sin duda a la singularidad. La dialéctica tiene como tercer momento el surgimiento de un universal concreto, es decir, de un individuo universal, pero que no es un mero ejemplo o instancia de un género. La pregunta es si la dialéctica puede alcanzar esta singularidad a partir de términos contrapuestos. Para Simondon, una misma contraposición de términos podría resolverse de muchas maneras, porque no se resuelve lógicamente, sino por un proceso de actualización. La dialéctica no puede pasar a la concreción de un singular porque le falta el elemento de contingencia y los grados de libertad de toda actualización. Así, un mismo código o una misma situación puede interpretarse y desplegarse de diversos modos. Lo anterior es uno de los elementos materialistas de Simondon, según el cual la materia puede actualizar la forma de distintos modos.

Finalmente, este tercer momento hegeliano parece realizar absolutamente todo potencial anterior. En el caso de Simondon la actualización no convierte la potencia en pura actividad, por lo que no hay cumplimiento o reconciliación. Si se acepta que cada nuevo momento contiene la tensión de los anteriores sin resolverla, de cualquier modo, la dialéctica hegeliana pone todo su peso en el presente. El presente domina retroactivamente sobre el pasado y lo captura sin residuo. Este último no puede retornar, o irrumpir súbitamente el presente. El presente es lo único que irrumpe. El pasado es retenido, pero de manera neutral; su comportamiento ya no reserva sorpresas futuras, pues está preso de su captación esencial y, a partir de ahí, es siempre idéntico. En el caso de Simondon, el pasado no queda fijado o atrapado en un pasado inmemorial.

La naturaleza no es un pasado eternamente igual que sirve de soporte para el desarrollo del espíritu. Ella no queda *aufgehoben* en el espíritu, ni tampoco a su disposición (así sea esta distinción meramente conceptual), sino que mantiene su autonomía sin entregarse completamente al ser humano. De este modo, la naturaleza reclama su libertad relativa y su capacidad de invención.

La relación naturaleza-cultura no puede agotarse en una única modalidad. Desde un punto de vista temporal, podemos llamar naturaleza a lo que precede al surgimiento de la especie humana. Sin embargo, este criterio pasa por alto que la naturaleza es un pasado en términos genéticos, pero un presente en términos reales. La aparición de la especie se toma injustamente como un marcador ontológico. Sin embargo, como observa Schelling, las relaciones causales según su génesis no son las mismas que según su existencia. Por

ejemplo, el padre precede al hijo según el tiempo, pero en la existencia son contemporáneos, coexistentes. En el ámbito biológico, las células procariotas no desaparecen con el surgimiento de las eucariotas (no han sido *aufgehoben*, suprimidas y conservadas en los seres actuales); del mismo modo, el reino vegetal precede al reino animal, sin que este sea superior o más evolucionado. Como observamos, en algunos casos, se crean asociaciones simbióticas; en otras, una bifurcación evolutiva. Así pues, la evolución no supone un proceso absoluto de acumulación, sin pérdidas, ni divisiones; esta se bifurca, ya que ciertas líneas desaparecen y otras se reencuentran tiempo después. De esta manera, los seres que surgieron en un tiempo deben convivir con los que surgieron en otro, y cada individuo puede funcionar como nodo para una nueva conexión.

Lo existente, además, no solo sigue un patrón que lo condena a un mundo de posibilidades dadas. La lógica debe introducir el elemento de actualización que hace del singular algo más que un representante de un género o el resultado de un proceso puramente conceptual. Un ejemplo de esta dinámica lo vemos en la tecnología, cuyas creaciones no quedan simplemente atrás, y tampoco son absorbidas por las más nuevas. Como dice McLuhan, las tecnologías nuevas se comportan de manera cuádruple frente a las anteriores, ya que a) *extienden* o potencian una facultad o fuerza preexistentes; b) vuelven *obsoletas* otras; c) *recuperan* elementos del pasado que actualmente no están en operación; d) cuando llegan a cierto límite se pueden revertir, produciendo efectos contrarios a los iniciales.

El hilemorfismo es una abstracción porque no explica cómo la forma puede formar la materia, ni cómo la materia puede ser formada. Existe entre ambos polos un proceso determinado de intercambio que debe ser puesto al descubierto. Este proceso se compone de diferentes *operaciones*, tales como la transducción, la modulación, y el moldeamiento. Estas operaciones constituyen una suerte de *lógica material*, distinta a la dialéctica, y que Simondon llama *alagmática* (o ciencia de las operaciones). Las operaciones pueden ser matemáticas, como en una estructura algebraica (la suma o la multiplicación en un grupo); pueden corresponder a interacciones entre partículas (donar un electrón); o aparecer en las reacciones químicas, en las acciones de un ser vivo, en el modelado del barro o en la operación de una máquina. La idea de operación se corresponde con lo que matemáticamente se llama *morfismo*, que es la forma más general de expresar relaciones entre objetos matemáticos.

La ciencia de las operaciones es sobre todo una ciencia de las relaciones en las que los individuos viven, se modifican, interactúan, se constituyen o se destruyen. O, si se quiere, donde surgen (*morfogénesis*), donde se modifican (*transformación, deformación*), donde interactúan (se *informan* recíprocamente, es decir, se dan forma o transmiten información sobre otra materia) o donde se destruyen (*desfiguración*). La idea de una *alagmática* se sostiene sobre la analogía entre naturaleza y técnica. Es ahí donde se articulan no solo diferentes dominios naturales y la producción técnica, sino también las relaciones sociales donde

esta última tiene lugar. En esta idea vemos la influencia de Marx hacia Simondon. Para Simondon la analogía entre naturaleza y los *procesos técnicos de producción* puede encontrarse ya en Aristóteles y su teoría hilemórfica:

Es dificultoso considerar las nociones de forma y de materia como ideas innatas. Sin embargo, en el momento en que estamos tentados de asignarles un origen tecnológico, somos retenidos por la notable capacidad de generalización que poseen esas nociones. No es solamente la arcilla y el ladrillo, el mármol y la estatua los que pueden ser pensados según el esquema hilemórfico, sino también un gran número de hechos de formación, de génesis y de composición en el mundo viviente y en el dominio psíquico. La fuerza lógica de ese esquema es tal que Aristóteles ha podido utilizarlo para sostener un sistema universal de clasificación que se aplica a lo real tanto según la vía lógica como según la vía física, asegurando el acuerdo entre ambos órdenes, y autorizando el conocimiento inductivo. La propia relación entre el alma y el cuerpo puede ser pensada según el esquema hilemórfico (Simondon 27-28).

No tenemos acceso a la génesis natural de las cosas, pero nosotros, seres naturales, sí tenemos acceso a la manufactura de objetos técnicos, que son a la vez materiales y sociales. Aristóteles hace descansar su ontología en una analogía con la actividad humana. Kant procede de manera similar al ofrecer un acceso a la productividad de la naturaleza por analogía con la productividad humana. En este sentido, la razón es autoconsciencia, pero la vida del organismo es, antes que ella, *causa sui*, sujeto y objeto de su acción. Por lo tanto, no podemos decir nada del mundo si no es por experiencia directa, por construcción (diseño), reconstrucción (modelamiento) o analogía (morfismos). En cualquier requerimiento epistémico el sujeto es imprescindible, de donde no se sigue, sin embargo, ni un idealismo ni un “correlacionismo” intencional.

Conviene recordar que en el hilemorfismo aristotélico la forma es activa, ideal y racional; mientras que la materia, en cambio, es potencial, pasiva e indeterminada. Con esto, Aristóteles no solo busca construir una ontología, llena de géneros que abarquen lo existente por medio de principios, sino también explicar la ontogénesis. El individuo, lo más real, *llega a ser* y es el *resultado* de la concurrencia de la forma y la materia. A partir de este punto, se articula la relación entre potencia y acto, indeterminación y entelequia, y el hecho de tener un principio de movimiento en sí o en otro. Para Simondon el hilemorfismo aristotélico revela una ontología y una sociedad, es decir, un modo de comprender el ser y el funcionamiento social:

De hecho, en el origen del esquema hilemórfico, el término medio entre el dominio viviente y el dominio técnico parece haber sido la vida social. Lo que el esquema hilemórfico refleja en primer lugar es una representación socializada del trabajo y una representación igualmente socializada del ser viviente individual; la coincidencia entre estas dos representaciones es el fundamento común de la extensión del esquema de un dominio al otro, y la garantía de su validez en una determinada cultura. La operación técnica que impone una forma a una materia pasiva e indeterminada no es sólo una operación abstractamente considerada por el espectador que ve lo que entra en el taller y lo que sale de allí sin conocer la elaboración propiamente dicha. Es esencialmente la operación dirigida por el hombre libre y ejecutada por el esclavo; el hombre libre escoge materia, indeterminada porque basta con designarla genéricamente por el nombre de sustancia, sin verla, sin manipularla, sin prepararla: el objeto será hecho de madera, de hierro, o en tierra. La verdadera pasividad de la materia es su disponibilidad abstracta tras la orden dada que otros ejecutarán. La pasividad es la de la mediación humana que se procurará la materia. La forma corresponde a lo que el hombre que dirige ha pensado por sí mismo y que debe expresar de manera positiva cuando da sus órdenes: la forma es pues del orden de lo expresable; es eminentemente activa porque es lo que se impone a aquellos que manipularán la materia; es el contenido mismo de la orden, aquello a través de lo cual gobierna [...] Las vicisitudes del esquema hilemórfico provienen del hecho de que no es ni directamente tecnológico ni directamente vital: pertenece a la operación tecnológica y a la realidad viviente mediatizadas por lo social [...] (Simondon 44).

De acuerdo con lo anterior, Simondon no ofrece una lectura “social” de la naturaleza o una naturalización de la sociedad, sino que muestra el tránsito entre ambos dominios gracias al esquema hilemórfico. Este nexo es el que permite, en *ILFI*, el tránsito de una filosofía de la naturaleza (física, química y biología) a una filosofía psicosocial. El presente artículo se centra en la filosofía de la naturaleza, por lo que, una vez consignada esta analogía, nos centraremos en ella, dejando para futuros trabajos un desarrollo más amplio de la individuación psicosocial.

4. Simondon y la ciencia

Los objetos a través de los cuales Simondon presenta su filosofía natural provienen de la ciencia y la técnica. En realidad, ambos derivan de alguna técnica o instrumento científico que los vuelve asequibles o de alguna máquina en sentido estricto. Así, es pertinente preguntarnos: ¿cuáles son los individuos de la ciencia? Y como respuesta obtendremos que son los átomos, las ondas, las moléculas, las células, los organismos, las especies e incluso las máquinas. Es precisamente a partir de la ciencia y la tecnología que aparecen conceptos que obtendrán dignidad ontológica.

Ahora bien, los individuos nunca están solos, interactúan entre sí. Clásicamente se ha reconocido la causalidad unidireccional, la causalidad recíproca, la implicación, entre otras. Pero todo esto lo pensamos a partir de cierta idea atómica del individuo. A los individuos les asignamos letras y con ello los introducimos en un universo formal que les hace

poca justicia: A, B, C, D; donde A es causa de B, y si A implica B y B implica C, entonces A implica C. Todo esto es correcto, pero insuficiente.

Cuando consideramos un átomo, por ejemplo, antes de toda medición no contamos con un individuo A al cual podemos asignar una localización precisa. Tenemos, en cambio, una nube de probabilidad. No deja de ser un individuo, pero no es localizable de manera clásica. Del mismo modo, cuando asignamos una onda a una partícula, también tenemos dos modos de ver la misma cosa. Si atendemos a la función de onda, entonces ya no nos sirve el atomismo clásico, sino más bien la geometría y el análisis.

Cada dominio de la ciencia ofrece su modo propio de ser individuo y cómo se relaciona con otros individuos. Fenómenos como la dualidad onda-partícula, la no-localidad de las probabilidades, la existencia o inexistencia de singularidades en el mundo físico definen una forma peculiar de contar como uno. Este contar-como-uno se decide de manera distinta en distintos dominios. En realidad, todo individuo lo es en cuanto opera como tal para otro individuo. No hay individuos ideales, puntos o singularidades matemáticas que hagan justicia a un existente. Sin embargo, la matemática, en cuanto ciencia de los patrones, nos permite captar el modo-de-ser-uno de cada individuo. No tenemos una manera clara y definitiva de expresar la unidad de algo que puede presentarse como onda o como partícula y, por lo tanto, como algo continuo o discontinuo, local o no-local.

La superposición de estados resulta también difícil de pensar en cuanto unidad de posibilidades, aunque nos aproximemos a la idea del concepto de espacio de fase. Esto vuelve problemáticas las ideas de identidad, de no contradicción y de tercero excluido. Basta recordar cómo John von Neumann intentó desarrollar una “lógica cuántica” capaz de capturar estados de superposición (tanto A como no-A), de indefinición (ni A ni no-A) y de subdeterminación (fuzzy sets), los cuales expanden nuestras ideas de individualidad.

También consideramos el universo como uno, pero la incompatibilidad entre la relatividad y la cuántica impide decir en qué sentido es uno. La individualidad es también un asunto de escala. Cuando Simondon considera tal o cual objeto de la ciencia, muestra que su individualidad depende del contexto en el que aparece. No solo siempre hay un conjunto de individuos que constituyen una comunidad (aunque no un género o clase lógica), sino que esta individualidad depende del corte ontológico que se realice. Consideremos el ejemplo famoso del agua: en el nivel macroscópico de los seres humanos, esta tiene el comportamiento de un flujo continuo; a nivel molecular, se trata de un conjunto de moléculas formadas por un compuesto neutro H_2O (cada hidrógeno con valencia positiva +1 y el oxígeno con valencia -2); pero, a nivel intermedio, esta molécula no es neutra porque los hidrógenos y el oxígeno le proveen de cargas parciales, lo que permite cierta estructuración del agua.

Los individuos no solo participan de “comunidades”, sino que poseen modos de relación. En sentido estricto, un átomo, en cuanto unidad última, no necesita de otros átomos para ser; está contenido en sí mismo, es una mónada. Esta es la razón por la cual el atomismo es incompatible con una teoría de la individuación. Así, podemos decir que el átomo es un individuo eterno y, en cuanto componente de toda la realidad, debe estar definido desde el inicio.

Los encuentros entre átomos son superficiales, no tienen carácter ontológico, pues ellos no se transforman internamente. Toda molécula en este sentido es un epifenómeno que deja la ontología del átomo intacta. Para que exista una dinámica de cambio, el átomo debe estar abierto al cambio, lo que significa que puede servir como punto de inicio, pero no como el componente fundamental.

Para Simondon, el atomismo ofrece un mundo sin relaciones, de puntos separados y autosuficientes, cerrados y eternos. En este caso, los átomos solo pueden tener efectos para un tercero o aditivos, pero no multiplicativos. En el ejemplo del agua se muestra lo contrario: mientras el oxígeno permite la combustión y el hidrógeno la aviva, juntos forman una molécula que apaga el fuego. De manera conjunta se producen nuevas propiedades, las cuales se llaman emergentes. Aquí vemos que los átomos pueden dar lugar a propiedades nuevas al agregarse.

Ahora bien, a un nivel más fundamental, las propiedades de muchos entes dependen, en realidad, de otros. Por ejemplo, durante décadas la ciencia moderna habló de la masa como una propiedad de la materia. Sin embargo, el descubrimiento del bosón de Higgs probó que la masa no es una propiedad, sino que es proveída por dicho bosón a todas las demás partículas. En consecuencia, si bien en cierto nivel podemos hablar de propiedades de objetos, estas solo existen como una capacidad de relación con otros objetos en un dominio determinado, donde propiedades físicas como la masa, la energía, el spin o la carga permiten que un individuo afecte a otros individuos.

Resulta entonces que no solo existen individuos, sino también relaciones entre ellos: desde relaciones que pueden ser superficiales, como la transmisión del momentum en colisiones elásticas; interacciones que dan lugar a nuevos elementos, como en el caso de las moléculas; hasta relaciones estructurales y sistémicas.

Es así que el individuo está siempre en proceso de individuación, gracias y por medio de relaciones que establece consigo mismo (que se vuelven más complejas conforme aumenta la complejidad de los individuos; la autorrelación de un termostato es muy simple, comparada con la autorrelación de un ser vivo por medio del metabolismo) y con otros. El individuo llega a ser gracias a una red de relaciones, vive en relaciones itinerantes y sobrevive solo en medio de relaciones. Por ello, para Simondon, la relación tiene carácter

de ser, es decir, tiene dignidad ontológica. La relación es constitutiva para el individuo en su génesis, en su estabilidad estructural y en sus transformaciones, incluso en su muerte y degradación.

En la historia de la filosofía es Hume quien quita a la relación del estatuto ontológico y lo transfiere al entendimiento. Kant no se separa de la idea de que el espíritu humano recibe impresiones atómicas que luego asocia internamente, ya que para él, la intuición nos proporciona información sobre el mundo, pero toda relación proviene de nosotros, de los conceptos puros del entendimiento⁸.

Que exista individuación y no individuo puede dar a entender que los individuos no existen en absoluto, pero esto es incorrecto. Cada individuo es individuo cuando posee una mínima identidad dinámica, que le permite relativa autonomía respecto de otros individuos y del medio o contexto en el que habita. Como todo singular, puede ser contado. Sus bordes pueden ser claros o difusos, estáticos o dinámicos, pero siempre existen.

El individuo, además, posee una estabilidad estructural que le permite durar. Lo que dura es la configuración de un individuo. Esto significa que su individualidad no es simple, ni es un punto, ni tampoco es un átomo, es decir, una singularidad ontológicamente aislada; sin embargo, tampoco debemos pensar que el individuo es solo “parte” de una gran totalidad, ya que es preciso que el individuo pueda separarse relativamente no solo de otros individuos, sino también de su base, fondo o contexto. Recordemos solamente que este es el problema que Schelling intenta resolver en su *Freiheitsschrift* con la diferencia entre *Grund* (el fundamento, fondo, suelo, razón) y *Existenz* (los individuos realmente existentes) (cf. Schelling 161-163).

Además de poseer esta estabilidad, el individuo no es solamente un resultado, ni siquiera un mero proceso, sino también un agente. De acuerdo con Latour, es un “actante” capaz de interactuar con otros, no solo de manera mecánica, sino también de transformar estados de cosas. Por otro lado, un individuo también es capaz de ofrecer “posibilidades de uso” o *affordances*, es decir, de permitir otras posibilidades nuevas de interacción entre cosas. Esta idea también se encuentra en la base de las ideas sobre evolución de S. Kauffman⁹ y su tesis sobre el nicho adyacente más cercano.

Según esta idea, un individuo, un lugar, alguna saliencia del entorno, puede servir de manera completamente inesperada a otro ser. Una condición concreta sirve a un ser de manera igualmente concreta, pero a partir de funciones definidas o encuentros preestablecidos. Cada encuentro entre individuos guarda una nueva posibilidad, no prevista por ningún espacio de fase. Aquí la evolución no procede de forma arbórea, jerárquica, sino

8 Véase al respecto: *L'Anti-Hume: De la logique des relations à la métaphysique des connexions* (2017), un trabajo de Frédéric Nef.

9 Cf. *Investigations* (2000), un trabajo de Stuart Kauffman. Ver, en específico, a partir de la página 141.

lateral o heterárquica. Los encuentros son más bien como puertas: tienen un elemento aleatorio, pero al mismo tiempo también están restringidos por las cualidades de los seres involucrados y su entorno.

El individuo posee potencia en sí mismo, como posibilidades no expresadas, y gracias a sus encuentros parcialmente azarosos, parcialmente condicionados. El individuo no es un estado de acabamiento o cumplimiento; es un estado de estabilidad estructural que le permite interactuar con otros individuos, lo cual requiere ser relativamente independiente de ellos y del entorno, como hemos dicho.

Entonces, el individuo no es ni un ser “atrapado” en el mundo ni un ser “presa” de sus determinaciones, sino que es concreto, determinado y a la vez capaz de cambio, gradual o radical. El individuo puede ser-otro fundamentalmente gracias a otros individuos, pero esto no ocurre por azar puro. Como lo muestra el trabajo de D. Noble¹⁰, las variaciones aleatorias que tienen lugar en la replicación de los genes deben pasar luego por el filtro global de la célula, que prueba la viabilidad de las mutaciones. La mayoría de ellas suele ser inviable o peligrosa para el organismo.

A esta cualidad de individuo estable, pero de manera dinámica, determinada y abierta al cambio, Simondon la llama equilibrio metaestable. Este punto se encuentra, en un sistema entre el momento donde la energía potencial es máxima y la cinética cero, y al revés, donde la energía cinética es máxima y la potencial cero. También se encuentra a medio camino entre la inestabilidad absoluta (que representa un devenir instantáneo, que no admite la duración de ningún ser) y el equilibrio propio de un sistema que ha alcanzado el reposo, como un péndulo que se ha desacelerado. Toda individualidad, todo equilibrio sistémico y todo “estado” en general corresponde a una estructura capaz de durar, pero que está abierta al cambio distinto a la mera degradación entrópica. El equilibrio metaestable no representa un estado de reposo ni tampoco tiende al estado más probable, según un comportamiento entrópico. Para Simondon, el proceso evolutivo es neguentrópico, es decir, que produce estados improbables, que mantienen y complican la diferencia, en vez de simplificarla en un espacio aleatorio de diferencias indiferentes.

La potencia no debe entenderse a la usanza de la metafísica clásica como indeterminación o pasividad. Este era el caso de la materia prima aristotélica. Tampoco es un estado interno al individuo que pueda y deba ser alcanzado teleológicamente, como una perfección inherente, que vuelve el cambio y el movimiento en una tendencia hacia una configuración preestablecida. La potencia tiene tendencias, pero no finalidad, por lo que no está en un diagrama de fase o un espacio formal de posibilidades. No se trata del dado, cuyos estados posibles son solo seis. Es así como la potencia debería más bien llamarse

10 Me refiero a *The music of life: biology beyond the genome*.

virtualidad.

Lo virtual es ese universo no presente y no actual que el universo presente arrastra consigo. Ese haber no es solo la memoria y acumulación de lo que ha sido; sino que también incluye todos los encuentros fortuitos posibles, pero no cómo se desenvolverán. Nada se agota en su actualidad, en su presente inmediato, sino que va hacia algún lado, o viene de otro, pues tiene huellas del pasado o algún tipo de memoria.

El mejor modo de representar esto es con la idea del paisaje epigenético de Waddington. En *La estrategia de los genes* dice que el desarrollo de un organismo individual, es decir, la ontogénesis, es como un paisaje con valles y montañas, que representan los caminos posibles que este puede seguir. Ahora bien, ese paisaje se va modificando con la interacción de los genes entre sí y de estos con el entorno. Se forma así un espacio de posibilidades que no están del todo definidas y que se encuentran en movimiento. No están escritas en ningún código, sino que se producen todo el tiempo en el juego de codificación-decodificación. Este espacio no se vuelve acto, sino que se actualiza. La actualización, además, no es un paso de la esencia a la existencia, ni la ejecución de un plano arquitectónico.

La individuación es lo que la materia realiza a partir de un paisaje virtual y del encuentro con la materia de otros individuos y de sus entornos. El resultado será, a la vez, producto de ese haber virtual y de las interacciones mundanas que, en realidad, están trenzadas con aquellas, y dará lugar a un individuo único, singular, pero emparentado con otros; por ello, es también semejante a otros, con semejanzas que no son aleatorias, sino que se organizan en especies, en poblaciones y en ecosistemas. Simondon se refiere a los términos de virtualidad y actualización, pero prefiere los de dominio preindividual y de individuación. Toda actualización, es decir, todo acto de ser, es un proceso de individuación que se nutre de lo que no es actual, presente o efectivo, pero que es portado, como una cola de cometa, por todo lo actual y presente. Esto puede vivir dentro de los individuos, dependiendo de su complejidad, pero es algo fundamentalmente común, que surge entre ellos.

A cada ciencia le corresponde su “objeto”, es decir, su individuo privilegiado, y su conjunto de relaciones posibles entre individuos: enlaces atómicos, reacciones químicas, relaciones causales, tejidos u organismos pluricelulares. En ningún caso, en el “teatro de la individuación” los individuos están aislados, pues interactúan, se devoran, se parasitan, se combinan, se asocian, forman nuevos organismos o los destruyen.

Naturalmente, cada escala permite la creación de nuevos individuos, pues toda sociedad humana posee su individualidad como sociedad, pero esta se compone de individuos formados por células, hechas a su vez de moléculas, constituidas por átomos, y así sucesivamente. Sin embargo, cada nivel posee sus individuos, sus relaciones y posibilida-

des. Existen relaciones entre individuos, grupos de individuos y dominios (como el físico, el químico, el biológico, el psíquico y el social).

Así, surgen nuevos modos de relación: interacciones locales, fusiones, relación figura-fondo o sistema-entorno, niveles de organización o de jerarquía. Finalmente, la causalidad puede correr entre individuos de un nivel, o entre niveles, de arriba a abajo o de abajo a arriba. Sabemos hoy que el desarrollo embrionario no solo funciona de abajo hacia arriba (donde la expresión de cada gen sintetiza una proteína), sino que, conforme se desarrolla el organismo, surgen propiedades globales que regulan “de vuelta” la expresión de los genes. Así, la dirección causal inicial (abajo-arriba) se revierte, o mejor, se duplica y se suplementa por otra (arriba-abajo), lo que significa que coexisten relaciones locales y globales.

Diremos, finalmente, que las interacciones no suceden en el vacío sino en un medio o entorno. En la física del siglo XIX y de principios del XX se consolida la idea de campo electromagnético, algo que no es un individuo ni una onda, sino un espacio que configura la existencia e interacciones de ciertos individuos. Darwin había introducido también el concepto de medio en la biología, mostrando que una característica de un individuo puede representar una ventaja sobre otro individuo comparable (y con el que compite) en un medio determinado. Esta idea tuvo otras implicaciones igualmente fundamentales en la biología especulativa, donde el individuo aparece siempre ligado a un entorno material espaciotemporal, en el que puede existir y reproducirse.

A pesar de que este desplazamiento conceptual no fue atestiguado por Simondon, la biología contemporánea ha modificado dos dogmas atomistas: primero, que la evolución selecciona genes individuales; segundo, que el ADN funciona como un conjunto de instrucciones o un plano arquitectónico para construir individuos. Hoy sabemos que los genes no solo interactúan con otros prendiéndose y apagándose para influir en su expresión, sino que muchos de ellos solo producen consecuencias fenotípicas al actuar de manera conjunta. Por su parte, Stephen Jay Gould y Elisabeth Vrba recuperan el concepto de *exaptación* para referirse a expresiones fenotípicas que tuvieron una función inicial por la cual fueron seleccionadas, pero que luego realizan funciones distintas en los organismos (cf. 4-15). En cuanto a la reversión de la causalidad de lo global a lo local, Denis Noble defiende la idea de que el ADN no es una unidad funcional completa y autónoma, sino la célula, que lo condiciona y regula. Además, el medio ambiente (desde el huevo o la madre, hasta las condiciones del territorio) condiciona también la expresión de los genes.

La filosofía de Simondon es claramente una filosofía de la naturaleza. No comienza con un ser pensante que esté separado de ella y que deba asegurar su acceso correcto, por lo que en sentido clásico diríamos que toma una posición dogmática. Sin embargo, como

veremos más adelante, esto no es del todo así. Simondon comienza, tras una breve introducción, con una presentación de la física de su tiempo. En la exposición de los objetos de la física van apareciendo los conceptos filosóficos fundamentales, mientras que se dejan ver, de manera esporádica, los problemas filosóficos de una tradición con la que dialoga. *ILFI* no es un texto “materialista” o “idealista”. Su título indica ya la intención por dar a la información un papel central. Comenzar por la física obliga a Simondon a aceptar dos elementos básicos: la materia y la energía. A partir de la física relativista podemos establecer una equivalencia entre ambas: $E=mc^2$. Sin embargo, para muchas descripciones requerimos la simultaneidad de ambas, especialmente la mecánica clásica. Incluso, al despejar la velocidad de la luz, tenemos energía y materia de forma simultánea: $c=\sqrt{E/m}$. Por lo anterior, podemos decir que materia y energía están presentes en *ILFI*.

En la filosofía clásica, la materia ha estado siempre unida de manera problemática a la forma, pero ahora Simondon pretende modificar radicalmente la idea de forma, no en la dirección del espíritu, sino de la naturaleza, estando presente en la globalidad de las estructuras y los sistemas, en la geometría del espacio-tiempo o en las figuras de las hojas, entre otros.

Desde que Galileo entrega el reino de las formas a las matemáticas, parece imponerse la idea de que la naturaleza debe hablar directamente al intelecto. Sin embargo, Simondon invierte estas relaciones, como lo hiciera otrora Schelling. Las matemáticas no son un invento humano para explicar la naturaleza, sino que ella misma hace matemáticas. No como nosotros, en la mente, sino fácticamente, sobre la materia.

La informática y la cibernética proporcionan un dominio matemático y naturalista de la forma, donde la retroalimentación (concepto clave de la cibernética) está presente en sistemas de toda clase, desde el ciclo del agua, hasta los reflejos corporales, las células y los termostatos. Esta fue la gran intuición kantiana: la analogía entre la vida y el pensamiento, intuición que solo pudo plantearse como una reflexión o exigencia, sin consecuencias cognitivas. Habría que esperar a la cibernética y sus herederos para hablar de la circularidad de los sistemas sociales (como en Luhmann¹¹) o la *autopoiesis* de la vida (como en Maturana y Varela¹²). En el lenguaje kantiano, nosotros hacemos matemáticas por construcción, es decir, produciendo los objetos matemáticos en nuestro intelecto (posición muy próxima, por cierto, al constructivismo matemático y la lógica intuicionista); la naturaleza hace matemáticas por génesis, produciendo en la materia.

La materia resulta entonces el sitio donde las formas emergen, pero también el lugar donde estas forman otras materias y dan origen a nuevas formas. Para que este vaivén

11 Cf. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general* (1998).

12 Cf. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo* (1998).

sea posible, es necesario que toda materia posea siempre alguna forma y que toda forma esté instanciada o, al menos, en relación con algo existente, lo cual otorga concreción e historicidad a la forma, así como una existencia determinada y evolutiva a la materia. “Información” es un sustantivo, como “forma”, pero es también un evento y un proceso: el dar forma, el tomar forma, el deformarse. Es así como surge una triada básica en la filosofía de la naturaleza de Simondon: *energía, materia e información*.

La energía está presente en todo proceso activo, en toda transformación, incluso en la manutención de una forma. Tanto a nivel atómico como cosmológico vemos un constante juego energético donde la materia se convierte en energía, la energía cambia de eléctrica a calórica, viaja y desencadena procesos. El planeta recibe su energía del sol y los seres vivos se comen en una verdadera economía energética; yendo más lejos, el mundo del trabajo funciona también con la fuerza del trabajador y de las máquinas, que devoran carbón, hidrocarburos y reacciones atómicas. La energía también nos impone el destino de la *entropía*, pues del sol obtenemos energía útil, que luego dispersamos y que no podemos aprovechar más. Esta es la energía que puede realizar trabajo.

La entropía es un concepto central, porque conecta con la dinámica de muchos sistemas y con las nociones de probabilidad y orden. El elemento energético suele faltar en muchos análisis materialistas de la naturaleza y la sociedad y, sin energía, ninguna operación ni transformación es posible.

La materia, como la energía, no se crea ni se destruye, sino que se transforma: cambia de forma y penetra en distintos niveles de organización y de escala. La materia es determinada, concreta, pero, al mismo tiempo, como advierte Aristóteles, tiene potencia, capacidad de ser otra, deformada y transformada. Es dúctil y, en cierto modo, la materia acoge las formas, no desde su interior, sino adoptándolas en su propio cuerpo.

El concepto de materia es seductor en la filosofía porque parece remitir al aquí y al ahora, a lo concreto, a lo realmente existente. La mente puede hacerse ideas absurdas del mundo, puede equivocarse, puede engañarse, pero la materia no; ella es sin más, razón por la cual debería de tener el privilegio respecto de lo real. Sin embargo, pronto debe admitirse que la materia pura está en todas partes y en ninguna, porque, de facto, solo existe como materia formada.

Platón se plantea ya este problema en el *Timeo*, a saber, el paso de las formas puras a las formas concretas del mundo. Este paso debía vincular las formas matemáticas con los elementos básicos del mundo, los cuales a su vez compondrían el resto de las cosas. Existe aquí una idea de un mundo no solo compuesto, sino ordenado por estratos.

Es verdad que la exposición de Simondon no es estrictamente genética: no hay un proceso evolutivo de la física a la sociedad. Sin embargo, cada nuevo nivel supone los an-

teriores. Esta suposición, que podría recordar la función de la *Aufhebung* hegeliana, posee una cualidad peculiar, a saber, que los estadios anteriores no permanecen inalterados en los nuevos. Es decir, que las nuevas escalas afectan retroactivamente el ordenamiento de las otras. No hay un gran modelo “geológico” de capas claras y distintas, unas apiladas sobre las otras. Una de las ideas fundamentales de Simondon es la de interacción entre diferentes niveles.

Más adelante veremos el ejemplo de la construcción de un ladrillo para abordar el problema ontológico y técnico a la vez de la relación entre materia y forma. La forma del paralelepípedo no está en el mismo nivel que la forma presente en la estructura molecular de la arcilla que servirá de materia para su construcción. La forma molecular de la arcilla le da cualidades a la materia (como dureza y ductilidad), pero en un nivel macroscópico. La materialidad de un átomo tampoco es idéntica a la materialidad de un ladrillo y estas no son iguales a la materialidad del trabajo humano: el sentido de lo material y lo formal varía en cada nivel.

Aristóteles defiende que lo actual y concreto es una mezcla de materia y forma, un complejo hilemórfico. Pero incluso los individuos reales y concretos están sujetos al devenir y al movimiento en general; ellos tienen una potencia que pueden actualizar. Simondon acepta esta premisa, pero despoja a la relación acto-potencia de toda teleología *a priori*. La forma desempeña dos papeles: uno, de actualidad absoluta, en cuanto determina la materia y permite la existencia de un individuo concreto; dos, de fuerza capaz de imponerse y de dar-forma dándose a sí misma, como si se encarnara.

Pero si la forma está sujeta al cambio (es decir, que no existen esencias eternas en el mundo de las cosas) y si los individuos no son objetos ni estadios finales, entonces, ¿cómo pueden llegar a ser distintos y de dónde surge el individuo antes de serlo? La respuesta es: de otros individuos, pero también de las relaciones. Las relaciones son materiales y formales a la vez, pero también pueden ser actuales (como un enlace) o virtuales (como la posibilidad de encuentro de dos individuos en un espacio).

Para decirlo de manera más clara: la forma juega un papel decisivo tanto en la actualidad (las cosas tienen forma) como en la virtualidad (las formas modifican los estados existentes por medio de transformaciones). Estas ideas se acomodan mal al concepto clásico de forma, el cual siempre se ha atribuido a la inteligencia humana o divina. Sin embargo, la ciencia y la tecnología han encontrado en la información un componente esencial de la naturaleza, que no se corresponde con la materia ni con la energía. La energía es algo real y, si se quiere, virtual. Sobre la información es que el nuevo mundo científico y tecnológico se edifica.

La información parece un “tercero” entre la cosa y el pensamiento: un pensamiento

autónomo, el pensar de la materia. Lo que hoy entendemos por información es muy vasto y a veces difuso, pero es claro que trae a la naturaleza procesos que antes parecían exclusivos del pensamiento. Igualmente, permite reconocer lo inconsciente y automático de nuestro propio pensar, hablar y comportarnos.

La información remite al lenguaje, al sentido y a la comunicación, en el sentido más amplio del término. Recordemos, por ejemplo, la definición que da Gregory Bateson sobre la unidad elemental de la información como “la diferencia que hace la diferencia” (460), o su famosa pregunta:

What pattern connects the crab to the lobster and the orchid to the primrose and all four of them to me? And me to you? And all the six of us to the amoeba in one direction and the backward schizophrenic in another? (7).

Si el matemático es un creador de patrones, como defiende Hardy (cf. 13), la cibernética¹³ es el estudio de los patrones que se actualizan en la física, la biología y la sociedad. La información, al igual que la forma en su momento, es transversal a dominios muy distintos y no sigue un esquema evolutivo estricto que genere estructuras jerárquicas (como el árbol de Porfirio) o de anidamiento (conjuntos que incluyen conjuntos, que incluyen conjuntos). Al respecto, resulta oportuno mencionar una cita de Juan Arana:

Haciendo autoanálisis para explicarnos a nosotros mismos, siempre encontramos rastros del imperio de todo tipo de leyes: psicológicas, fisiológicas, bioquímicas, químicas y físicas, formando un revuelto absolutamente inextricable. Bien se puede decir en ese sentido que somos un microcosmos y del modo más verídico podríamos proclamar: “nada de lo no-humano nos es ajeno”. ¿No arruina de antemano esta circunstancia cualquier pretensión de establecer hitos y jalones, de cartografiar lo antropológico como una provincia de lo vivo con pretensiones de autonomía y quién sabe si de independencia? Conviene responder que sí y que no. Hay que olvidarse del bisturí porque aquí no hay disección posible. Como en una curva fractal con infinitos cabos y golfos, las líneas fronterizas se complican hasta lo inconcebible: lo psíquico reaparece donde sólo parecía haber un juego bioquímico de canales iónicos y neurotransmisores; encontramos lo animal dentro de las funciones más crasamente vegetativas; lo físico renace en lo viviente; las virtudes humanas se hibridan una y otra vez con los instintos más bestiales. Dar un suelo exclusivo a la materia y otro al espíritu es tan ilusorio en el caso del hombre como definir los contornos geográficos de un estado de Israel que recibiera a todos y sólo a los judíos que hay en el mundo. Y es que lo más propio del hombre es precisamente el mestizaje. Pero en lo que se refiere al trazado de fronteras hay procedimientos no topológicos. Me refiero a los conceptuales. ¿Mediante qué distinción conceptual podríamos diferenciar lo meramente biológico de lo cumplidamente humano? (116-117).

.....
13 Ver al respecto: *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas* (1985), un trabajo de Norbert Wiener.

La cibernética introduce la cuestión del borde y del límite: de cómo se separa un dominio de otro, un individuo de otro o una relación de otra, incluyendo las demarcaciones por las que hablamos de interior y exterior, intercambio y retroalimentación. Trata de los individuos y sus conexiones, pero también sobre las estructuras y los sistemas, y cómo se definen sus interacciones globales y locales, o cómo se establecen los dominios relativamente interiores y exteriores. Asimismo, la cibernética trata de los conjuntos y los ensambles, incluso de conjuntos de conjuntos y ensambles de ensambles, y de cómo la iteración conduce a umbrales donde aparecen singularidades o catástrofes. En estos puntos se producen diversos tipos de ruptura en el comportamiento de un sistema, como valores ausentes (por ejemplo, los que tienden al infinito), bifurcaciones o cambios de la función (ruptura de la suavidad). Estas rupturas pueden implicar cambios de fase en los sistemas, reorganización de la materia, propiedades emergentes, el surgimiento de lógicas de segundo orden, etc. En este sentido, Simondon refiere varias veces a Wiener en *ILFI*.

En el texto, Simondon también se refiere al trabajo de Shannon. Su teoría se centra en la transmisión eficiente de información, incluyendo medidas de certidumbre, incertidumbre y redundancia. Lo más relevante es la fórmula que emplea para ello, que es la misma que se utiliza para expresar la entropía. Una noción física que corresponde a la energía permite también explicar el comportamiento de la información, un fenómeno que casi automáticamente habríamos atribuido al dominio humano.

En particular, la física ha establecido también que la información es un fenómeno tan físico como la materia y la energía. Según el *principio de Landauer*, todo proceso de manipulación informática irreversible produce un aumento en la entropía del sistema; de este modo, la pérdida de información sobre un sistema físico significa la pérdida de la capacidad de producir trabajo con él.

En consecuencia, el concepto de forma adquiere, junto con el de información, una realidad material, al tiempo que conceptual. Se coloca, así, como la informática, a medio camino entre naturaleza y espíritu. Por esta razón modifica también la vieja distribución metafísica de la forma y la materia. A diferencia del estructuralismo, donde la naturaleza representa una materia-soporte neutral, que recibe la forma de fuera (el significante, la diferencia) para gobernarla, la posición de Simondon reconoce la existencia de la forma antes del lenguaje y de la materialidad después de él.

La forma no existe aquí como figura –morfología de las hojas o las especies, por ejemplo, o incluso una geometría fractal–, sino como información, es decir, como sistema de codificación-lectura-ejecución. Esto es lo que mínimamente reconocemos como una *máquina de Turing*, pero a la cual podemos agregar “impresoras”, como en la genética, donde la interpretación no se limita a la ejecución de instrucciones dentro del mismo código,

sino que existe un tránsito de genotipo al fenotipo.

La filosofía de la naturaleza de Simondon presenta una evolución creativa, tal como lo concibe Bergson. El desarrollo y surgimiento de las cosas no es azaroso, pero tampoco sigue un plan definido. Aquí viene a cuento de nuevo la idea de paisaje epigenético de Waddington que ya mencionamos. Las posibilidades reservadas para un individuo en su desarrollo no forman un espacio de fase que incluya todos los resultados posibles de antemano. El paisaje se compone más bien de tendencias, de insumos que pueden desarrollarse con ciertos grados de libertad e incluso producir propiedades emergentes.

La individuación es un proceso de actualización y da como resultado un singular. Pero en la individuación están involucrados otros individuos, un entorno, una historia, un espacio, un tiempo y un campo preindividual. Todo esto contribuye a la individuación, pero también se individúa a su modo. La individuación de ciertos seres implica también una nueva determinación o forma del tiempo y del espacio en los cuales viven e interactúan. Del mismo modo, tiempo y espacio también se individúan, si cabe decirlo así¹⁴. Podemos decir, entonces, que la individuación, que incluye una transformación y el tomar forma de la materia, es una morfogénesis.

René Thom aborda también el tema de la individuación como ontogénesis, siguiendo el ejemplo del desarrollo embrionario. Retoma la idea de paisaje epigenético de Waddington y la interpreta en términos topológicos. Esta topología le permite desarrollar una hermenéutica matemática que permita comprender la estabilidad y el cambio. Los cambios que más le interesan son las interrupciones o cambios abruptos en el patrón de desarrollo de un sistema. Matemáticamente comprende estos cambios como singularidades o catástrofes. Este interés lo comparte con Simondon, quien no busca explicaciones lineales, sino las rupturas en un sistema que permiten un nuevo ordenamiento, un nuevo patrón, una nueva estructura, un nuevo individuo o una nueva propiedad de este.

El ser comprende tanto los individuos como sus relaciones recíprocas. El individuo está en proceso de formación. Dicha formación surge de la interacción. Esto significa que se encuentra en relaciones consigo mismo, con otros individuos y con un entorno. Dichos elementos no están simplemente presentes como una cosa o una fuerza. Estos tienen un papel estructurante directo, indirecto y potencial.

Una fuerza es actual, pero la memoria o el código, por ejemplo, encierran un potencial y pueden actualizarse de distintas maneras. Este dominio se llama *pre individual*. Estrictamente hablando esta potencialidad es *pre*, *para* y *post* individual, pues funciona como lugar nutricional desde donde emergen los seres continuamente. Los individuos, a su vez, no solo interactúan permaneciendo siempre lo que son. Las relaciones tienen efectos

14 Cf. "La actualidad como individuación del tiempo y el espacio: Schelling y Simondon" (2024), un trabajo de mi autoría.

constitutivos para ellos. Además, dicha interacción puede llevar a nuevas asociaciones *inter-individuales*, hecho que Lynn Margulis captura con el término de *simbiogénesis* (cf. 5-12).

En otro nivel de organización, la asociación de individuos tiene como consecuencia el surgimiento de seres y dominios con nuevos niveles de complejidad. Lo que emerge entonces no son solo individuos, sino niveles, campos y dominios del ser. Esto permite una ontología diferenciada de niveles, escalas y modos, que no puede interpretarse como una ontología plana. Algunos modos de existencia descansan sobre otros y en algunos casos podemos ver la reversión de la causalidad, que pasa de ser originalmente ascendente a descendente. Toda esta fina estructura se perdería en una sustancia plana. Lo mismo sucede con las conexiones: los enlaces entre los seres están estructurados y solo en casos muy específicos exhiben conexiones aleatorias como en el caso de los rizomas.

Los dominios surgen, se extienden, se modifican, experimentan cambios graduales o abruptos, *pero solo existen y se modifican a través de los individuos y sus operaciones*. Simondon habla de operaciones específicas, como la *transducción*, donde un evento local (una restricción, un elemento extraño o una singularidad) desencadena un proceso de estructuración de un medio. Simondon da el ejemplo de la formación de cristales: un germen en un medio propicio desencadena un proceso de cristalización. En este proceso, el tiempo se co-constituye como ritmo, desarrollo, repetición, velocidad, etc., mientras que el espacio se constituye como borde o límite, escala, dimensionalidad, continuidad y compacidad, etc.

Existen también otras operaciones, pero estas dependen del nivel, dominio o contexto de análisis. Cuando un gen prende o apaga otro, *modula* su expresión. Se trata también de un fenómeno de estructuración y del tránsito de un código a un ser individual. En el campo de la biología, podemos ver también cómo los genes no solo codifican proteínas, sino que también modulan la ontogénesis. Ahora, el entorno donde tiene lugar un proceso ontogenético también *modela* al individuo mediante fuerzas o por la presencia o ausencia de algún nutriente. En este sentido, Simondon rechaza tanto una visión aleatoria como estrictamente teleológica de la individuación, tanto a nivel de la vida del individuo, como a nivel de su especie. La evolución (filogénesis) y el desarrollo (ontogénesis), ambas modalidades de la individuación, tienen sus tendencias, direcciones, sus potencialidades y su memoria. No solo no existe el universo en un momento dado, como pedía Laplace; hay que introducir puntos de vista, pero aún esto es insuficiente si cada uno de estos capta solamente lo absolutamente actual y presente, dejando de lado la virtualidad o potencia en general.

La metafísica de Simondon, entendida como *el ser en general*, se entrelaza sin solución de continuidad con la ontología, es decir, *lo que hay y cómo se da*; pero esta se muestra inmediatamente en dominios naturales, por lo que se transforma sin más en una *filosofía*

de la naturaleza. La diferencia, la apertura y la potencialidad terminan operando *en y a través de la individuación* de lo realmente existente. El sistema de Simondon se aleja mucho de la obra de sus contemporáneos, muchos de ellos enfocados en el estudio del lenguaje, del poder, de la creación artística o del sentido, y se acerca, *mutatis mutandis*, a la filosofía alemana. Simondon articula su sistema en dominios: físico, biológico y psicosocial. Estos dominios no son regiones separadas del ser, sino que se engendran y se conectan evolutivamente. Dicha evolución debe ser captada, es decir, que se exige una *lógica del devenir* y una *lógica de la génesis*, lo que incluye el surgimiento, la estabilidad estructural y las transformaciones. Esta lógica de la génesis se apoya, a su vez, en una lógica que admite el tercero dado.

Pero si hay un sistema en Simondon es porque la filosofía de la naturaleza debe exhibir un tránsito a una filosofía psicosocial. De otro modo, aunque se resolviera a nivel local el problema del hilemorfismo, es decir, de la relación forma-materia, este emergería de nuevo a nivel global, contraponiendo naturaleza y espíritu o cultura. Simondon se cuida tanto de espiritualizar la naturaleza como de reducir la cultura a criterios “fisicalistas”. Debe mediar entre ambos una serie de operaciones que incluyen la autorreferencia, la transducción, la modulación, el modelamiento y otras mediaciones. No puede haber salto, ni proceso lineal, sino una articulación de rupturas y continuidades que den lugar a una continuidad no simple o no trivial entre naturaleza y cultura.

5. Tránsito de la naturaleza a la historia

En este apartado indicaremos de manera muy breve el tránsito de la filosofía de la naturaleza a la filosofía de la mente y la cultura, o, en términos de Simondon, la individuación psicosocial. Como hemos indicado desde el inicio, no es necesario un salto metafísico que unifique naturaleza y cultura, pues no se trata de dos dominios autónomos y separados que deban ser unidos desde fuera. La filosofía de la naturaleza de Schelling adoptó tempranamente el esquema idealista trascendental de Kant y Fichte, de tal modo que el problema del absoluto se planteaba como la síntesis de dos dominios: (A y B). En el caso de Fichte, el absoluto se formula como principio de identidad: $A=A$. El momento negativo, o de salir de sí, requiere que A se niegue, que aparezca como no-A. Pero en esta su negación, A no deja de ser A, solo que en una forma invertida, de tal modo que se mantiene un principio de simetría, capaz de ser remontado en un tercer momento, donde se niega el carácter negativo de A y este retorna como A determinada, es decir, como yo que se conoce, se autodetermina y se autoproduce. Es por ello que Fichte puede plantear el absoluto como la historia de autoconocimiento del yo, que en el fondo es la historia de su autoproducción. Schelling pretende extender la filosofía trascendental fichteana del dominio subjetivo al

objetivo. Es decir, que lo otro de A no puede ser simplemente no-A, su inversión simétrica. Lo otro del yo, que no es absolutamente otro o su simple contraposición, constituye el problema fundamental de toda la filosofía schellinguiana.

La filosofía de Simondon interviene en el mismo nivel, en el problema de la identidad y la diferencia. La diferencia no podrá ser planteada ya como contraposición y no podrá depender de un principio de simetría. No hay, pues, un absoluto que pueda ser planteado como totalidad, con su arquitectura definida *a priori*.

Schelling intenta tempranamente cuadrar con violencia el proceso natural con la forma de la conciencia y del saber. Más adelante, introduce elementos heterogéneos, como la voluntad, el abismo y lo inconsciente. Pero existe un riesgo en este procedimiento: puede parecer que la filosofía de la naturaleza es superflua y que todo lo que se ha dicho sobre las potencias, sobre las fuerzas, sobre la materia, la polaridad, el punto de indiferencia y la irritabilidad son, en última instancia, como un conjunto de ejemplos contingentes.

Parece que el pensamiento se ve irremisiblemente arrastrado a una perplejidad muda, a una actitud agnóstica que le lleva a celebrar los poderes oscuros del abismo y la contingencia. El adversario de la filosofía de la naturaleza no ha sido la ciencia positivista, sino la filosofía. Primero, aquella que encierra la naturaleza en un ciclo de eterna miseria, donde no hay nada nuevo bajo el sol, y que se constituye en una materia prima, neutral, a la espera de que el espíritu la vivifique con su forma y con la historia humana. La anterior es la posición de Hegel, la del estructuralista y la de quien explota la naturaleza. En todos estos casos, la naturaleza es muda porque no dice nada a la existencia humana.

Segundo, la filosofía agnóstica –fraguada en el siglo XIX e inspirada en buena medida en Schelling– aparta la mirada del mundo realmente existente y migra al ser, al abismo, a la nada. Puesta su mirada en blanco, levanta los ojos al Dios venidero, tema romántico por excelencia que en el siglo XX se transforma en el motivo de “el acontecimiento”. Por ello, la filosofía schellinguiana tardía no debe ser leída sin y mucho menos en contra de su filosofía de la naturaleza temprana, la cual se interesaba por los seres concretos y por las ciencias que los investigaban.

Simondon se resiste a entregar la naturaleza al misticismo, al misterio o a algún abismo originario. La naturaleza no salva ni condena, no es una fuente de pureza ni tampoco una caída. Esta es un proceso de individuación donde los seres y sus relaciones realizan teatro y donde vivimos y tejemos nuestra existencia.

El proceso de individuación no requiere que la vida humana sea explicada en términos fisicalistas. Primero, porque cada individuación produce su dominio, con sus actores, relaciones y procesos. Segundo, porque lo “físico” no se reduce a un dominio último, como la física de partículas, ni a un conjunto de reglas dadas. Lo físico reserva una mayor com-

plejidad: los hechos resultan ser, muchas veces, contraintuitivos. La materia no requiere ser espiritualizada ni recibir una dudosa vitalidad. La vida pertenece a cierto nivel de la individuación y, aunque muchas propiedades suyas sean anticipadas en los dominios de la física o la química, no bastan para caracterizar la vida. Cada dominio, físico, vital y psíquico, tiene su sitio y no fagocita a los otros.

Esto tiene una consecuencia importante para la filosofía psicosocial. Así como la filosofía de la naturaleza quedó a la sombra de la ciencia positiva y fue desautorizada por las filosofías del sujeto y la historia, pero también por las filosofías agnósticas del ser y la diferencia, la filosofía social y política quedó eclipsada por las pequeñas discusiones de la ciencia política, las filosofías subjetivistas y ontologías agnósticas. El hegelianismo y el marxismo fueron, en este sentido, las únicas filosofías concernidas con categorías y conceptos determinados dirigidos al mundo realmente existente y no a problemas del origen, del destino occidental o del ser.

Como hemos dicho, este artículo se ha centrado en la filosofía de la naturaleza de Simondon. Sin embargo, puesto que no hay un corte absoluto entre aquella y su filosofía psicosocial, bien pueden anotarse algunos puntos con miras a trabajos posteriores. La discusión sobre el método nos había arrojado una analogía entre naturaleza y producción humana. Esta se encontraba ya en Kant y constituye también la intuición inicial de Schelling: la naturaleza es productiva. Pero, para Simondon, el proceso productivo resulta más bien supuesto que explicado. La producción no puede limitarse a la productividad en general de la naturaleza, sino que debe remitir a la génesis de los individuos determinados. Partir de individuos ya constituidos para luego mostrar sus interacciones en un dominio determinado es una abstracción o una generalización grosera. Toda psicología debe implicar una psicogénesis y toda sociología una sociogénesis; además, deben mostrarse los niveles de individuación y las relaciones causales. Esta es, precisamente, la exigencia, por un lado, del psicoanálisis y, por el otro, del marxismo, corrientes con las cuales Simondon mantiene una discusión. Sin embargo, esta discusión debe ser reconstruida, pues las referencias directas son más bien escasas. El debate con el psicoanálisis requiere muchas discusiones y aclaraciones previas. El marxismo, en cambio, es casi omnipresente.

Ya indicamos en el inicio de este artículo que Simondon discute la individuación reelaborando el esquema hilemórfico aristotélico. Dijimos también que el modelo hilemórfico permite establecer una analogía entre naturaleza y cultura, o mejor, entre la individuación físico-biológica y la individuación psicosocial. Individuación significa aquí génesis y producción.

Simondon se une a una tradición que remite a Herder, para quien el criterio de comprensión de las cosas es su uso y su construcción. Saber usar y saber armar dan un

conocimiento de cómo es la cosa por dentro y de cómo opera. Simondon no supone, sin embargo, que la construcción y el uso agoten la cosa. Siempre hay elementos materiales que componen los individuos que no son visibles o que pueden adoptar nuevas funciones: también los usos pueden variar y no se ciñen a la “esencia” de la cosa o a su “lugar” en una estructura. Es en la individuación de las cosas por medio de la ciencia, del pensar y de la práctica técnica que nosotros comprendemos la naturaleza, el pensar y la sociedad. Pero al mismo tiempo, eso significa que, al individuar las cosas, nos individuamos a nosotros mismos. Este esquema no está lejos de las ideas de Fichte, Schelling o Hegel.

No todo se individúa en el mismo sentido, al mismo tiempo ni a la misma velocidad. Esto permite que nuestra individualidad retenga cierta estabilidad material y conceptual para pensar su mundo de manera global, aunque sea de manera finita y caduca. Podemos pensar más allá de lo realmente existente. La potencia es también potencia imaginativa y crítica, por lo que no todo debe resolverse “prácticamente”, como si no pudiese pensarse en alternativas antes de realizarlas. Todo estado actual tiene una reserva de potenciales, posibles caminos de actualización del haber histórico, las condiciones materiales y las facultades psíquicas.

Pues bien, todo esto conecta directamente con el programa de Marx de una crítica de la economía política. Desde *Miseria de la Filosofía* hasta *El Capital*, pasando por los *Grundrisse*, Marx denuncia las “robinsonadas” de la economía liberal. *Robinson Crusoe* funcionó en el siglo XIX como la obra burguesa que coronaba la individualidad como principio social y económico último. La sociedad estaría compuesta de individuos solitarios, autosuficientes y completos que *después* entrarían en relaciones sociales, como Robinson Crusoe en su isla. Dichas relaciones serían superficiales en cuanto que no afectan, no constituyen ni modifican la esencia original del individuo.

Resulta, sin embargo, que este individuo original es, a todas luces, la idealización del individuo burgués. Así, toda institución humana se “explica” por los avatares de estos individuos. La propiedad privada en Locke la funda un individuo que alcanza una manzana con su mano, mezclando, hilemórficamente, su trabajo con la naturaleza. En Smith, el dinero se explica siguiendo un mito que aparece en Aristóteles y que llega intacto hasta los economistas austriacos y neoclásicos.

Pero el punto de contacto más importante resulta evidente desde la cita de Simondon que dimos a propósito de su método: el problema de la producción como un problema hilemórfico. En el discurso económico esta división aparece todo el tiempo. La economía clásica no quiere saber nada del origen del sujeto, es decir, del actor de la sociedad capitalista. Se le supone como eterno y necesario, como un átomo o mónada metafísica, componente último, miembro de la última instancia social. Lo que sí importa al capitalismo es la

individuación del objeto. Dicha individuación hace del mundo no una red de relaciones, sino un cúmulo de mercancías, un agregado de cosas que se producen, se venden y se compran con total independencia.

La mercancía posee valor de uso y valor de cambio. El valor de uso se determina por las cualidades físicas que posee la mercancía. Es, por tanto, materia. Pero el valor de cambio introduce la dimensión *formal* que hace posible el establecimiento de equivalencias entre mercancías. El capitalista asume, sin más, que la mercancía tiene valor de uso y valor de cambio, es decir, materia y forma. Pero los trata como dos dimensiones que no interactúan entre sí, pues el valor de cambio no se define en absoluto por cualidades intrínsecas de las cosas, sino por relaciones abstractas de valor.

Al mismo tiempo, intenta colapsar ambas dimensiones. Dice que el valor de cambio no es sino valor de uso, que la determinación objetiva del valor de una cosa por relación con otra es, de alguna misteriosa manera, ese conjunto de cualidades materiales que permiten a las cosas satisfacer necesidades. O bien, dice que lo verdadero es el valor de cambio, que está en la base del valor o precio, y que la valoración subjetiva no es sino el establecimiento de órdenes de preferencia y cadenas de equivalencia.

Marx pretende explicar precisamente el tránsito entre subjetividad y objetividad, entre uso y cambio. Esto le lleva al proceso de producción que no es sino el sitio donde pretende resolverse la cuestión sintética entre materia y forma. Tal como lo subraya Simondon en la cita que aportamos, el esquema hilemórfico rige el proceso productivo cuando se ve a la naturaleza como mero insumo, como materia prima, sin cualificación, y al ser humano como actividad, forma e inteligencia, que imprime su voluntad sobre la naturaleza.

Pero este proceso hilemórfico se replica dentro de la sociedad cuando el trabajador es reducido a materia y fuerza de trabajo, es decir, a materialidad abstracta; su trabajo tiene un destino que solo decide el propietario de los medios de producción, es decir, quien posee los elementos técnicos para dar forma a la materia y usar las capacidades técnicas del cuerpo humano. En ese sentido, el capitalista es quien posee los medios de actualización e individuación del mundo y de la sociedad; con ello se producen los individuos que compondrán la sociedad y el universo de mercancías individuales.

La tarea de la crítica, entonces, consiste en cuestionar este esquema hilemórfico que divide el mundo en dominios separados y oculta su interacción. Esto implica explicar la génesis de los actores y las cosas y, por encima de todo, una teoría de las *relaciones*: sociales, de producción, naturales, de metabolismo naturaleza-cultura, una teoría que explique la trama y el entorno donde los individuos de la sociedad actúan de facto.

Marx se asume como un materialista. Sin embargo, el suyo es un materialismo social

e histórico, mediado por *relaciones* sociales y de producción. Las relaciones materiales no son menos formales por ser materiales. Tampoco puede decirse que su materialismo defiende únicamente la realidad de lo presente. Las “abstracciones reales” propias del valor, por ejemplo, simplemente atribuyen realidad a las formas, sin estar absolutamente presas de su realidad. La materialidad de Marx es relacional. Toda producción de mercancías se asienta en el hecho social del intercambio. Se intercambian productos y, en el fondo, trabajos. El trabajo es social; no sirve a la conservación de quien lo realiza, sino a la producción de cosas para otros en una estructura de reciprocidad.

Marx es ambiguo respecto a la idea de “forma”. Por un lado, es imprescindible para comprender la sociedad capitalista, la historicidad y las relaciones sociales y de producción. Por el otro, pareciera que la forma la introduce el ser humano en una materialidad natural, es decir, que esta última no posee una forma *socialmente* relevante. Finalmente, Marx es también ambiguo respecto a la potencia de las ideas, los conceptos y las producciones “espirituales” frente a la producción material.

El uso del concepto de información por parte de Simondon tiene consecuencias para el pensamiento de la forma, lo que permitiría comprender las formas y las ideas dentro de un marco materialista. La información no es una “abstracción” de ninguna clase y, si bien puede actualizarse en un individuo, dicha realización no sigue la estructura aristotélica de potencia-actualidad. En Simondon, la información se convierte en un elemento material, que juega un papel en la naturaleza tan fundamental como la energía y la materia. También, la información introduce la dimensión formal-estructural en el ser, que opera en sistemas abstractos como el lenguaje, la economía o la informática. Además, la información es también el dominio de la producción simbólica humana.

Marx es ambiguo respecto al estatuto de las ideas y de las formas. Por un lado, reconoce que los átomos teóricos de los economistas son abstracciones en cuanto que se arrancan de sus relaciones con otros. La mercancía es una abstracción si se le saca de la trama de relaciones de intercambio que supone. Y todo el mercado es una abstracción si se omite la estructura del dinero que lo hace posible en el capitalismo. Sin embargo, dichas estructuras parecen, al mismo tiempo, fabulaciones, relaciones que han cobrado una realidad que no les corresponde: se han vuelto abstracciones reales. Una idea más robusta de forma, información y de relación permitiría arrojar luz sobre todas estas ambigüedades.

La obra de Simondon goza hoy de un renovado interés como una ontología y una filosofía de la naturaleza. Anteriormente su recepción estuvo centrada en sus ideas sobre la tecnología y la sociedad. Esto ofrecía un contraste con las críticas alemanas de la “técnica” presentes en Weber, Heidegger o Husserl. En cuanto a *ILFI*, se recuperó el concepto de transindividualidad, incidiendo en el debate individuo-sociedad. Pero sólo en el momento

del declive de la filosofía trascendental, del lenguaje y de la hermenéutica es que vuelve a cobrar importancia una interrogación ontológica y de la filosofía de la naturaleza. Con esta reflexión buscamos presentar la amplitud del proyecto simondoniano, aportando claves sobre su interpretación, pero, sobre todo, reconstruyendo los vasos comunicantes con los debates centrales de la filosofía contemporánea.

Referencias

- Arana, Juan. "Continuidad y discontinuidad en el desarrollo de las estructuras naturales". *Scripta Philosophiae Naturalis*, no. 7, 2015, pp. 97-119.
- Bateson, Gregory. "Form, substance and difference". *Steps to an ecology of mind: Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. University Of Chicago Press, 1972.
- Bateson, Gregory. *Mind and nature. A necessary unity*. The Institute for Intercultural Studies, 2002.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Meiner, 1997.
- Gould, Stephen y Vrba, Elisabeth. "Exaptation—a missing term in the science of form". *Paleobiology*, vol. 8, no. 1, 1982, pp. 4-15.
- Hardy, Godfrey Harold. *A mathematician's apology*. University of Alberta Mathematical Sciences Society, 2005.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducido por Pablo Oyarzún. Alianza, 2006.
- Kauffman, Stuart. *Investigations*. Oxford University Press, 2000.
- Luhmann, Niklas. *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. Anthropos, 1998.
- Margulis, Lynn. *The symbiotic planet: a new look at evolution*. Basic Books, 1998.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria, 1998.
- McLuhan, Marshall. *Laws of media: The new science*. University of Toronto Press, 1988.
- Nef, Frédéric. *L'Anti-Hume: De la logique des relations à la métaphysique des connexions*. VRIN, 2017.
- Noble, Denis. *The music of life: biology beyond the genome*. Oxford University Press, 2006.
- Turing, Alan. "On Computable Numbers, with an Application to the Entscheidungsproblem". *Proceedings of the London Mathematical Society*, vol. 42, no. 1, 1936, pp. 230-265.
- Romero, Arturo. *Die Gegenwart Anders Denken: Logik, Zeit und Raum nach dem Ende der Philosophie*. J.B. Metzler-Springer, 2019.
- Romero, Arturo. "Kant and Simondon on hylomorphism and individuation: a discussion about realism, idealism, matter, and information". *Characteristica universalis journal*, vol. 2, no. 1, 2024, pp. 79-104.
- Romero, Arturo. "La ontología de Simondon". *Scripta Philosophiae Naturalis*, no. 26, 2024, pp. 69-103.
- Romero, Arturo. "La actualidad como individuación del tiempo y el espacio: Schelling y Simondon". *Hitos filosóficos del tiempo*, coordinado por Ricardo Gibu, Consuelo González y Ángel Xolocotzi. Lambda, 2024.
- Simondon, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Prometeo, 2007.

- Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Traducido por Pablo Ires. Cactus, 2015.
- Simondon, Gilbert. *Historia de la noción de individuo (1952-1957)*. Traducido por Pablo Ires. Cactus, 2022.
- Schelling, Friedrich. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Anthropos, 1989.
- Waddington, Conrad Hal. *The strategy of the genes: a discussion of some aspects of theoretical biology*. Routledge, 2014.
- Wiener, Norbert. *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas*. Tusquets, 1985.

ARTÍCULOS DE LA SECCIÓN MISCELÁNEA



DIOS COMO PROBLEMA EN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

GOD AS A PROBLEM IN HEIDEGGER'S THOUGHT

Claudio Calabrese

Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes, Instituto de Humanidades, Aguascalientes, México.

 <https://orcid.org/0000-0001-9844-3368>, e-mail: ccalabrese@up.edu.mx

Recepción: 11 de enero de 2026– Aceptación: 20 de julio de 2026

Resumen

La noción de Heidegger sobre Dios/dios se transforma a lo largo de su pensamiento y constituye un eje permanente en su reflexión filosófica. Este trabajo aborda dicha cuestión en el marco de la relación entre la *Seinsfrage* (pregunta por el ser) y la *Gottesfrage* (pregunta por Dios), considerando que la segunda queda subsumida en la primera. El análisis se articula en tres momentos: a) el encuentro con el Dios viviente de san Agustín en las *Confesiones*; b) el rechazo al dios de la metafísica, construido sobre la categoría de causa, en *Introducción a la metafísica*; y c) la escucha del dios a través de la palabra poética. La investigación se desarrolla desde una perspectiva hermenéutica y busca mostrar que, al situar la pregunta por Dios dentro de la pregunta por el ser, Heidegger enraíza su comprensión de lo divino en el horizonte intramundano de los griegos, revelándose así más cercano a los presocráticos que a la tradición teológica cristiana. El estudio propone, en consecuencia, una lectura que ilumina la continuidad entre metafísica, religión y poesía en el itinerario heideggeriano.

Palabras clave: Heidegger, Dios/dios, metafísica, teología, poetas.

Abstract

Heidegger's notion of God/God transforms throughout his thought and constitutes a permanent axis in his philosophical reflection. This work addresses this question within the framework of the relationship between the *Seinsfrage* (question about Being) and the *Gottesfrage* (question about God), considering that the latter is subsumed within the former. The analysis is articulated in three moments: a) the encounter with the living God of Saint Augustine in the *Confessions*; b) the rejection of the God of metaphysics, built on the category of cause, in *Introduction to Metaphysics*; and c) listening to God through the poetic word. The research is developed from a hermeneutic perspective and seeks to show that, by situating the question about God within the question about Being, Heidegger roots his understanding of the divine in the intramundane horizon of the Greeks, thus revealing himself closer to the pre-Socratics than to the Christian theological tradition. The study therefore proposes a reading that illuminates the continuity between metaphysics, religion and poetry in the Heideggerian itinerary.

Keywords: Heidegger, God/god, metaphysics, theology, poets.

1. Introducción

La filosofía de Martin Heidegger se articula en torno a una pregunta radical que atraviesa toda su obra: la pregunta por el ser (*Seinsfrage*). Esta cuestión, sin embargo, nunca aparece desligada de otra igualmente decisiva: la pregunta por Dios (*Gottesfrage*). Lejos de constituir un motivo periférico, el problema de lo divino se halla en el núcleo de la reflexión heideggeriana y acompaña las transformaciones de su pensamiento. Comprender esta relación significa, por un lado, examinar cómo Heidegger destruye¹ las categorías heredadas de la tradición metafísica y, por otro, cómo busca recuperar experiencias originarias que vinculan lo divino a la apertura del ser.

Así, en el pensamiento de Heidegger, el tema de dios constituye una selva intrincada. Cuando buscamos, nos encontramos con senderos no necesariamente interrumpidos, sino que se continúan de manera subterránea y, en el momento en que los senderos se vuelven intransitables, surge la exigencia de una nueva elaboración del lenguaje que regrese la reflexión a la inteligibilidad del ser. Así trabaja nuestro filósofo, abriendo caminos y cerrándolos. Si bien Heidegger mantuvo a lo largo de su pensamiento una unidad en lo fundamental acerca de Dios/dios, es necesario señalar matices: la unidad que referimos poco antes se fundamenta en el hecho de que ser y dios constituyen el anverso y el reverso del núcleo de su filosofía; en efecto, *die Seinsfrage* y *die Gottesfrage* se entrelazan mutuamente, buscando la destrucción antes mencionada del pensamiento metafísico que oculta el ser, razón por la que intercala la pregunta que tiene como fin a dios².

Por detrás de este contenido, se presenta una de las cuestiones más difíciles para Heidegger (y, al mismo tiempo, sobre él), es decir, la relación crecientemente conflictiva con el cristianismo hasta la ruptura (Heidegger, *Correspondence (1920-1963)* 225; Ott 37); se trata, en efecto, de una cuestión que atraviesa su pensamiento³. ¿Cuál es la peculiaridad del planteo heideggeriano, si tenemos en cuenta que la relación *einai – theos (esse – divinitas)* ha recorrido la ontología grecolatina-cristiana? ¿Qué tiene que ver esto con la (des)

1 *Destruction* (“destrucción”) es el término que Heidegger utiliza en *Ser y tiempo* (*Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*) para designar la tarea de desmontar críticamente la tradición filosófica con el fin de restablecer las experiencias originarias del ser, que habían quedado ocultas bajo categorías conceptuales (GA 2 27–35). En adelante, las obras completas de Martin Heidegger (*Gesamtausgabe*) se citarán mediante la sigla GA, seguida del número de volumen y las páginas correspondientes.

2 Véase al respecto los siguientes trabajos: “What Does (the Young) Heidegger Mean by the *Seinsfrage*?” (1999) de Carleton B. Christensen; *Il tempo che viene. Martin Heidegger: dell’Kairós all’Ereignis* (2005) de Sandro Gorgone, en específico de las páginas 17 a la 21, y “L’Heidegger de Marion: della *Seinsfrage* all’Ereignis” (2009) de Stefano Cazzanelli.

3 Véase al respecto los siguientes trabajos: “The Crisis of Reason: A Reading of Heidegger’s *Zur Seinsfrage*” (1986) de Joseph Fell; “What Does (the Young) Heidegger Mean by the *Seinsfrage*?” (1999) de Carleton B. Christensen; *Il tempo che viene. Martin Heidegger: dell’Kairós all’Ereignis* (2005) de Sandro Gorgone; “L’Heidegger de Marion: della *Seinsfrage* all’Ereignis” (2009) de Stefano Cazzanelli y “The Transcendence of Life as an Event of Experience” (2023) de Erik Kuravsky.

ontologización de Dios?

La herencia griega sostiene que el conjunto de lo que existe es *physis*, aquello que con dificultades se tradujo al latín como *natura*. Si la *physis* es el punto de partida y de llegada de los entes, lo divino también pertenece a este mundo finito. Esta es la acepción propiamente homérica que hace posible el tratamiento que dicha noción recibe desde los presocráticos en adelante, como causa de todo movimiento y de la vida, incluida la vida divina: “Todo está –o existe– lleno de dioses” (Tales citado en Aristóteles 411, a7–8).

Como veremos, Heidegger considera que la *physis* no debe ser pensada como un nacer que tiene la fuerza de engendrar, sino como aquello que pone al ser en presencia, es decir, como aquello cuya finalidad es desocultar (y volver a ocultar). Así, en la concepción heideggeriana, lo divino quedará ligado a la inteligibilidad que genera la tensión entre ocultarse y desocultarse. La idea judeocristiana de creación introduce en lo divino una innovación radical: Dios es Persona y, en cuanto tal, Ser trascendente, raíz última del ser. Veremos cómo Heidegger argumenta contra esto en las distintas etapas de su pensamiento.

El presente trabajo se propone examinar tres momentos de esta trayectoria: (a) el encuentro con el Dios viviente en las *Confesiones* de san Agustín; (b) la crítica al dios de la metafísica en *Introducción a la metafísica*; y (c) la escucha del dios en la palabra poética. A partir de este recorrido, se busca mostrar cómo la filosofía de Heidegger ofrece una comprensión del vínculo entre el ser y lo divino que no clausura la pregunta por Dios, sino que la radicaliza, reabriendo el espacio para pensar lo sagrado en su relación con la existencia humana.

2. Agustín y el neoplatonismo cristiano

Bajo el título *Fenomenología de la vida religiosa* (GA 60), los editores han agrupado tres cursos del primer período de enseñanza de Martin Heidegger, entre 1918 y 1921; aquí encontramos el cimiento de la analítica del *Dasein*, que desarrollará en *Ser y Tiempo* y orientará hacia un proyecto fenomenológico muy preciso, cuya designación es “Hermenéutica de la vida fáctica”. Es evidente la tensión entre el esbozo de una filosofía de la religión en sede fenomenológica y la vocación por establecer una refundación de la fenomenología, mediante una visión tridimensional: “mundo ambiental” (*Umwelt*), “mundo común” (*Mitwelt*) y “mundo propio” (*Selbstwelt*), acompañado de una concepción de la intencionalidad también tridimensional: sentido referencial (*Bezugssinn*), sentido de contenido (*Gehaltsinn*) y sentido de realización o toma de posesión (*Vollzugssinn*). A partir de esta doble triada, es posible observar, en el segundo curso dedicado al “Libro X” de las *Confesiones*, la contribución de Heidegger a la ampliación de los límites de una fenomenología de la religión (GA 60 157-299).

En este curso se vinculan dos búsquedas relevantes que, durante el desarrollo, convergen en una sola cuestión: el campo propio de la filosofía de la religión y la hermenéutica de la vida fáctica. Heidegger abre el curso con una revisión de las concepciones fundamentales sobre Agustín propuestas por Ernst Troeltsch (GA 60 160-162), Adolf von Harnack (GA 60 162-163) y Wilhelm Dilthey (GA 60 163-164). Cada uno de estos pensadores representa una visión de Agustín de Hipona, que Heidegger caracteriza, respectivamente, como “histórico cultural”, “histórico dogmática” e “histórico científica”. Sin embargo, su propósito no consiste en determinar cuál de estas es objetivamente correcta, pues plantear la cuestión en esos términos resultaría impropio. “Die Frage, welche von den drei Auffassungen — die *kulturgeschichtliche*: *dogmengeschichtliche* oder *wissenschaftsgeschichtliche* — die objektiv richtige sei, ist falsch gestellt” (GA 60 165; Kienzler 27-73).

Se observa, en el contexto de una interpretación fenomenológica del “Libro X” de *Confesiones*, que la valoración de Heidegger es claramente negativa de las tres, porque implican una búsqueda del carácter objetivo de la historia, en tanto que Agustín es contemplado como objeto: *der Gegenstand* (GA 60 165). Por ello, el punto común de los tres autores se encuentra en que Agustín representa el final de la cultura de la Antigüedad cristiana. Para Heidegger, hacen una consideración de orden moral: ¿cuál es la esencia del orden que desaparece? Al diferenciarse de estas posiciones que objetivan “el problema llamado Agustín”, Heidegger se sitúa en la vida fáctica, es decir “antes” de toda teorización: “Vielmehr soll gerade der Rückgang hinter beide exemplarischen Ausformungen faktischen Lebens” (GA 60 173).

Si la vida fáctica es la vida tal como se vive y la experiencia que de esto surge, aquí se presenta el problema de que las estructuras teóricas tergiversen la profundidad de la experiencia. Ante este desafío, Heidegger propone recurrir tanto a la teología como a la filosofía, aunque manteniendo la singularidad de sus objetos y métodos de acceso (GA 60 173). Por ello, es necesario tener en cuenta, en nuestra primera aproximación, las raíces de Heidegger en el cristianismo, aunque no exclusivamente en el catolicismo de sus orígenes, sino también en las tradiciones evangélicas. En ambas vertientes puede advertirse el esfuerzo del joven Heidegger por preservar al conjunto del cristianismo como modo de entender la realidad. Desde el principio, el dogma no ocupa el centro de su atención: no se trata de una discusión teológico-filosófica sobre la fe, sino de una pregunta sobre Dios y todo lo que puede significar para la vida de las personas.

Para Heidegger, la pregunta es siempre sobre el ser. Esta perspectiva ya está presente en la interpretación fenomenológica del “Libro X” de las *Confesiones*. Por ello, reflexiona desde la experiencia cristiana y piensa en términos filosóficos y teológicos (Kordić 22-23). Sin embargo, tenemos presente también que ha comenzado una confrontación con la

tradición cristiana heredada, que emerge por primera vez en este intento de fundamentar entre sí filosofía y teología: ni el Ser ni Dios, sin embargo, pueden ser definidos. Agustín se encuentra en el cimiento de esta búsqueda.

Según Heidegger, Agustín plantea fundamentalmente un saber sobre sí mismo (*Das Wissen um sich selbst*) (GA 60 178). En este contexto, el filósofo entiende esta labor como “una tarea preparatoria” (*Vorbereitungen*). Consideramos que dicha preparación significa un intento por establecer la lógica interna del texto agustiniano a partir de una lectura realizada desde las *Retractationes*, es decir, desde la primera interpretación que Agustín ofrece sobre sí mismo. En efecto, al considerar la lectura de Heidegger, observamos cómo perfila los temas básicos de su pensamiento. Al pensar este saber de sí mismo, Heidegger no hace un simple reconocimiento de la vía de la interioridad, sino que explora una posibilidad real. En términos de Heidegger, aquel saber debe moldear la vida actual. Y esto corresponde a la idea de que el “saber sobre sí mismo” no es un contenido únicamente filosófico, puesto que no puede separarse del contexto pragmático de vivir con esperanza de comprender (idea que también es teológica).

Líneas arriba, señalamos la interpretación preparatoria que Heidegger encuentra en Agustín y creemos que dicha preparación significa un aferramiento al sentido del comprenderse a sí mismo como interioridad; por esta razón, el análisis filosófico de Heidegger ofrece ideas valiosas para entender la antropología de ser cristiano, tal como se articula en el “Libro X”: “der (objektiv) lange Exkurs über *memoria* hat eine prinzipielle Funktion!” (GA 60 290). El planteo del camino de la autocomprensión muestra que Heidegger está en busca de los contenidos de la vida fáctica, pues esta es la naturaleza de la memoria, como mediación incluso entre creencia e incredulidad. La memoria, entonces, se aplica, en el análisis de Heidegger, al modo en que la vida cristiana conserva y expresa su relación con el tiempo (cf. Kordić 25; Höfner 369-370). Creemos que esta es la raíz de la afirmación casi conclusiva de Heidegger: “Jede kosmisch-metaphysische Verdinglichung des Gottesbegriffs, auch als irrationaler Begriff, ist abzuwehren” (GA 60 290).

De hecho, esta crítica a toda cosificación cósmico-metafísica del concepto de Dios, incluso la irracional, se transforma en el punto de llegada de precisiones que Heidegger llamó “preparatorias” y que abren el camino a considerar la figura de Agustín en el paso de la fenomenología a la hermenéutica, pues encuentra, especialmente en *Confesiones*, atisbos para encaminarse hacia la ontología fenomenológica (cf. Dahlstrom 187-219; Flamarique 115-148). Los dos pretilos que se levantan en las lecciones sobre Agustín son la resistencia a considerar los conceptos por encima de la experiencia de la vida (evidente presencia de las lecturas de Lutero) y la inquietud del creyente (“vida fáctica”) que se abre a Dios. La intuición de Heidegger va en dirección a preservar la vivencia religiosa de la manera más

genuina posible, es decir, desde sí misma, pues la vida fáctica sólo es posible en contextos de significatividad (Flamarique 120); únicamente así podría considerarse fenomenológica una filosofía de la religión: como el simple y puro acontecer sobre la conceptualización.

En *Augustinus und der Neuplatonismus*, además de mostrar la presencia decisiva de un determinado pensamiento, Heidegger considera que la tradición neoplatónica altera la naturaleza de la búsqueda de un saber interior. El Hiponense sale al encuentro de la vida feliz (*glücklich*), aunque aquella búsqueda queda desvirtuada por el carácter específico del vocabulario latino (*de beata vita*). Casi al principio de sus reflexiones, Heidegger había afirmado:

Es ist ein Abfall vom eigentlichen Verstehen, wenn Gott primär als Gegenstand der Spekulation gefaßt wird. Das ist nur einzusehen, wenn man die Explikation der begrifflichen Zusammenhänge durchführt. Dies ist aber niemals versucht worden, weil die griechische Philosophie sich in das Christentum eingedrängt hat. Nur Luther hat einen Vorstoß in dieser Richtung gemacht, und von daher ist sein Haß gegen Aristoteles erklärlich. (GA 60 97)

Si Dios es objeto de especulación, las relaciones conceptuales no implican comprensión. La recepción de la filosofía griega por el cristianismo mantuvo estructuralmente la misma comprensión de Dios, y romper con esta tradición es, para Heidegger, un logro de Lutero. Por esta razón, concentra su búsqueda en las expresiones agustinianas que consolidan la comprensión de la existencia sin reducirla a un simple concepto; de hecho, es la función que atribuye al “recordar” del “Libro X”. Así, entiende giros como *In ipso tempore Confessionum mearum quod sim* (Agustín 4, citado en GA 60 177). Heidegger considera determinante que Agustín hable del que es ahora (“was er jetzt ist”), es decir, el campo de la vida fáctica. Lo que queda fuera de esta afirmación (los procesos históricos y los conceptos) constituye una mera objetivación como modo de explicar “lo que pasa” en un esquema abstracto. Lo que Agustín es ahora caracteriza su modo propio y delimita la búsqueda teológica de Heidegger.

En relación con Aristóteles, tengamos en cuenta no sólo que afirma la principalía de Agustín en la historia del pensamiento, sino que también sostiene que el agustinismo se forjó en discusión con el aristotelismo, ya desde la Antigüedad Tardía. La fuerte influencia de Agustín en Lutero explica que sea el Padre de la Iglesia más valorado en el protestantismo. En cambio, en la tradición católica, encontramos un agustinismo adaptado a la doctrina de la Iglesia (Flamarique 124): en filosofía, un platonismo cristianizado contra Aristóteles, y en teología, una determinada concepción del pecado y la gracia (GA 60 160).

El “Libro X” investiga la naturaleza de la confesión y el esfuerzo por aclarar el pre-

sente de la memoria o conocimiento de sí; de hecho, la súplica expresa los dos caminos que convergen: conocer a Dios y conocerse a sí mismo, pues los caminos convergen en la verdad que toda existencia requiere. Cabe señalar, en favor de la lectura de Heidegger, que aquella verdad no redirige a un objeto, sino al amor y la práctica que dicha verdad implica; por ello, la confesión tiene el efecto de una sacudida: “Einmal rüttelt es auf und läßt die Schwachen nicht in der Verzweiflung...” (GA 60 178).

Este sacudimiento que Dios produce en el alma implica una relación que está al alcance de los fenómenos: la conciencia (o intimidad sin palabras) expuesta a la mirada de Dios. A partir de aquí, Agustín expresará lo que sabe de sí y, al mismo tiempo, aquello que todavía desconoce, como se refleja en *Quaestio mihi factus sum* (GA 60 178). Se hace evidente la innovación metodológica, porque el movimiento reflexivo y la estructura no son la certeza ni la duda, sino una iluminación por la que resulta cognoscible la realidad interior. Es, entonces, un lugar de inseguridad con únicamente algo seguro: amar a Dios (GA 60 178-179).

En este texto observamos cómo Heidegger se aleja de las preocupaciones de los estudiosos de Agustín y hace un planteo nuevo de la antropología del “Libro X” de *Confesiones*: la precariedad existencial es el movimiento necesario hacia el abandono en Dios, avanzando así hacia una verdad sobre el ser del hombre, que, según la naturaleza del comentario de Heidegger, apunta a una verdad viva. Queda claro, entonces, que la experiencia religiosa es previa a la teoría y, si bien hay un fondo común entre ambos pensadores, se advierte que Heidegger considera que los fenómenos presionan sobre la dirección de la pregunta: “Hier schon die ‘Verschiebung’ der Frage — vgl. X 20 — unter dem Druck der Phänomene: nicht mehr, ob dies und das Gott ist, sondern ob ich ‘darin’ = ‘damit’ = ‘darin lebend’ Gott finde” (GA 60 181).

El desplazamiento aquí mencionado (“bajo la presión de los fenómenos”) tiene esta dirección: ya no qué es Dios, si encuentro a Dios en el yo (y los restantes giros que posibilitan un acceso: “en ello”, “con ello”, “viviendo en ello”). Aquí se manifiesta lo propio del comentario heideggeriano, porque el peso de los fenómenos reclama una segunda pregunta (hecha, pero no respondida): ¿ante quién se formulan estas preguntas? Así se presenta la distancia inicial entre la filosofía (una concepción del mundo) y la teología, entendida como un encuentro no objetivable de experiencias que llevan a Dios.

3. Introducción a la metafísica

En el apartado anterior, presentamos el modo en que Heidegger encuentra los límites para desarrollar una teología especulativa, puesto que ha considerado, por un lado, la difícil demarcación entre religiosidad y teología y, por otro, la delimitación del saber filosófico.

La consecuencia de uno y otro (nuestra síntesis de “Agustín y el neoplatonismo”) es que la conciencia teórica no es compatible con la teología, la cual se encuentra más ligada a la “vida fáctica” y, por lo mismo, no ha encontrado una organización teórica genuina (cf. Ott 45-130).

Este giro se consolida definitivamente en *Ser y Tiempo*, obra fundada en la expulsión de la teología especulativa del dominio de la filosofía. Insistimos en que Heidegger no deja de lado a Dios, sino que quiere crear nuevos espacios para la teología en sentido nítidamente luterano (GA 2 282-306). A partir de aquí, se consolida la idea de que ser y Dios no son idénticos y que la filosofía es el preguntar por sí mismo. En *Phänomenologie und Theologie*, se agudiza este modelo: la teología es una ciencia categorial de un ente determinado, mientras que la filosofía, una ciencia del pensar. De hecho, el *Dasein* no tiene una referencia a Dios, porque la filosofía es esencialmente pregunta y la fe, afirmación.

Consideremos esto en *Introducción a la Metafísica*. El texto abre con la pregunta fundamental de la metafísica: *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?* (GA 40 3). Esta pregunta da señales acerca del talante intelectual de quien la plantea y se exige a sí mismo colocarse ante ella. Además, suele presentarse cuando nuestra vida transcurre en alguna de estas tres circunstancias: a) en un estado de gran desesperación (*In einer großen Verzweiflung*), cuando nos hundimos con el peso de las cosas; b) en un momento de júbilo (*In einem Jubel des Herzens*), cuando la alegría renueva todo a nuestro alrededor, y c) en el tedio (*Langeweile*), cuando permanecemos a igual distancia de los dos primeros estados. La trivialidad, adjetivada como “tenaz” (*die hartnackige Gewöhnlichkeit*), es el estado que no permite la llegada de la pregunta. Esta pregunta no se detiene en ningún ente, pues todo lo abarca: ni en la materialidad ni en su existencia actual, pues puede preguntarse por algo que fue o que será; tan amplios son sus límites que puede incluir lo que nunca es, es decir, la nada, pues la pregunta es por el ente como tal en su totalidad (GA 40 4).

La interrogación busca el fundamento del ente en tanto es lo existente. Para Heidegger, buscar significa ahondar, “ir a fondo”; por ello, esta es al mismo tiempo la más original de todas las preguntas (GA 40 5-6). Esto implica que dicha pregunta nos mantiene alejados de cualquier ente peculiar y singular. El único ente que se destaca en este trasfondo es el ser humano, porque es quien formula la pregunta, aunque en sí mismo no tenga más relevancia que cualquier otro ente. Hay una “repercusión” (*Rückstoß*) en quien pregunta y en aquello sobre lo que recae la pregunta y, por este motivo, la pregunta no es un proceso determinado, sino que es un “acontecimiento” (*Geschehnis*) o suceso relevante. Esto significa que toda pregunta es un despliegue de esta pregunta fundamental y, por lo mismo, quien pregunta debe disponer de fuerza espiritual (*Kraft des Geistes*) para recibir su respuesta (GA 40 7-8). Si esta es la naturaleza de la pregunta que está en el fundamento del encuen-

tro con el ser –pues constituye propiamente el lugar del encuentro–, entonces no se trata de un modo de plantear una búsqueda, sino que es la búsqueda misma.

En este punto, Heidegger advierte que esta pregunta, según el carácter que ha delimitado, puede estar completamente ausente de una época (está ausente, en realidad, la condición originaria de preguntar). ¿Qué se presenta en su lugar? Nuestro autor responde remitiéndose a la *Biblia*, considerada esta última como revelación divina y verdad. ¿Por qué la pregunta sobre Dios es inferior a la pregunta por el ser? Heidegger señala que el creyente dispone de todas las respuestas sin necesidad de formular preguntas. Entonces, la pregunta “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?” será respondida así: el ente es creación de Dios, creador no creado.

En *GA 40*, Heidegger detalla la afirmación anterior: si bien el creyente puede acompañar la dirección de la pregunta del filósofo, no puede hacerla propia en un sentido absoluto si quiere continuar siendo creyente; por esta razón, “sólo puede actuar como si” (*Er kann nur so tun, als ob...*) (8-10). Por otro lado, la fe que no está expuesta a la duda es, para Heidegger, un modo concreto de la indiferencia. El pasaje bíblico “En principio Dios creó el cielo y la tierra” (*Génesis 1 1*) de ninguna manera es una respuesta, porque propiamente no hay pregunta; de hecho, para la fe, la pregunta es pura necedad (*eine Torheit*) (*GA 40 9*), aunque en esta necedad consiste la filosofía. De aquí, la célebre afirmación, tantas veces repetida, aunque no siempre medida en sus alcances: “Eine ‘christliche Philosophie’ ist ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis” (*GA 40 9*).

Que la llamada “filosofía cristiana” sea un “hierro de madera y un malentendido” no significa –insiste nuevamente Heidegger– que la fe no requiera de una actividad intelectual mediante la cual el cristiano presente una experiencia del mundo; sin embargo, esto ya no es filosofía, sino teología (*Das ist dann Theologie*) (*GA 40 9*). Y a la siguiente conclusión llega este pasaje:

Nur Zeiten, die selbst nicht mehr recht an die wahrhafte Größe der Aufgabe der Theologie glauben, kommen auf die verderbliche Meinung, durch vermeintliche Auffrischung mit Hilfe der Philosophie könne eine Theologie gewinnen oder gar ersetzt und dem Zeitbedürfnis schmackhafter gemacht werden. (*GA 40 9*)

¿Qué entiende Heidegger finalmente por “teología”? Nuestra pregunta es completamente válida, pues el filósofo no la ha desacreditado, sino que ha afirmado que la propuesta de sustitución es obra de quienes no creen en la verdadera grandeza de la teología y consideran que puede ser reemplazada por la actividad propiamente filosófica (cf. Wolfe 151-152). En principio, la nobleza de la pregunta es tal que, en ella, y no en las respuestas posibles, habita la dignidad de la filosofía, porque, en efecto, su naturaleza es preguntar y no hacer

“como si” preguntase. En la perspectiva de Heidegger, ser filósofo es la tarea que asume el *Dasein* en cuanto ente que pregunta y que está en la libertad de ser *Dasein*, lo que quiere decir que es esencialmente *Abgrund* (cf. *GA 40* 71, 121, 170), “abismo”, esto es, que por esencia carece originariamente de fundamento.

Creemos que este es el núcleo que conduce a la afirmación de que la fe no es una respuesta, sino una negación de la tarea filosófica: la fe es una respuesta ajena a la tarea de preguntar. Se trata, en definitiva, de dos modos de existir interpretando el mundo y la vida, que se diferencian en la actitud: por un lado, la filosofía como libre interrogar del *Dasein* y, por otro, como interpretación del mundo, a partir de la fe. Por ello, es necesario tener en cuenta las siguientes formulaciones que se desprenden de la postura de Heidegger: a) la existencia filosófica no es perfeccionada por una existencia creyente; b) la filosofía como problema no es ajena a la teología como problema, y c) en ninguno de los dos casos el existir del *Dasein* es inteligible, dado que está colocado en una existencia, es decir, debe ser interpretado como modo de existir. Si aceptamos la formulación del punto c), se hace necesario afirmar que, para Heidegger, filosofía y teología tienen en común que no son originariamente conceptuales, sino existenciales, por lo cual la filosofía es atea únicamente en perspectiva metodológica.

4. El poeta y lo divino

Nos adentramos ahora en un nuevo momento teológico de nuestro autor, que ya venía anunciándose. Si bien Heidegger no ha sido refractario a lo divino, su paulatino alejamiento del catolicismo hizo que el diálogo entre la pregunta por el ser y la pregunta por Dios adoptara diversas modulaciones; nos dirigimos ahora al encuentro entre el pensar, ya no desde la filosofía, como en los puntos anteriores, y la teología, en un sentido más próximo a los presocráticos que al de la tradición cristiana. Seguimos la ruta que Heidegger plantea en “Wozu Dichter” (*GA 5* 269-320), donde manifiesta interés por escuchar la palabra del hombre religioso y, en esta perspectiva, Hölderlin pone de manifiesto lo que hay de sagrado en el mundo. Esta etapa surge de escuchar a los poetas, pero implica también una maduración de la cuestión del ser del ente. El título y la apertura de la reflexión provienen de una cita de la elegía “Pan y Vino”: ... *und wozu Dichter in dürftiger Zeit?* (cf. Hölderlin 518-529).

Heidegger escucha la palabra de un hombre que compone un poema intensamente religioso, en el que predomina la “falta de dios”. El filósofo se encuentra con el poeta; por esta razón, su pensamiento proviene de la escucha. En principio, ¿cuál es el presente de este tiempo? Se trata de la penuria que nosotros mismos somos: “La noche del tiempo extiende sus tinieblas” (“Die Weltnacht breitet ihre Finsternis aus”). Este es el motivo por el cual no se comprende la pregunta por el ser y menos todavía la respuesta: para la concepción de

Heidegger, las tinieblas han pasado a formar parte de nuestra naturaleza y confundimos esa oscuridad con luz. La llamada “falta de dios” o “Fehl Gottes” no es una invectiva contra el dios cristiano, sino que ningún dios logra congrega a los creyentes en una misma comunidad religiosa, pues las relaciones con lo divino están atomizadas. Heidegger ha llamado a esto la huida de los dioses y el apagamiento del esplendor de la divinidad, es decir, el fin del principio actuante de lo sacro en el mundo. Este es el horizonte de lo que Heidegger considera tiempo de penuria o de indigencia. Es posible que, en esta circunstancia, nuestra existencia se vuelva más lúcida respecto de sus posibilidades, pues la tiniebla es también un modo en que el mundo puede hacerse transparente; en efecto, las cosas siguen siendo tales y el *Dasein* sigue siendo el ente en el cual se revela el ente “verdaderamente”.

Si bien no es posible abordar aquí el análisis de las consecuencias que tiene esta concepción de Heidegger no sólo para la teología cristiana, sino para el conjunto del pensar, enunciamos lo que sigue: el mundo no es algo que se establezca de manera subjetiva, ya que tiene una manera única de ser sí mismo, lo que Heidegger expresa temprana y oscuramente como “el mundo mundeá” (“Welt weltet”). Este giro puede entenderse así: el mundo no es la mera colección de cosas existentes, contables o incontables, conocidas y desconocidas. Sin embargo, el mundo tampoco es sólo imaginario, dado que existe y está más presente que lo tangible o que lo audible (las percepciones a través de las cuales creemos estar en casa).

El mundo, en efecto, no es un objeto que está frente a nosotros y estamos sujetos a él desde el nacimiento hasta la muerte. Allí donde las decisiones esenciales de nuestra historia son tomadas, asumidas y abandonadas por nosotros, incomprendidas y cuestionadas nuevamente, el mundo se expande (cf. Liiceanu 210–215). Desde el momento en que el mundo se abre al ente que es el hombre, el conjunto de la realidad comienza a tener temporalidad y, espacialmente, su proximidad y su lejanía. Esta aptitud del hombre frente al mundo es el lugar desde donde se gesta la gracia protectora de los dioses. Si esta aptitud se da como ausencia de dios, es uno de los modos en que el mundo es mundo (cf. Joly 19–23).

Para Heidegger, sin embargo, la época de la noche del mundo es tiempo en que la penuria se vuelve cada vez más apremiante; de hecho, ya no es capaz de percibir la fatal indigencia de su estado. En el vocabulario heideggeriano, el mundo queda privado de fundamento, utilizando la doble perspectiva de la palabra “abismo” (*Abgrund*), en cuanto suelo y fundamento y aquello que, por estar más abajo, se precipita. El fundamento es el suelo para un arraigo y una permanencia (*Der Grund ist der Boden für ein Wurzeln und Stehen*) (GA 5 270). Carecer de fundamento, entonces, significa que el mundo está suspendido sobre el abismo: cuando cambie el fondo del abismo, podrá cambiar el estado actual del mundo; y para que esto ocurra es necesario que algunos alcancen el mencionado abismo.

No es dios o los dioses quienes modifican el estado actual, sino los hombres, cuando hayan alcanzado el momento adecuado o correcto (*richtiger Zeit*) (GA 5 270). Y, para decir esto, Heidegger cita un pasaje de “Mnemosyne”:

... Nicht vermögen
Die Himmlischen alles. Nemlich es reichen
Die Sterblichen eh‘ in den Abgrund. Also wendet es sich
Mit diesen. Lang ist
Die Zeit, es ereignet sich aber
Das Wahre.

Los mortales alcanzan su propia esencia en el abismo antes que los inmortales, pues están más próximos a su propia ausencia, ya que se sienten aludidos por la presencia, nombre del ser desde tiempos antiguos (GA 5 271). Esto reconfigura la idea de muerte de los dioses como ausencia de configuración de la existencia e implica también un habitar que se despliega ante las cosas como construir. Heidegger considera que el poetizar es un acto de tomar medida: el oír del poeta es una gracia. Los poetas son aquellos mortales que, cantando con gravedad al dios del vino, sienten el rastro de los dioses huidos, lo siguen y, de esta manera, señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio (GA 5 272). La pregunta que inmediatamente surge es: ¿a dónde huyen los dioses? Heidegger interpreta a Hölderlin y afirma que sólo en el éter los dioses son dioses, es decir, el éter es propiamente lo sagrado o “rastro de los dioses huidos” (GA 5 273). Ser poeta significa, en tiempos de penuria, prestar atención al rastro de los dioses huidos. En este punto, Heidegger relaciona el olvido del ser y el claro del ser, que es la poesía pensante de Hölderlin (GA 5 273). Entonces, la medida del mundo no es dios, sino el éter, donde los dioses son dioses.

Heidegger habla de una “huella de lo sacro que se ha vuelto irreconocible”. Si esto es así, el final será siempre el silencio elocuente. ¿Qué tiene que ver, empero, este lenguaje con el pensamiento del ser y del ente? En este redimensionamiento del lenguaje entre el ser del dios (o de los dioses) y el ser del ente, aparece otro texto de Heidegger que también parte de Hölderlin, pues en la existencia como habitar poéticamente se encontraría la raíz de lo que debe ser pensado, así como el lugar del poeta y de la palabra poética. Se trata, efectivamente, de un giro radical respecto de lo que había quedado fundamentado con dificultad en *Ser y Tiempo*, pues la comprensión queda ahora ligada a la escucha de la palabra de los poetas. En efecto, ahora pensar no significará únicamente la comprensión discursiva de la razón, sino, en lo fundamental, una escucha de Hölderlin, Rilke, Trakl, Stefan George y Benn. La palabra poética funda un pensar y un lenguaje nuevos, donde la ontología –incluida la deconstruida– no forma parte de un proyecto de hombre; estamos

ante un pensar que sigue al poetizar y que, a su vez, regresa a la poesía. Es importante advertir que el pensamiento de Heidegger no queda ligado a una determinada preceptiva literaria, sino indisolublemente unido a la audición atenta de los poetas.

Si el poeta tiene dos tareas fundamentales –instaurar el ser por la palabra y transmitir al hombre el rastro de lo santo (GA 5 275)–, puede afirmarse que ambas coinciden en la instauración del ser, porque sólo en el ser hay aquel rastro de lo santo y no hay otro “topos” donde pueda establecerse una relación entre ser, divinidad y poeta.

5. Conclusiones

La reflexión sobre la relación entre la *Seinsfrage* y la *Gottesfrage* permite mostrar la continuidad y transformación de la noción de lo divino en la obra de Heidegger. Más que un motivo accesorio, la pregunta por Dios atraviesa de manera estructural su itinerario filosófico, desde los escritos juveniles hasta los últimos textos. La lectura de san Agustín en el marco de la hermenéutica de la facticidad evidencia que el Dios viviente no es una hipótesis teórica, sino una experiencia originaria de la existencia. Más tarde, en la crítica al dios de la metafísica, Heidegger denuncia la reducción conceptual de lo divino a una categoría causal, mostrando cómo dicha construcción enturbia la experiencia originaria del ser. Finalmente, en el recurso a la poesía de Hölderlin, el filósofo abre un espacio en el que la palabra poética se convierte en un ámbito privilegiado para escuchar el advenimiento de los dioses, no ya como objetos de representación, sino como presencias que configuran la apertura del ser.

Este recorrido confirma que la *Gottesfrage* no se disuelve ni se sustituye por la *Seinsfrage*, sino que se incluye en ella bajo nuevas modulaciones. Tal inclusión permite comprender por qué Heidegger permanece más cercano al horizonte presocrático (allí lo divino se vincula al despliegue de la *physis*) que a las elaboraciones sistemáticas de la teología cristiana. De este modo, la filosofía heideggeriana ofrece una doble enseñanza: por un lado, muestra la necesidad de desarticular los esquemas heredados de la metafísica para recuperar experiencias más originarias de lo divino; por otro, recuerda que toda pregunta por Dios remite en última instancia a la pregunta por el ser mismo, sin que ambas puedan separarse.

El aporte de este estudio radica en subrayar la tensión constitutiva entre metafísica y experiencia originaria, una tensión que no se resuelve en categorías dogmáticas ni en fórmulas conceptuales, sino en la apertura del pensamiento a aquello que se da en su exceso. En este sentido, la filosofía de Heidegger, lejos de clausurar la pregunta por Dios, la radicaliza en un horizonte en el que lo divino se piensa no como objeto de definición, sino como misterio inseparable de la manifestación del ser.

Referencias

- Aristotle, *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Traducido por W. S. Hett. Loeb Classical Library, 1957.
- Biblia de Jerusalén. Desclée De Brouwer, 2019.
- Cazzenelli, Stefano. "LHeidegger de Marion: della *Seinsfrage* all'Ereignis". *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, no. 47, 2009, pp. 149-164.
- Christensen, Bruin. "What Does (the Young) Heidegger Mean by the *Seinsfrage*?" *Inquiry*, vol. 42, 1999, pp. 411-437.
- Dahlstrom, Daniel. "The Phenomenological Reformation in Heidegger's Early Augustine Lectures". *The Influence of Augustine on Heidegger. The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, editado por Gregorio de Paulo. Edwin Mellen Press, 2009.
- Diels, Hermann y Kranz, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Vol. I: Die Vorsokratiker von Thales bis Heraklit*. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1951.
- Fell, Joseph. P. "The Crisis of Reason: A Reading of Heidegger's *Zur Seinsfrage*". *Heidegger Studies*, vol. 2, 1986, pp. 41-65.
- Flamarique, Lourdes. "Practicar la verdad. Sintonías y disonancias de Heidegger con el libro X de *Confesiones*", *Tópicos*, no. 44, 2013, pp.115-148.
- Gorgone, Sandro. *Il tempo che viene. Martin Heidegger: dell'Kairós all'Ereignis*. Alfredo Guida Editore, 2005.
- Heidegger, Martin. "Phänomenologie und Theologie". *Wegmarken* (GA 9). Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1976.
- Heidegger, Martin. "Wozu Dichter". *Holzwege* (GA 5). Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, Martin. "Einführung in die Metaphysik". *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). Editado por Petra Jaeger. Vittorio Klostermann, 1983.
- Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*. Traducido por Gregory Fried y Richard Polt. Yale University Press, 2000.
- Heidegger, Martin. "A che poeti?". *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*. Editado por Vincenzo Cicero. Bompiani, 2002.
- Heidegger, Martin. *The Heidegger-Jaspers Correspondence (1920-1963)*. Editado por Walter Biemel y Hans Saner. Traducido por Gary E. Aylesworth. Humanity Books, 2003.
- Höfner, Markus. "Zurück in die Zukunft? Zu Heideggers früher Auseinandersetzung mit der paulinischen Eschatologie". *Evangelische Theologie*, vol. 72, no. 5, 2012, pp. 357-375.
- Hölderlin, Friedrich. *Le Liriche*. Editado por Enzo Mandruzzato. Adelphi Edizioni, 1977.
- Joly, Henry. *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*. Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.
- Kienzler, Karl. "Heidegger und Augustinus". *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine: Sein Und Zeit Und Ewigkeit (Texts and Studies in Religion)*, editado por Frederick Van Fleteren. Edwin Mellen Press, 2005.

- KordiĆ, Ivan. "Philosophie und Theologie im Denken von Martin Heidegger". *Prolegomena*, vol. 2, 2003, pp. 20-39.
- Kuravsky, Erik. "The Transcendence of Life as an Event of Experience". *Transcendence in Heidegger's Early Thought. Toward Being as Event*. Palgrave Macmillan, 2023.
- Liiceanu, Gabriel. "Zu Heideggers 'Welt'-Begriff". *Kunst und Technik Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Editado por Walter Biemel y Friedrich-Wilhelm von Hermann. Vittorio Klostermann, 1989.
- Ott, Hugo. *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Campus Verlag, 1998.
- Wolfe, Judith. *Heidegger and Theology*. Bloomsbury T&T Clark, 2014.



UNA VERDAD CON ROSTRO DE MEDUSA. LA REPRESENTACIÓN DEL MAL A PARTIR DE LA TRILOGÍA DE AUSCHWITZ DE PRIMO LEVI

A TRUTH WITH THE FACE OF MEDUSA. THE REPRESENTATION OF EVIL BASED ON PRIMO LEVI'S AUSCHWITZ TRILOGY

Javier Eduardo González Guzmán

Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 22-A, Querétaro, México.

 <https://orcid.org/0009-0001-5471-7862>, e-mail: je.gonzalez@upnqueretaro.edu.mx

Recepción: 17 de septiembre de 2025– Aceptación: 5 de abril de 2026

Resumen

El artículo analiza la trilogía de Auschwitz de Primo Levi, con la intención de dilucidar la discusión en torno a la posibilidad de representar el mal. En un primer momento, se aborda el significado que guarda la figura del testigo y su pertinencia como narrador del horror. A continuación, se examinan los argumentos que niegan o afirman la representación del mal. Posteriormente, se problematiza el caso específico de Primo Levi y su narrativa en torno a Auschwitz. Por último, tomando en cuenta las vicisitudes que supone la tarea de Levi como testigo, se retoma la discusión sobre la representación del mal para advertir el deseo de presencia e inmediatez que permea al testimonio.

Palabras clave: Levi, Auschwitz, representación, testimonio, mal, horror.

Abstract

The article analyzes the trilogy of Auschwitz by Primo Levi, with the intention to elucidate the debate concerning the possibility to represent evil. Initially, it deals with the meaning of the figure of witness and its relevance as narrator of horror. Subsequently, it examines the arguments that refuse or affirm the representation of evil. Afterwards, it analyzes the specific case of Primo Levi and its narrative concerning Auschwitz. Finally, taking in account the difficulties that supposes the task of Levi as witness, it pick up the debate related to the representation of evil with the intention to realize the desire of presence and immediacy that intercedes the testimony.

Keywords: Levi, Auschwitz, representation, testimony, evil, horror.

I. Introducción

En la memoria de todos nosotros, los sobrevivientes, escasamente políglotas, los primeros días de Lager han quedado grabados en forma de película desenfocada y frenética, llena de ruido y de furia, y carente de significado.

Primo Levi

Una vez acaecida la catástrofe, el sobreviviente se enfrenta a la compleja tarea de relatar su experiencia. Se interna en un territorio inhóspito donde la palabra parece no tener lugar y la memoria se encuentra cercenada por el trauma del horror. La cuestión no es baladí, ya que el sobreviviente *debe* encontrar la manera de comunicar su experiencia para dotarla de algún sentido; es decir, de un propósito frente a lo que, de otra forma, no sería más que un sufrimiento absurdo. Sin embargo, pese a los intentos del sobreviviente, su relato no siempre encuentra una forma inteligible de dar cuenta de la experiencia del horror en toda su complejidad.

Ahora bien, entre los múltiples acontecimientos en los que convergen la catástrofe y el relato, Auschwitz constituye uno de los casos mejor documentados.¹ Esto se debe a los numerosos testimonios de quienes sobrevivieron a los campos de concentración. Dichos testimonios no sólo ponen de manifiesto que el silencio y la incompreensión entre los sobrevivientes se convirtieron en un estado generalizado, sino también que no fueron pocos los esfuerzos por denunciar las vejaciones padecidas y la obscena cantidad de muertes perpetradas en un periodo tan breve y con una formalidad brutal. Pero ¿qué se podía decir al respecto?

Ante las dificultades que supone la elaboración de un testimonio, resultan sumamente llamativos aquellos casos donde el sobreviviente logra articular su experiencia a

¹ Si bien el término “Holocausto” suele ser muy frecuente para designar lo acontecido en los campos de concentración, cabe atender a las observaciones que realiza Giorgio Agamben sobre las implicaciones de su uso. En lo referente a su etimología, el término “Holocausto” provendría del latín *holocaustum*, el cual sería una traducción del griego *holókaustos*, adjetivo que significa “todo quemado” y que correspondería al sustantivo *holokaústoma*. Ahora bien, respecto a su herencia semántica, el término sería predominantemente cristiano, utilizado por los Padres de la Iglesia para aludir la doctrina sacrificial de la Biblia. Específicamente, para denotar las inmolaciones de los judíos comentadas en el texto sagrado. Sacrificios que, en principio, serían repudiados, considerándolos inútiles y estúpidos, pero que posteriormente cobrarían un significado diferente ante los suplicios de los mártires cristianos. Un significado que sería exaltado bajo la apelación a una causa suprema y que, en última instancia, determinaría su concepción en los léxicos contemporáneos. Sin embargo, cuando se usa el término “Holocausto” en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, se estaría comparando la muerte de millones de personas con una suerte de acto sacrificial. Una comparación que en última instancia trataría de dotar de sentido a aquello que parece no tener ningún sentido. De ahí que el uso del término “Holocausto” sea tan desafortunado como impreciso. Tal como advierte Agamben, “quien continúa aplicándolo da prueba de ignorancia o de insensibilidad (o de una y otra a la vez)” (31).

través de la narrativa literaria. El caso concreto de Primo Levi destaca por su esfuerzo constante por comprender y comunicar lo que había ocurrido. Un esfuerzo que se aleja del resentimiento y de los juicios tajantes para esbozar un fragmento de aquella terrible realidad.

Desde esta perspectiva, el presente trabajo analiza la posibilidad de representar el mal desde la narrativa de Primo Levi, con la intención de dilucidar si dicha experiencia es consignable bajo un gesto inteligible o si, en su defecto, queda remitida al terreno de lo inefable. Para ello, examinaremos los argumentos que sustentan cada postura, tomando como horizonte de reflexión aquellos escritos que constituyen la llamada “trilogía de Auschwitz” de Levi: *Si esto es un hombre* (1947), *La tregua* (1963) y *Los hundidos y los salvados* (1986).²

II. El testimonio en los límites de lo narrable

La raíz del debate sobre la representación del mal podría ubicarse en los orígenes de la Modernidad. Al menos así lo pone de manifiesto la filósofa Susan Neiman en su libro *El mal en el pensamiento moderno*. No obstante, este problema parece cobrar una fuerza y un interés renovados a partir de la trágica experiencia que significó Auschwitz, una experiencia que se antoja un parteaguas al momento de confrontarnos con su impronta, como si los horrores del siglo XX estuviesen emparejados con una obsesión por describirlos detalladamente.

Pero, más allá de limitarnos a la mera documentación del suceso histórico, el problema medular habría residido en si es posible dar cuenta del sufrimiento y la violencia que supone la impronta del mal. Es decir, si aquella experiencia es consignable bajo un signo inteligible o si, en su defecto, quedaría remitida al ámbito de lo inefable. Un problema que, ante el aparente silencio de la reflexión filosófica, quedaría circunscrito al análisis del testimonio como vestigio de un trauma o la narración de un acontecimiento que supuso un peligro, a veces mortal, para el propio sobreviviente.

De ahí que la figura del testigo desempeñe un papel central dentro de esta discusión. Esta figura cobra un protagonismo inusitado ante la naturaleza catastrófica que cifra nuestro horizonte histórico. Desde genocidios sistemáticos, pasando por desastres nucleares y debacles ecológicas, el testigo estaría confrontado con la compleja tarea de relatar su

.....
2 Si bien la riqueza y la complejidad que suponen la obra literaria de Primo Levi merece un extenso estudio aparte, la intención del presente trabajo quedaría circunscrita a los textos recién referidos. Si el lector desea profundizar en el análisis sobre la obra de Levi, podría consultar las siguientes referencias: *Primo Levi and the Identity of a Survivor* (2016) de Nancy Harrowitz; *Memory and Mastery. Primo Levi as Writer and Witness* (2001) editado por Roberta S. Kremer; y *Primo Levi. Su legado humanista* (2019) coordinado por Marcos Pablo Moloeznik.

vivencia; en otras palabras, de articular en un gesto comprensible algo que, en principio, resistiría cualquier formulación conceptual o descriptiva. Pero ¿qué significa ser testigo?

Si atendemos a su raíz latina, tal como señala Giorgio Agamben, el origen de la palabra testigo tendría dos posibilidades. Por un lado, se encuentra el sustantivo *testis* que refiere a “aquel que se sitúa como tercero [*terstis*] en un proceso o un litigio entre dos contendientes” (Agamben 15). Por el otro, se hallaría el sustantivo *superstes*, el cual “hace referencia al que ha vivido una determinada realidad, que ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él” (Agamben 15). En este contexto, lejos de fungir como un tercero neutral en una disputa jurídica o un relator de hechos con vistas a dilucidar un juicio, el testigo sería aquel señalado como *superstes*: aquella persona que, debido al azar o a la propia voluntad, habría sobrevivido a una fatalidad para relatarla.

Ahora bien, aunque la figura del testigo no es novedosa en la historia de Occidente, esta cobra una relevancia inusitada en el siglo XX, en especial después de que un acontecimiento que se creía imposible, como Auschwitz, tuviera lugar y demandara la compleja tarea de *preservar su memoria*. Una memoria que pertenecería precisamente a los sobrevivientes de aquella matanza sistemática. De ahí la exigencia moral que pesa sobre el testigo para hacer *escuchar su voz* y rendir testimonio frente aquello que significó un peligro para su propia vida, aunque el recuerdo de esa experiencia presente, no en pocas ocasiones, dificultades para ser relatado.

En contextos de violencia e impunidad extrema [nos advierte Díaz] el testimonio suele ser el último reducto para *hacer figurar* –literalmente dar forma, hacer constar en algún lugar– una ofensa a quien sólo cuenta con su palabra. Esta *esperanza política* de los agraviados pasa porque nosotros, en cuanto sus destinatarios, podemos *representar y reproducir* un daño que nos toca y concierne *imaginar* con detalle. Y es que, por definición, *el testimonio es una experiencia significativa que se da siempre a otro*. Su supervivencia depende de que *esa historia concreta ataña e incida* en quien lo escucha (9).

El testigo *habla y revela la verdad* de lo acontecido. Esa verdad reside en su memoria como una huella del horror, como el vestigio de un acontecimiento funesto que busca articularse en una expresión significativa, la cual no sólo fungiría como un acto de denuncia, sino también como una advertencia para que algo así no vuelva a ocurrir. Sin embargo, pese al deber testimonial, cabría cuestionarnos si realmente es posible enunciar el evento catastrófico. Más precisamente, si su experiencia no rebasa o atrofia la capacidad para decir algo al respecto.

III. La discusión en torno a la representación del mal

Como habíamos advertido al inicio de esta indagación, el problema sobre la representación del mal encontraría su punto de inflexión en Auschwitz, específicamente en la figura del testigo que se enfrenta con la narración de lo atestiguado, con aquella experiencia que se antoja demasiado traumática para ser rememorada y, sobre todo, representada. Pese a que la tradición occidental está plagada por diversas representaciones de lo que significa el *mal*, lo característico de Auschwitz reside en una exigencia por *decirlo* todo y mostrar con una cabal transparencia lo que significó aquel funesto suceso, como si la magnitud del desastre estuviese emparejada con la demanda de narrar hasta el más ínfimo detalle y de hacer que los testigos sean *portavoces* de la irreductible *presencia* del horror.

Aunque una ingente cantidad de relatos, descripciones e imágenes pulularon después de lo acontecido, estas parecían dolorosamente insuficientes, como si ninguna palabra ni imagen fuesen adecuadas para mostrarlo en toda su plenitud. Ante esta insuficiencia, cabría cuestionarnos si toda narrativa que verse sobre el mal estaría destinada en última instancia a la frustración. O bien, si al confrontarnos con *lo inimaginable*, la respuesta más oportuna sería el solemne silencio.

Al respecto, si atendemos a las observaciones que realiza Dominic LaCapra, la cuestión podría recapitularse en dos posturas contrastantes: por un lado, quienes remiten cualquier intento de representar la experiencia del mal al ámbito de lo inefable, es decir, que sostienen la imposibilidad fundamental de *decir* el evento traumático a través del testimonio; por otro, quienes le conceden cierta inteligibilidad redentora, habilitada por el uso de herramientas metafóricas y capaz de desempeñar una función catártica al momento de rememorar el pasado. En esta tónica, ya sea que se apele al sobrecogedor silencio o la elaboración estética, el problema sobre la representación del mal oscilaría entre el deseo de su presencia plena y la ineluctable, cuando no imposible, demanda de su narración.

Por lo que se refiere a la primera postura, los autores establecen, de manera explícita o no, una relación fundamental entre la experiencia del mal y el concepto de lo sublime en Immanuel Kant,³ específicamente con el carácter violento e indefinible que distingue su impronta. En este sentido, siguiendo la línea argumental propuesta por Eugenio Triás, la experiencia de lo sublime se encontraría íntimamente vinculada con lo siniestro o, en este caso, con lo denominado *monstruoso*, con una suerte de alteridad radical que sólo podría

3 De acuerdo con el planteamiento que hace Kant en la *Crítica del discernimiento*, lo sublime apelaría a una experiencia estética más allá de la belleza. Un sentimiento que acontece cuando nos hallamos ante algo grandioso, algo cuya magnitud nos parece incommensurable y nos evoca la impresión de lo caótico y lo indefinido. Algo que, en suma, se revela como un objeto sin forma, ilimitado y por encima de toda comparación. Tal como señala Kant: “sublime es aquello que, sólo por el poder ser pensado, hace patente una capacidad del ánimo que sobrepasa cualquier patrón de medida de los sentidos” (B85, 327-328).

suscitar un horror indescriptible.

Aunado a lo anterior, sería pertinente advertir también cómo es que esta postura ha encontrado cierto respaldo en la teología mística,⁴ como si la experiencia de mal fuese, de alguna manera, tan irreductible como la experiencia misma de Dios. Dicho de otra forma, tanto el mal como Dios carecerían de una representación adecuada, pues toda formulación conceptual o descriptiva sería insuficiente para dar cuenta de su terrible grandeza. En última instancia, no podríamos más que sucumbir en éxtasis ante su desbordante presencia.

Entre quienes suscriben esta postura, cabría aludir en primer lugar a la propuesta de Julia Kristeva. En su obra *Powers of Horror*, Kristeva establece una relación entre lo sublime kantiano y la experiencia de lo abyecto (concepto de raigambre lacaniana), una experiencia que tendría como base una realidad abominable, anterior a cualquier sentido de un 'yo' o de un objeto identificable. Una realidad que se antoja monstruosamente perturbadora y que provocaría tanto repulsión como atracción.

Para explicar esta ambivalente respuesta, Kristeva nos remite a un no-objeto. Algo que antecedería cualquier formulación lingüística y referencia semántica, y que se situaría más allá (¿o más acá?) de cualquier experiencia que hayamos tenido. Una alteridad radical que no podría asimilarse de ningún modo, ya que no contamos con las herramientas ni los medios para hacerlo.

Por su parte, Jean-François Lyotard, en *La posmodernidad (explicada a los niños)*, considera que lo sublime es una categoría más allá de cualquier categoría, una experiencia que denota una vez más la radical alteridad. Sobre lo sublime no se puede decir nada (es inefable); solamente se sabe que sucedió, que aconteció en un determinado momento. Se trata de algo que suele manifestarse de manera ambivalente, ya sea como absoluto terror o como absoluta divinidad, causando sentimientos contrapuestos: placer-dolor, alegría-ansiedad, exaltación-depresión. En palabras de Lyotard:

[Lo sublime] tiene lugar cuando [...] la imaginación fracasa y consigue presentar un objeto que, aunque más no sea en principio, venga a establecerse de acuerdo con un concepto. Tenemos la Idea del mundo (la totalidad de lo que es), pero no tenemos la capacidad de mostrar un ejemplo de ella. Tenemos la Idea de simple (lo no descomponible), pero no podemos ilustrar esta idea por medio de un objeto que sería un caso de ella. Podemos concebir lo absolutamente grande,

4 A grandes rasgos, la teología negativa [αποφατική], también llamada *teología mística*, postula que no se puede decir nada sobre Dios (es inefable), ya que se trata del Ser más allá de todo ser. Esta teología se distingue de la teología positiva o *afirmativa* [καταφατική], que aboga por el discurso sobre Dios, de su naturaleza, sus atributos y la relación que guarda con el mundo. Aunque el concepto de Dios parece encontrarse en las antípodas del mal, ambos compartirían un aire de sacralidad que desafía cualquier intento de aprehensión discursiva. De este modo, la única vía para ascender a las cumbres celestiales o descender a los abismos infernales sería a través de la negación, esto es, cuando de manera sistemática refutamos todo aquello que podría ser atribuible a nuestro objeto de adoración y nos sumergimos en el vasto océano de la incompreensión.

lo absolutamente poderoso, pero cualquier presentación de un objeto destinado a “hacer ver” esta magnitud o esta potencia absolutas se nos aparece como dolorosamente insuficiente (21).

El espectador se siente insignificante ante la presencia de lo sublime, como si estuviese paralizado y desorientado, casi al borde de la muerte. En una especie de dialéctica de la privación, se siente un terror que se expande hacia la oscuridad (fin de la luz), la soledad (fin de los otros), la nada (fin de las cosas), la muerte (fin de la vida) y, en lo que respecta al tema, el mal (fin del bien). En suma, se trata de que algo rebasa cualquier intento de representación o que es impresentable. Algo de lo que tenemos *idea*, pero que no sabemos o no tenemos los referentes para señalarlo.

Finalmente, Slavoj Žižek, en su texto *The Plague of Fantasies*, retoma lo sublime kantiano vinculándolo con los conceptos de lo monstruoso [*das Ungeheure*] y con el reino suprasensible de la Ley moral. Y es que, pese a que ambos conceptos parecen opuestos, Žižek considera que se trata, en realidad, de dos caras de la misma moneda: cuando nos acercamos demasiado a la Ley moral, lo que encontramos no es el Bien absoluto, sino una obscena monstruosidad. Tal como advierte Žižek:

La Ley suprasensible, así como lo Monstruoso, pertenecen al terreno de lo noumenal, y lo que Kant no está listo para aceptar, la conclusión que se empeña por evitar a cualquier costo, es la identidad definitiva entre estos dos, el hecho de que la Ley sublime es idéntica a lo Monstruoso (281).

La paradójica relación entre la (sublime) Ley y el horror de lo Monstruoso tendría su sustento en la interconexión entre los conceptos de lo Bello, lo Sublime y lo Monstruoso, como si, en una suerte de movimiento dialéctico, la actualización de uno de ellos diera paso al siguiente. Así, un objeto que es absolutamente bello deja de serlo para transformarse en sublime, mientras que otro enteramente sublime termina por convertirse en algo monstruoso.

Bajo esta lógica, la aparente distinción entre la Ley y lo Monstruoso se debe a la perspectiva del sujeto. Cuando *percibe* la Ley moral, el sujeto no lo hace directamente, sino a través de cierto filtro o desde la distancia. Así como experimentamos la realidad material (fenoménica) a partir de la combinación simultánea de las categorías *a priori* de la razón y los objetos trascendentes a nuestro alrededor, “el reino noumenal-racional de los deberes éticos es en sí mismo el producto de la combinación entre lo monstruoso, insoportable ‘en sí-mismo’, y su pacífica distorsión hecha por el margen de nuestra mente finita” (Žižek 281). Así pues, el acceso directo a la cosa en sí [*noumeno*] sería confrontado con la presencia de la Ley en su aspecto monstruoso, bajo su horrorosa realidad.

Ahora bien, lo llamativo de estas propuestas reside en la apelación a un fundamento negativo que subyace a las vivencias relacionadas con el sufrimiento o el dolor extremos, con algo que se antoja demasiado horrible para ser representado. O, mejor dicho, aunque tuviésemos el coraje para testimoniario, careceríamos de las herramientas adecuadas para hacerlo. Ya se trate de lo abyecto, de lo sublime o de lo monstruoso, la experiencia del mal quedaría remitida en última instancia al terreno de lo inefable.

No obstante, frente a quienes sostienen la claudicación del testimonio, se encuentran aquellos autores que defienden la posibilidad de narrar el horror a través de ciertas herramientas estéticas. De acuerdo con Richard Kearney, en su texto *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting Otherness*, la narración imaginativa podría constituir una vía para contrarrestar las dificultades de la memoria ante eventos traumáticos, una narración que en principio podría ser ininteligible, pero que, con el paso del tiempo, subsanaría formas patológicas de melancolía, amnesia o repetición.

En una suerte de vinculación entre el psicoanálisis y el arte, Kearney propone una narrativa que cura mientras es hablada y que, gracias a sus herramientas estéticas, permite no sólo preservar la memoria, sino también dotarla de cierto potencial liberador. Así pues, como señala Kearney, “tanto el arte como el análisis podrían ser vistos como portales catárticos hacia una genuina autobiografía y, por ende, hacia una rememoración histórica genuina” (180).

Este tipo de narrativa se desplegaría como un doble proceso que, en un primer momento, sintetizaría y estructuraría las memorias para después ser articuladas de manera espontánea a través de los vínculos establecidos con el pasado. Aunado a lo anterior, una buena narración debería ser capaz de hacer que los aspectos contingentes de la experiencia puedan ser comprendidos de manera universal. Más allá de una mera descripción factual o de un informe científico, la narración debería suscitar en el lector cierta empatía con lo que se relata. En este sentido, el testimonio narrativo debería tener el potencial para generar un fuerte lazo con el sufrimiento de otros.

Aunque hay muchos y muy valiosos testimonios en torno a Auschwitz, como es el caso de Primo Levi o de Jean Améry, resultan particularmente llamativas las narraciones de autores que no fueron propiamente testigos directos y que, pese a no haber tenido una experiencia directa con el horror, imaginaron magistralmente lo que pudo haber sido el internamiento en los campos de concentración. Tal es el caso del poema “Fuga de muerte” de Paul Celan, donde el carácter ficcional de la poesía permite imaginar aquello que en principio se plantea como inimaginable y, en consecuencia, irrepresentable.

Dado lo anterior, la imaginación narrativa sería la herramienta más adecuada para dar cuenta del horror. Solo mediante la articulación de lo particular con lo universal, de

la ficción con la realidad, la narración puede aspirar a un horizonte más comprensivo. Un horizonte que, en todo caso, abriría el espacio para rendir homenaje a los muertos mediante el testimonio.

Por otra parte, en su texto *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*, María Pía Lara analiza el potencial que poseen las historias del pasado para revelar ciertos aspectos de la crueldad humana. Ya sea que se trate de obras de carácter histórico, teatral, cinematográfico o literario, estas narrativas permitirían reconocer formas específicas de actos malignos, comprendiendo cómo fue que ocurrieron y el daño moral⁵ que provocaron. Todo este proceso busca que el sujeto construya un juicio moral respecto a los acontecimientos representados, haciendo posible una comprensión crítica de aquello que es moralmente erróneo. Tal como advierte Pía Lara:

Las historias que poseen un tipo determinado de descripción nos aportan poderosas imágenes, metáforas y tropos que nos permiten llenar el vacío generado por nuestro desconcierto. Para comprender los lados más oscuros de la interacción humana podemos construir un puente entre lo que se dice y lo que queremos significar a través de una descripción develadora captada por una narrativa determinada (38).

En franca oposición a los autores recién aludidos, quienes remiten la experiencia de la crueldad al ámbito de lo inefable, Pía apelaría al uso del juicio moral y de la imaginación para sortear esta aparente aporía. Cuando se aborda la capacidad de las historias para comprender las acciones malignas, el lenguaje desempeña un papel central, pues recurre tanto al uso de herramientas expresivas –géneros, metáforas, tropos, perspectivas– como a la creación de nuevos términos para generar una determinada reacción moral. Solo de esta manera, nos advierte Pía Lara, sería posible cristalizar imágenes que nos muestren el oscuro mundo del horror; imágenes que rebasen el supuesto límite de lo inenarrable.

Ahora bien, para afianzar esta vinculación entre la ética y la estética, el lenguaje también permitiría elaborar juicios sobre lo presenciado, orientados no sólo a la comprensión del mal, sino además a su discusión en la esfera pública. Y es que, más allá de la lectura unívoca y tajante del pasado, la cuestión estaría siempre abierta a nuevas formulaciones, a la deliberación de sentidos o perspectivas que no habían sido previamente consideradas y que, en última instancia, abrirían el espacio para un juicio colectivo.

De ahí que, como ya señalaba Kearney, el testigo tenga la obligación moral de relatar su experiencia. Sin importar el dolor ni el trauma padecidos, el sobreviviente se vería una vez más confrontado con la exigencia de contar su historia. Si bien hay cierto reco-

⁵ De acuerdo con Pía, el daño moral sería entendido como la destrucción de la identidad moral de la víctima a partir de la crueldad humana, como aquello que ha dejado una *herida moral* (23).

nocimiento en el potencial paliativo que tendrían las historias en sus propios narradores, como un remedio para purgar el malestar interno, el acento estaría puesto finalmente en su función social, en cómo una determinada comunidad podría aprovechar lo que de otra forma sería un sufrimiento absurdo. Por ello, como advierte Pía Lara, además de sortear el terreno de lo inefable, “estas historias constituyen también el material precioso aportado por los testigos de dichas atrocidades, cuya necesidad de contar una historia se convierte en una lucha, en un imperativo moral que les exige intentar escribirlas o contarlas” (39-40).

En suma, la propuesta de Pía Lara radica en la capacidad de ciertas historias para develar los aspectos más atroces del mal, cuyas múltiples manifestaciones suelen estremecernos y, no en pocas ocasiones, remitir su discurso al silencio. Para contrarrestar lo anterior, las historias establecerían un vínculo entre los recursos expresivos y la visión particular de su autor, permitiendo al espectador comprender una determinada narrativa. De tal suerte que, en el punto donde convergen la ética y la estética, Pía Lara apelaría a las herramientas poéticas, es decir, a las formas en que se comunica una historia, y al juicio moral, mediante el cual determinadas acciones son identificadas como malas o crueles, para dar lugar a una reflexión crítica.

A pesar del énfasis que tanto Kearney como Pía Lara hacen sobre el poder descriptivo e imaginativo de las historias, cabría preguntarse si realmente es posible sortear el terreno de lo inefable o si toda historia que verse sobre la experiencia del mal conserva un resabio que no se dejaría aprehender por ningún soporte ni herramienta estética. En el contexto específico del internamiento en los campos de concentración, es necesario cuestionar si existe algún límite para la narración testimonial.

IV. Primo Levi o la (im)posible tarea de testimoniar

Para profundizar en la discusión sobre la posibilidad de narrar el horror, sería pertinente abordar el caso concreto de Primo Levi a través de los textos que constituyen su llamada “trilogía de Auschwitz”. Aunque hubo otros sobrevivientes del campo de concentración que también fueron destacados narradores –como Jean Améry o Jorge Semprún–, el caso de Levi destaca por dos motivos.⁶

Por una parte, su carrera literaria está irremediablemente ligada con Auschwitz. Si no fuese por esa trágica experiencia, como advierte Marco Belpoliti, tal vez Levi no hubiera podido pulir su talento como escritor. Auschwitz se convirtió en el punto de inflexión y en el tema central de su obra literaria. De ahí que el propio Levi tuviera dificultades para desligarse de la herencia que representó su confinamiento en el *Lager*.

Por otro lado, en contraste con el tumulto de relatos inmediatamente posteriores a

6 Al respecto, para profundizar en la literatura sobre el tema, el lector podría consultar *La escritura o la vida* de Jorge Semprún y *Más allá de la culpa y la expiación* de Jean Améry.

la guerra y la liberación de los campos de concentración, la narrativa de Levi resulta extrañamente serena. A pesar de todas las vejaciones que padeció en su internamiento, no sucumbe al odio ni al resentimiento desmedido. Las crudas situaciones que nos relata se encuentran siempre atravesadas por un lenguaje mesurado, que refleja su esfuerzo constante por comprender y juzgar.⁷ Tal como Levi afirma en el apéndice que escribió en 1976 para *Si esto es un hombre*:

Para escribir este libro he usado el lenguaje mesurado y sobrio del testigo, no el lamentoso lenguaje de la víctima ni el iracundo lenguaje del vengador: pensé que mi palabra resultaría tanto más creíble cuanto más objetiva y menos apasionada fuese; sólo así el testigo en un juicio cumple su función, que es la de preparar el terreno para el juez. Los jueces son vosotros (193-194).

Más que una cicatriz dolorosa, el campo fungió para Levi como una universidad en la que se revelaron las dimensiones más extremas de la condición humana.⁸ A partir de esta experiencia, se asumió como escritor-testigo de la barbarie, un papel complejo que desempeñó hasta el final de sus días y que lo convirtió en una figura emblemática de la memoria de Auschwitz. A pesar de su extenso y comprometido trabajo como escritor-testigo, Levi fue consciente de las dificultades para dar cuenta del horror presenciado.

Una de las cuestiones que Levi remarcó constantemente, tanto en sus escritos como en entrevistas, fue su condición de *testigo privilegiado*. Levi confiesa que su propia sobrevivencia en el campo no se trató de un asunto moral (“ser mejor persona”) ni de un destino preparado por Dios (“narrar magistralmente lo acontecido”), sino que fue más bien una cuestión de suerte. Es decir, de toda una serie de circunstancias fortuitas que le permitieron sobrevivir al internamiento. Circunstancias que, en última instancia, lo salvaron de caer en el abismo y tener que padecer directamente el horror.

Y es que, de cara al testigo privilegiado que encarna Primo Levi, los “musulmanes” (o también llamados “hundidos”) constituyen la masa anónima y cansada que perdió todo rastro de dignidad. Se trata de aquellos prisioneros que, al no contar con amistades influyentes ni con la más mínima consideración de las autoridades, estaban irremediamente

7 Tal como reconoce Agamben, “Primo Levi es un tipo de testigo perfecto. Cuando vuelve a casa, entre los hombres, relata sin cesar a todos lo que le ha tocado vivir” (14). Así como también Pía Lara considera que “Primo Levi ha contribuido más que ningún otro autor a la comprensión del mal y de sus complejidades” (189).

8 Tal como apunta Levi en el apéndice de *Si esto es un hombre*: “Recordar los Lager hoy no me provoca ninguna emoción violenta ni dolorosa. Al contrario: a mi experiencia breve y trágica de deportado se ha superpuesto esa otra mucho más larga y compleja de escritor-testigo, y la suma es claramente positiva; globalmente, este pasado me ha hecho más rico y seguro. Una amiga mía, que muy joven había sido deportada al Lager para mujeres de Ravensbrück, dice que el campo fue su universidad: creo poder afirmar lo mismo, es decir que viviendo y luego escribiendo y meditando acerca de aquellos hechos, he aprendido muchas cosas sobre los hombres y el mundo” (221).

marginados. Se podría decir que su destino, la muerte, se encontraba sellado desde el momento en que ingresaron al *Lager*. Así los describe el propio Levi:

Su vida es breve pero su número es desmesurado; son ellos, los *Muselmänner*, los hundidos, los cimielos del campo, ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla (*Hundidos* 98-99).

Ellos, los musulmanes, fueron los *verdaderos testigos del horror* en el campo. Sin embargo, debido a las precarias condiciones en que se encontraban, casi ninguno logró sobrevivir. Y aquellos pocos que pudieron evadir la muerte, quedaron imposibilitados para dar testimonio. Su capacidad de narrar quedó anulada por el sufrimiento y la incomprensión, como si tras haber visto a la Gorgona a los ojos, hubiesen quedado petrificados:

Los sobrevivientes [nos advierte Levi] somos una minoría anómala además de exigua: somos aquellos que, por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para contarlo, o ha vuelto mudo; son ellos, los “musulmanes”, los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general. Ellos son la regla, nosotros la excepción (*Hundidos* 78).

Bajo esta perspectiva, el testimonio aparece confrontado con cierta imposibilidad. Concretamente, si retomamos la figura del “musulmán” como *verdadero testigo*, podríamos afirmar que la experiencia directa del horror supone el fin del narrador y, por ende, la claudicación de la palabra.⁹ En este sentido, cualquier discurso resultaría insuficiente o correría

9 Para ejemplificar el carácter aporético del “musulmán”, nos remitimos al caso de Hurbinek que narra Levi en *La tregua*. Una vez que el *Lager* ha sido liberado y que los prisioneros comienzan su penoso peregrinaje a casa, Levi nos relata la historia de un pequeño sobreviviente en los campos de refugiados. Un niño huérfano, quizás de tres años, que no sabía hablar y carecía de nombre. El resto de los sobrevivientes lo había llamado “Hurbinek” tras escuchar algunos de los confusos sonidos que éste solía emitir. Un niño de apariencia frágil y espectral, cuya penetrante mirada no hacía más que constatar el deseo de no sólo romper el mutismo que lo embargaba para articular todo aquello que había vivido en un gesto inteligible para los demás, sino también de tomar la palabra que le había sido negada y que nadie se molestaba en enseñarle. Un niño que, si bien solía despertar cierta compasión, también provocaba rechazo y dolor, como si su presencia fuese el reflejo de una condición demasiado penosa para ser admitida. Así pues, en un silencio inquietante, transcurrieron los días de aquella pequeña esfinge, hasta que en una ocasión había pronunciado una palabra: ‘mass-klo’, ‘mastiklo’. Una palabra articulada que con toda seguridad intentaba comunicar algo. Sin embargo, pese a que en aquel sitio se reunían prácticamente todas las lenguas de Europa, nadie comprendía el significado de aquellas palabras. ¿Acaso estaba revelando su verdadero nombre? ¿O más bien sólo demandaba pan, agua, carne? De una u otra forma, su palabra quedaría relegada a la especulación y al misterio. Quizás, aquella palabra podría haber sido la única respuesta sensata ante el horror, frente al mal que encarnó Auschwitz...mass-klo, mastiklo, m-a-s-s-k-l-o...

el riesgo de hablar en nombre de aquellos que perecieron, de los hundidos que pueblan la memoria de Levi y cuya imagen cifraría todo el mal de su tiempo: la imagen de un ser humano, si es que aún se le puede llamar así, que se encuentra demacrado y encorvado, de un rostro anónimo en cuyos ojos parece haberse extinguido todo vestigio de pensamiento hacía ya mucho tiempo. Son ellos quienes no sólo habrían sido incapaces de testimoniar, sino también de atestiguar,¹⁰ como si una muerte prematura hubiese atrofiado su disposición para recordar y narrar. Demasiado cansados para observar lo que pasaba a su alrededor, demasiado muertos para sufrir realmente.

De ahí que Levi asuma la compleja tarea de hablar por ellos, de preservar la memoria de una masa anónima y siempre renovada que fundó los cimientos de Auschwitz.¹¹ Sin embargo, lejos de constituir una limitación, la distancia que salvó a Levi del abismo fungiría como la condición de posibilidad para hablar precisamente de aquella experiencia traumática. Paradójicamente, que él no perteneciera a quienes padecieron el verdadero horror fue lo que le permitió narrar su experiencia:

Los que tuvimos suerte hemos intentado, con mayor o menor sabiduría, contar no solamente nuestro destino sino también el de los demás, precisamente el de los “hundidos”; pero se ha tratado de una narración “por cuenta de un tercero”, la relación de las cosas vistas de cerca pero no experimentadas por uno mismo (Levi, *Hundidos* 78).

De cara a lo anterior, podríamos afirmar que la condición de posibilidad y, al mismo tiempo, el principio de ruina del testimonio radicarían precisamente en la experiencia traumática. O, dicho de otra manera, el testimonio tomaría como punto de partida la imposibilidad de articularse cabalmente debido al trauma y al desfallecimiento de la memoria que parece acompañarlo.¹²

La memoria humana, nos señala Levi, “es un instrumento maravilloso, pero falaz” (*Hundidos* 21). Esta puede ser falsificada a través de los traumas, de los recuerdos concurrentes que se agolpan y dejan otros de lado, de las represiones y de los olvidos involunta-

¹⁰ Al respecto, cabe atender a la distinción que realiza el historiador Dominic LaCapra entre “atestiguar” [*bearing witness*] y “testimoniar” [*giving testimony*]. Por una parte, el atestiguar refiere propiamente a la experiencia que se tiene del evento en cuestión y que, en muchos de los casos, podría adoptar formas no verbales. Formas que tendrían que ver con ciertos efectos desorientadores del trauma (pesadillas, flashbacks, convulsiones, comportamiento compulsivo...). Mientras que testimoniar denota el intento para dar cuenta de la experiencia vivida, como la tentativa de articular en un gesto inteligible aquello que fue atestiguado.

¹¹ Según señala el propio Levi: “los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma no hubieran escrito su testimonio porque su verdadera muerte había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de reflexionar y de expresarse. Nosotros hablamos por ellos, por delegación” (*Hundidos* 78).

¹² Tal como advierte LaCapra: “El testimonio es por sí mismo amenazado y, de algún modo, autenticado o validado por los efectos sintomáticos del trauma, cuya impronta amenazaría por distorsionarlo o, en un caso extremo, destruirlo” (61).

rios. Al respecto, cabría aludir al caso paradigmático de las “Escuadras Especiales” [*Sonderkommandos*], o también conocidos como los “cuervos del crematorio”, que menciona Levi en *Los hundidos y los salvados*. Se trata de aquellos prisioneros judíos obligados a colaborar en el funcionamiento del proceso de exterminio, retirando los cadáveres de las cámaras de gas y preparándolos para su cremación:

A ellos [nos describe Levi] les correspondía imponer el orden a los recién llegados (con frecuencia totalmente ignorantes del destino que les esperaba) que debían ir a las cámaras de gas; sacar de las cámaras los cadáveres; quitarles de las mandíbulas los dientes de oro; cortar el pelo a las mujeres; separar y clasificar las ropas, los zapatos, el contenido de las maletas; llevar los cuerpos a los crematorios y vigilar el funcionamiento de los hornos; sacar las cenizas y hacerlas desaparecer (*Hundidos* 46).

Debido al horror que significó realizar estas tareas durante meses, no resulta sorprendente que se haya impuesto un silencio generalizado entre los pocos sobrevivientes. Aunque pudiera recuperarse parte de lo atestiguado por los “cuervos del crematorio”, no podría esperarse de ello un retrato fidedigno. Todo lo que se sabe sobre sus actividades ha sido proporcionado por sucintas declaraciones de los sobrevivientes, por los escuetos reportes oficiales y por las historias contadas por terceros. En todo caso, parece como si se hubiese puesto en marcha un mecanismo de represión para no perder la cordura y lograr sobrevivir: “De parte de hombres que han conocido esta privación extrema [advierde Levi] no podemos esperar una declaración en el sentido jurídico del término [...]. Debe esperarse más bien un desahogo liberador que una verdad con rostro de Medusa” (*Hundidos* 49).

Inclusive, dejando a un lado las condiciones extraordinarias en que se podría alterar la memoria, también opera una degradación casi automática en situaciones de supuesta normalidad, como si se tratara de una fotografía expuesta al sol por mucho tiempo, que paulatinamente va perdiendo sus colores y sus contornos. No importa cuántos retoques le demos para conservarla, no siempre resistirá la abrasadora luz del olvido. Tal como señala Levi:

Los [testigos] que quedan y todavía están dispuestos a dar testimonio (superando sus remordimientos o sus heridas), tienen recuerdos cada vez más borrosos y distorsionados. Con frecuencia, sin darse ellos mismos cuenta, están influidos por noticias de las que se han enterado más tarde, por lecturas o relatos ajenos (*Hundidos* 17).

En su última obra, *Los hundidos y los salvados*, Levi reconoce que no se trata de un relato objetivo ni neutral de su cautiverio en el campo y que sus recuerdos han sido filtrados por los años, por los relatos de sus compañeros sobrevivientes y por sus propias reflexiones.¹³ Esta situación, de acuerdo con el mismo Levi, invita al lector a sospechar sobre la veracidad de su testimonio y del grado en que este constituye un reflejo fidedigno de lo acontecido en el campo de concentración. Así pues, dado que la memoria del mal se presenta como una herramienta engañosa que impide una representación total, ¿qué tan fiable puede ser el testimonio de una visión parcializada e insuficiente de la realidad que se describe?

V. Deseo de presencia, deseo de verdad

Cuando nos interrogamos sobre las posibilidades de representación del mal, estaríamos recurriendo a una tradición caracterizada por el estigma de la presencia. En dicha tradición, la presencia sería concebida reiterativamente como la dimensión originaria e irreductible de las cosas; una dimensión que supone un significado propio y que sería susceptible de resguardarse a través de una instancia específica. Dado lo anterior, la memoria parecería tener un vínculo directo con la terrible presencia que supone la experiencia del mal, como si la capacidad significativa de la primera fuese el medio más adecuado para preservar la impronta de la segunda. Una impronta que para algunos autores no encontraría ningún modo de representarse en un gesto inteligible, mientras que para otros cabría la posibilidad de articularse mediante una mediación estética.

Ahora bien, si atendemos a la postura que niega una efigie del horror, estaríamos recurriendo a una suerte de fundamento negativo que subyace y reúne las experiencias relacionadas con el sufrimiento extremo. Un fundamento que, pese a su incidencia en el orden de lo concreto, permanecería totalmente ajeno a la comprensión humana, como si se tratara de aquel Ser supraesencial al que alude la teología mística, de aquel exceso de presencia que no hace más que constatar nuestra incapacidad para consignarlo bajo una representación inteligible.

Sin embargo, cabría cuestionarnos si el mal es en última instancia irrepresentable. O si no existe alguna manera de dar cuenta de su terrible presencia, de hacer que su impronta en la memoria se traduzca en una representación sensible. Y es que, incluso más allá de la postura sobre lo inefable, resulta sumamente llamativa la insistencia en que lo representado debe tratarse de un reflejo de la realidad. Un reflejo que, como tal, implicaría una copia lo más parecida posible al original, pero cuya naturaleza siniestra haría que

¹³ En palabras de Levi: “Necesito disculparme. Este mismo libro [*Los hundidos y los salvados*] está empapado de recuerdos, de recuerdos lejanos. Procede, por consiguiente, de una fuente sospechosa, y como tal debe ser defendido contra sí mismo. Por lo tanto está preñado de consideraciones más que de recuerdos, se apoya más en las circunstancias tal como hoy están que la crónica retrospectiva” (*Hundidos* 32).

cualquier intento de aprehenderlo en detalle nos sumiera en la más abyecta incompreensión. Así pues, frente al anhelo de una reproducción fiel de la realidad, la apuesta estaría más bien en una representación que revele la verdadera naturaleza del mal.

Esta revelación de la verdad estaría más próxima al concepto griego de *alétheia* que a la corroboración empírica de la ciencia moderna, como algo que emerge de la representación, que es *des-cubierto* y *re-conocido* en su carácter esencial, pero que también se da como ocultamiento, como aquella faceta demasiado monstruosa que, tal como advierte Eugenio Trías, constituye la condición y el límite de lo bello.¹⁴ De ahí que la pretensión de representar idénticamente la impronta del mal sea más bien perjudicial para la comprensión de este mismo, como si fuese necesario un filtro o cierta distancia para articular una imagen del horror.

Al respecto, cabría remitirnos al papel que desempeña el testimonio en la representación del mal. Y es que, además de la exigencia moral que pesa sobre el testigo para contar su experiencia, se encuentra emparejada la demanda de *decir la verdad* sobre lo acontecido. Una verdad que tendría como punto de partida la memoria del testigo, pero cuya validez podría ser constatada por cualquiera que se preste a escucharla. Como nos advierte Shoshana Felman:

Testimoniar no es solamente dar cuenta de algo, sino comprometerse y comprometer su discurso frente a los otros: *hacerse responsable* –a través de su palabra– de la historia o de la verdad de un acontecimiento, de aquello que, por esencia, excede el ámbito de lo personal, de aquello que posee una validez y unas consecuencias generales (59).

De ahí el reiterativo llamado a conservar la memoria del horror, es decir, a nunca olvidar el sufrimiento que significó un determinado acontecimiento. Un llamado que, pese a las no pocas formas de expresarse, encuentra su lugar privilegiado en el testimonio, particularmente en la voz narrativa de aquellas personas que presenciaron el horror. Una voz que guarda un vínculo íntimo con el significado auténtico de la impronta en la memoria.

No obstante, pese a ser portadora de la verdad, la memoria presentaría ciertas dificultades tanto para conservar su impronta como también para representarla, las cuales, como ya habíamos señalado, podrían conducirnos a la incompreensión o, en su defecto, al olvido. Por ello, el movimiento natural de la memoria recurriría al auxilio de un suplemento, entendido, por una parte, como una herramienta eficaz para preservar los recuerdos y para potenciar su capacidad expresiva y, por otra, como una amenaza para el vínculo

¹⁴ Lo siniestro, nos advierte Trías, “debe estar presente bajo forma de ausencia, debe estar velado, no puede ser desvelado. Es a la vez cifra y fuente de poder de la obra artística, cifra de su magia, misterio y fascinación, fuente de su capacidad de sugestión y de arrebató” (22).

natural entre la memoria y la voz, como un significante material del significante fónico que no participaría directamente de la presencia. Así pues, bajo un carácter ambivalente, el suplemento consistiría en un soporte que se plantea en principio como peligroso para esta misma, pero sin el cual vería comprometida la permanencia de sus huellas. Pero ¿qué es precisamente ese peligroso suplemento?

Si atendemos al análisis que realiza Jacques Derrida en torno al problema del fonocentrismo, el concepto de suplemento aparecería reiterativamente vinculado con la escritura, entendida como una amenaza para la presencia plena del *logos* y, sobre todo, para el carácter orgánico de la voz. Desde esta perspectiva, cabría entender el fonocentrismo como el despliegue de una tradición que ha privilegiado la voz [*phoné*], en detrimento de la escritura, entendiendo a la voz como la instancia portadora del sentido,¹⁵ es decir, como aquella instancia ideal que guardaría una relación directa con el significado original de las cosas, mientras que la escritura sería relegada a un plano secundario, como una mediación material y derivada del sentido auténtico. De ahí que la escritura no sólo sea vista como inferior a la substancia fónica, sino también como un peligro exterior para el sistema interno de la lengua, una suerte de técnica suplementaria que deforma el sentido constituyente, que frustra el sueño metafísico de presencia plena.

La escritura, como advierte Derrida en *De la gramatología*, tendría “la exterioridad que se le concede a los utensilios; instrumento imperfecto, por añadidura, y técnica peligrosa, casi podría decirse maléfica” (45). Así pues, la asociación entre la escritura y el mal no sería del todo fortuita ni caprichosa. Y es que, si atendemos a las caracterizaciones del mal en la tradición occidental, éste aparecería reiterativamente como algo que viene a corromper la pureza originaria de las cosas, como una exterioridad que altera el supuesto orden natural del mundo. Un orden que, vale la pena recordarlo, provendría en última instancia de un fundamento irreductible (llámese Bien, Uno, Dios, Naturaleza, Razón...).

Ante esta situación, la impronta del mal aparece siempre confrontada con una aparente imposibilidad de representar su terrible presencia, como si el deseo, que caracteriza a la empresa metafísica denunciada por Derrida, se hallara minado por sus propios medios. Así, más allá de abogar por la transparencia que supone el poder descriptivo-imaginativo de la narración o, en su defecto, de remitirnos al terreno de lo inefable, cabría cuestionar la manera en que nos relacionamos con la presencia del mal, preguntándonos específicamente en qué consiste aquella presencia que se supone trascendental y qué es lo

.....
15 Al respecto, valdría la pena remitirnos a uno de los tantos casos que aborda Derrida para dar cuenta del carácter privilegiado de la *phoné*: la teoría del alma en Aristóteles. En una relación esencial e inmediata, la voz sería la productora de los primeros símbolos del alma. Símbolos que significarían el “estado del alma”, es decir, la forma en que ésta refleja las cosas por semejanza natural. De manera que, como señala Derrida, “entre el ser y el alma, las cosas y las afecciones, habría una relación de traducción o de significación natural; [mientras que] entre el alma y el *logos* una relación de simbolización convencional” (*Gramatología* 17).

que se representa de ella.

Como ya habíamos advertido, la tradición metafísica estaría orientada por un deseo de presencia que sólo podría consumarse a través de una relación íntima con ella, mediante un pasaje directo que garantice cierta proximidad y permita, a la vez, conservarla de manera impoluta. De ahí que la substancia fónica sea concebida como la instancia que guarda un vínculo natural con la presencia. Una instancia privilegiada que es la depositaria del sentido auténtico de las cosas.

Al considerar que el habla constituye la expresión más natural o adecuada para significar la presencia en el pensamiento, la escritura llegaría bajo la forma de una imagen o una representación. Se trata de una expresión secundaria y artificial que *suple* la presencia inmediata del pensamiento en el habla. De tal suerte que la intervención de la escritura sería como la alteración del orden natural de las cosas, un recurso extravagante y peligroso. Tal como advierte Derrida, la escritura “es la adición de una técnica, es una suerte de astucia artificial y artificiosa para hacer presente el habla cuando, en verdad, está ausente. Es una violencia cometida contra el destino natural de la lengua” (*Gramatología* 185).

Pero ¿por qué la escritura es una técnica peligrosa? Según Derrida, su peligro reside en el hecho de que la representación pretende hacerse pasar por la presencia y el signo por la cosa significada, como si la representación-signo olvidara su papel suplementario y ocupara el lugar que por derecho natural le pertenecería al habla plena. Un habla cuyas flaquezas y deficiencias tuvieron que ser suplidas en principio por la misma escritura.

De ahí la doble significación que adquiere la escritura, en tanto suplemento, al confrontarse con la presencia: como aquello que colma y acumula la presencia; como algo que es añadido para denotar un excedente, como una plenitud que tiende a enriquecer la plenitud misma de la presencia. En palabras de Derrida: “Así es como el arte, la *techné*, la imagen, la representación, la convención, etc., se producen a modo de suplemento de la naturaleza y se enriquecen con toda esa función de acumulación” (*Gramatología* 185). Se trata, entonces, de una significación *positiva* que se le atribuye al suplemento.

Sin embargo, el suplemento no desempeña una función complementaria. No se trata tanto de añadirse a una presencia y de producir una suerte de relieve sobre ésta, sino que el suplemento vendría a situarse como un reemplazo, como algo que es añadido en el lugar de una ausencia o de un vacío. Desde esta perspectiva, la representación ocuparía el lugar de la presencia o, mejor dicho, se situaría *en-lugar-de* la presencia. Tal como señala Derrida: “En algún lugar algo no puede llenarse *consigo mismo*, no puede realizarse sino dejándose colmar por signo y pro-curación. El signo es siempre el suplemento de la cosa misma” (*Gramatología* 185).

Ahora bien, más allá de una oposición irreconciliable, ambas significaciones de la

escritura-suplemento comparten un mismo rasgo. Ya sea como adición o como sustitución, el suplemento conserva siempre el carácter de una exterioridad. Una exterioridad que, en principio, se plantea como ajena a aquello que colma o reemplaza y que, por esta misma razón, ha constituido en no pocas ocasiones la negatividad del mal.

El mal [nos advierte Derrida] es exterior a una naturaleza, a lo que por naturaleza es inocente y bueno. Sobreviene a la naturaleza. Pero siempre lo hace bajo la especie de la suplencia de lo que *debería no faltarse a sí* (*Gramatología* 186).

Pese al carácter fundamental que se le atribuye a la presencia, ésta termina recurriendo a un mal que se revela necesario, como si el sustituto que en principio se concibe ajeno e inferior a su naturaleza fuese, de alguna manera, indispensable para ella misma. Lejos de constituir un medio secundario que cargue con un contenido mental, para Derrida la escritura alude a cualquier forma de inscripción y de iteración. Se trata de una forma que supone un rol trascendental al constituir la condición de posibilidad de toda experiencia. Ya no tanto como la transcripción de la substancia fónica, sino como la mediación y la posibilidad de establecer una relación con el mundo. De ahí el cuestionamiento al aparente carácter irreductible del sentido y a la tan anhelada vinculación directa con la presencia.

Desde esta perspectiva, los esfuerzos de Levi parecen estar más encaminados a explorar las posibilidades expresivas de su narrativa que a realizar un reporte sucinto de su captividad. Levi es consciente del problema que representa dar cuenta de su experiencia como testigo, de aquello que escapa a la narración y del uso de recursos estéticos que le sirven para hacer que su historia sea más accesible y convincente. Tal como advierte Belpoliti sobre el papel de Levi como escritor:

Ser un escritor, él [Levi] refleja, es en cierto sentido traicionar la tarea del testigo, ya que es natural para la página escrita convertir la historia verídica en algo más convincente y persuasivo. En este aspecto, Levi demuestra, aun comparado con otros narradores del genocidio de los judíos, una conciencia aguda sobre la problemática compenetración entre la narración y la realidad, sobre el hecho que cada acto de testimonio es válido esencialmente en sí mismo (23).

Aunque las palabras no sean adecuadas y las imágenes no muestren lo suficiente, persiste la urgencia de mirar aquello que *no debería mirarse*, de hablar de lo que *tendría que permanecer en silencio*. En última instancia, no se trata tanto de mostrar con exactitud aquellos últimos minutos de las víctimas —lo cual sería imposible pese a los testimonios más fidedignos y detallados—, sino más bien de confrontarnos con un vestigio, con uno de los fragmentos de aquella terrible realidad.

Referencias

- Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz*. Traducido por Antoni Gimeno Cuspinera, Pre-textos, 1999.
- Améry, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación*. Traducido por Enrique Ocaña, Pre-textos, 1966.
- Belpoliti, Marco. "I am a Centaur". *The Voice of Memory. Interviews 1961-1987*, editado por Marco Belpoliti. Traducido por Robert Gordon, The New Press, 2001, pp. 17-26.
- Bernstein, Carol. "Happy Endings/Unendings. Narratives of evil". *Rethinking Evil. Contemporary Perspectives*, editado por María Pía Lara. University of California Press, 2000, pp. 225-238.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Traducido por Oscar del Barco y Conrado Ceretti, Siglo veintiuno, 1967.
- Derrida, Jacques. "La farmacia de Platón". *La diseminación*. Traducido por José Martín Arancibia, Editorial Fundamentos, 1968, pp. 91-262.
- Díaz, Enrique. *La palabra aparece. El testimonio como acto de supervivencia*. Anagrama, 2021.
- Felman, Shoshana. "À l'âge du témoignage: Shoah de Claude Lanzmann". *Au sujet de Shoah. Le film de Claude Lanzmann*, editado por Michel Deguy. Éditions Belin, 1990, pp. 59-138.
- Harrowitz, Nancy. *Primo Levi and the identity of a survivor*. University of Toronto Press, 2016.
- Kant, Immanuel. *Crítica del discernimiento*. Traducido por Roberto R. Aramayo y Salvador. Mas, Alianza, 1790.
- Kearney, Richard. *Strangers, Gods and Monsters. Interpreting otherness*. Routledge, 2003.
- Biasin, Gian, et al. *Memory and mastery. Primo Levi as writer and witness*. Editado por Roberta Kremer, State University of New York Press, 2001.
- Kristeva, Julia. *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. Traducido por Leon. S. Roudiez, Columbia University Press, 1982.
- LaCapra, Dominic. *History and its Limits: Human, animal, violence*. Cornell University Press, 2009.
- Levi, Primo. *Si esto es un hombre*. Traducido por Pilar Gómez Bedate, Austral, 1958.
- Levi, Primo. *La tregua*. Traducido por Pilar Gómez Bedate, Austral, 1962.
- Levi, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Traducido por Pilar Gómez Bedate, Austral, 1986.
- Lytard, Jean-François. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Traducido por Enrique Lynch, Gedisa, 1986.
- Lytard, Jean-François. *Heidegger and "the jews"*. Traducido por Andreas Michel y Mark Roberts, University of Minnesota Press, 1988.
- Levi, Fabio, et al. *Primo Levi. Su legado humanista*. Coordinado por Marcos Moloeznik, Editorial Universidad de Guadalajara, 2019.
- Neiman, Susan. *El mal en el pensamiento moderno*. Traducido por Felipe Garrido. Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Pía, María. *Narrar el mal. Una teoría posmetafísica del juicio reflexionante*. Gedisa, 2009.
- Semprún, Jorge. *La escritura o la vida*. Traducido por Thomas Kauf. Tusquets, 1994.
- Trías, Eugenio. *Lo bello y lo siniestro*. Ariel, 1982.
- Žižek, Slavoj. *The Plague of Fantasies*. Verso, 1997.

RESEÑAS



Reseña del libro:

Salinas Jiménez, Juan Carlos. *Animación de Cafés Filosóficos (CF's)*. Seminario de filosofía en la Ciudad. Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.

Se podría afirmar que gran parte del esfuerzo de la comunidad y las instituciones mexicanas dedicadas a ejercer el pensamiento filosófico se ha desgastado en la enseñanza de la filosofía a nivel medio superior en instituciones estatales.

Son escasos los documentos, textos o materiales que permiten comprender los procesos y procedimientos involucrados en la producción del ejercicio mexicano de la filosofía –cualquier cosa que concibamos así y lo distingamos de la reproducción en la enseñanza–: generación de libros, escritura de artículos académicos, proyectos de investigación, entre otros. Es por ello que estudiar la historia de las tecnologías del ejercicio mexicano del pensamiento filosófico es muy arduo, incluso negocio fracasado. Pocos son los documentos dedicados a consignar o pensar las formas y procedimientos de producción de discursos, prácticas y proyectos filosóficos. Se pueden enumerar con los dedos; algunos ejemplos son el artículo de 1942 “¿Cómo hacer filosofía?” o el informe de 1955 “Seminario de tesis”, ambos de José Gaos, así como el libro de 1981 *Bibliografía general del Colegio de filosofía* de Fausto Hernández Murillo –textos que documentan el trabajo de seminario filosófico, el sentido de la práctica profesional o la metodología bibliográfica específica para el ejercicio mexicano de la filosofía–. La mayoría de los recursos disponibles, tales como textos académicos y editoriales, manuales para clase, programas de estudio y artículos periodísticos, están principalmente enfocados en la enseñanza y traslado de contenidos filosóficos a nivel medio superior en instituciones estatales, dejando de lado las técnicas y metodologías de producción filosófica. Dicho de otra manera, es más sencillo estudiar las maneras en que se ha retransmitido y guarnecido la filosofía en México en instituciones estatales mediante las técnicas de enseñanza de la filosofía en la educación media superior que

estudiar las técnicas mexicanas de producción de pensamiento filosófico.

El manual *Animación de Cafés Filosóficos (cf's)* de Juan Carlos Salinas Jiménez, fruto del Seminario de Filosofía en la Ciudad coordinado por Esther Charabati Nehmad, entra ya en el corpus de documentos útiles para investigar las tecnologías mexicanas de producción de ejercicio filosófico. Entra ya en ese corpus porque no puede catalogarse como un documento que describa técnicas de enseñanza de la filosofía en el nivel medio superior en instituciones estatales. Además, no se encuentra dedicado a la transferencia de contenidos filosóficos en espacios escolares, sino a la producción de la filosofía en espacios no escolarizados. De allí que sea un documento extraño.

Parece una simpleza, pero *Animación de Cafés Filosóficos (cf's)* es un manual. No se trata de un libro académico ni de un libro de texto, tampoco de un informe o reporte de proyecto. Como todo manual –de ingeniería, de usuario, de medicina, de manejo de maquinaria–, se trata de un documento que ofrece instrucciones, directrices o procedimientos detallados sobre cómo realizar una tarea, operar un sistema o comprender un tema en particular. Se trata de un recurso práctico, una herramienta útil para acompañar la conformación de espacios públicos donde se pueda poner en operación de manera colectiva el ejercicio de la filosofía, en un ambiente horizontal, fuera de contextos institucionales escolares estatales. *Animación de Cafés Filosóficos (cf's)* no es un compendio de contenidos filosóficos para ser transmitidos mediante ciertas técnicas didácticas; se trata de un recurso práctico que busca transmitir procedimientos, técnicas y metodologías para poner en operación cierto tipo de ejercicio del pensamiento filosófico.

Utilizando un lenguaje tradicional, heredado de la institución académica filosófica mexicana, el manual afirma que su objetivo principal es proporcionar herramientas para conformar espacios públicos donde se pueda poner en operación de manera colectiva el ejercicio de la filosofía, eso que llama cf's. De acuerdo con el autor del documento, la práctica filosófica llevada a cabo en un cf permitiría a las personas que se inmiscuyan en ella mejorar su vida y la de la sociedad en general, al poder elaborar una comprensión más profunda del sentido de lo que hacen y experimentan. El documento sostiene que los cf's, inspirados en Sócrates, buscan fomentar el autoexamen y la reflexión crítica sobre la existencia, promoviendo una actitud filosófica de cuestionamiento constante. Dicho de otra manera, el manual pretende transmitir a quien lo utilice técnicas para el ejercicio de la filosofía, de modo que estas puedan llevarse a cabo de manera colectiva. En pocas palabras, no brinda contenidos, sino técnicas de ejercicio de la filosofía llevadas al ámbito colectivo. *Animación de Cafés Filosóficos (cf's)* se trata de un manual para colectivizar técnicas y metodologías filosóficas.

El libro se estructura en varias secciones, comenzando con una introducción que

explica la razón de ser de los cf's y su importancia en el contexto contemporáneo. La sección "Acerca de los cafés filosóficos" detalla qué son los cf's, sus antecedentes y el propósito de llevar la filosofía a espacios ajenos a las institucionales escolares y académicas estatales. Para el autor del manual, los cf's no pretenden reemplazar la educación universitaria, sino complementar el ejercicio filosófico en un ambiente más informal y accesible.

Uno de los aspectos más importantes del libro es la guía detallada sobre cómo organizar y llevar a cabo un cf. Salinas Jiménez explica que el proceso comienza con la selección de un problema, el cual puede surgir de los intereses del animador o del público participante –una de las cosas problemáticas del manual que habría que discutir es la pretensión de que haya problemas filosóficos ya allí, en lo colectivo, sin que sean desarrollados por técnicas filosóficas o académicas–. La pregunta que inicia el cf debe ser provocativa y abierta para estimular el diálogo y la reflexión. La obra proporciona ejemplos de problemas y preguntas, así como estrategias para mantener la discusión en un nivel filosófico, evitando que se convierta en una simple charla anecdótica.

El libro también aborda la importancia de crear un ambiente inclusivo y respetuoso, donde todos los participantes se sientan cómodos para expresar sus opiniones. Se destacan las reglas básicas para la participación, tales como el respeto mutuo, la brevedad en las intervenciones y la necesidad de cuestionar ideas sin atacar a las personas. Además, se recomienda utilizar recursos literarios, visuales o audiovisuales para facilitar la comprensión y el debate filosófico. Siempre es posible discutir los espacios del ejercicio de la filosofía –no sólo el cubículo o el salón de clase, el auditorio de conferencia o el escritorio de funcionario–.

El rol del animador en un cf es crucial. El animador no actúa como un maestro o conferencista, sino como un facilitador del diálogo. Habría que reparar en que no se presenta como filósofo, profesor o investigador; es un animador que desencadena y acompaña a la colectividad en un ejercicio filosófico. Debe estar preparado para guiar la discusión, aclarar conceptos y garantizar que todos los participantes tengan la oportunidad de hablar. Y siempre es posible discutir el diálogo como una de las técnicas filosóficas más antiguas presentes en el ejercicio mexicano de la filosofía. El libro enfatiza que, aunque el animador no necesita ser un experto en la tradición filosófica, sí debe estar bien preparado y ser capaz de identificar falacias y construir argumentos sólidos –afirmación por demás vinculada a las técnicas de reproducción y enseñanza de la filosofía en México, con profesores de media superior no siempre plenamente formados en la disciplina–. Para Salinas Jiménez, el animador de los cf's se configura en relación con cierta imagen de Sócrates, quien, mediante la ironía y el cuestionamiento, llevaba a sus interlocutores a reconocer sus propias inconsistencias y a profundizar en su comprensión de los temas tratados.

Animación de Cafés Filosóficos es una obra valiosa en la historia del ejercicio mexicano del pensamiento filosófico, no sólo para cualquiera que desee fomentar la reflexión filosófica en su colectividad, sino porque es un manual para producir filosofía colectiva. Su enfoque práctico postula que las tecnologías del ejercicio filosófico no son exclusivas de los espacios académico-escolares estatales, sino que pueden llevarse a cabo como un ejercicio colectivo.

Ciertamente, habría muchas cosas que discutir a partir del documento, pero, por ahora, lo mejor es celebrarlo.

Francisco Barrón
Universidad Nacional Autónoma de México,
Facultad de Filosofía y Letras
 <https://orcid.org/0000-0002-9767-1200>

Referencias

- Gaos, José. "Seminario de tesis". *Revista de filosofía Diánoia* 1, vol. 1, no. 1, 1955, pp. 187-202.
- Gaos, José. *Obras completas: Pensamiento de lengua española. Pensamiento español*. VI. Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Hernández Murillo, Fausto. *Bibliografía general del Colegio de filosofía*. Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación del Colegio de Filosofía, 1981.



Reseña del libro:

Lyons, Timothy D. *Scientific Realism*. Cambridge University Press, 2025.

1. Pertinencia del realismo

Según Psillos, el realismo científico es la visión según la cual las teorías científicas, dado cierto nivel de madurez y éxito, deben considerarse cercanas a la verdad (xv). Para entender la verdad y el alcance de las teorías científicas, ofrezco una reseña crítica del texto *Scientific Realism*, de la autoría de Timothy D. Lyons, publicado por Cambridge Elements en 2025.

La cuestión de este realismo requiere aclaración para evidenciar su pertinencia científica. Por verdad, se puede decir lo mismo: una confianza ciega en lo material, como en todo tipo de correlaciones. En otro lugar¹ propuse una ciencia factual en los límites del hipercaos de Quentin Meillassoux; es decir, mostré cómo, al entender el carácter circular de toda inducción, las pretensiones realistas de la ciencia debían volverse modestas y locales.

De ahí el carácter problemático de toda pretensión de verdad, pues oscila entre una confianza ciega en la externidad científica y numerosos criterios internos de justificación. O sea, cuando hablamos de realismo científico, ¿de qué distancia de descripción realista podemos hablar?

Para Lyons, dicho realismo implica una transición de lo observable a lo inobservable, con total independencia de nuestras creencias sobre dichas entidades (ⁱ). Para ello, se pondera un tipo específico de inferencia: la abducción. De tenerse una observación O, se propone un postulado P que la convierte en un estado natural. De repente, sucede que, a partir de una anomalía observable, se ha propuesto una teoría que 1. La explica y 2. Implica, en la ciencia contemporánea, la existencia de una entidad inobservable cuya fenomenología es o.

¹ Cf. "La ciencia ante el hipercaos de Meillassoux: operatividad, externalismo y el problema de Hume" (2026).

La confianza en P y el carácter real de la entidad inobservable pueden ponerse en duda desde el primer momento. Por *modus tollens* se sigue que, si P entonces O, y dado que se da O, P resulta una ~~verdad~~ provisional y superable. Por ello, la imagen científica del mundo es a la vez provisional y cada vez más confiable. Y parte de su confiabilidad reside, justamente, en la creciente independencia de las sucesivas P respecto de toda subjetividad. Esto es un hecho trivial, considerando que el objetivo final es la operatividad de inobservables que, por su propia definición, poseen (o deberían poseer) una dignidad ontológica anterior a toda correlación entre pensamiento y ser.

La historia del realismo científico es el descenso al abismo de la incertidumbre sobre el estatus asubjetual de las entidades inobservables. Una analogía recurrente en Lyons es la propuesta por el antirrealista Van Fraassen para entender el carácter cotidiano de la inducción ⁽²⁾: de escuchar arañazos en las paredes, de patrones de diminutos piececillos y de la desaparición del queso en la despensa, infiero que un ratón vive en mi casa. No solo mañana volveré a encontrar los mismos patrones, sino que también puedo afirmar que existe un ratón real, aunque nunca lo vea. Esa es la naturaleza realista de las entidades inobservables, más allá de su manifestación fenoménica en un aparato técnico: del tubo de rayos catódicos y del microscopio electrónico inferimos la entidad inobservable del electrón.

El valor de P radica en su comprobabilidad empírica y en su carácter predictivo. Esto es problemático, pues la historia de la ciencia es un cementerio de teorías fallidas con cierto carácter predictivo e inobservables falsos. Laudan, en su célebre lista de teorías fallidas, cita al “éter” de Fresnel; para el científico, la luz era una onda transversal que se propagaba a través de un medio inobservable: el éter (26). Y aunque fallida, la teoría tenía carácter predictivo. Por ello, es justificable una actitud escéptica ante el éxito de la ciencia contemporánea. Además, la existencia de teorías rivales pone en tensión constante la imagen científica del mundo.

Como contraofensiva, la praxis científica no solo propone la abducción, sino que también se convierte en la “Inferencia de la mejor explicación”² (Lyons 12). Para el realismo científico contemporáneo, no solo se trata de entender la relación entre la teoría y el fenómeno, sino que también se abre una dimensión supraempírica: la teoría debe ser escogida entre sus competidores y ser entonces la mejor explicación. Es un asunto complejo, puesto que, dado un carácter predictivo semejante, escoger una teoría implica abrirse a una dimensión de criterios de raigambre subjetiva. La teoría debe cumplir ahora ciertas virtudes que dependen poco de la entidad y mucho de la configuración lógica intersubjetiva.

.....
 2 En adelante “IME”.

Retomando el ejemplo de Van Fraassen, que una teoría sea empíricamente exitosa, es decir, que explique O, no implica necesariamente un enunciado realista sobre los inobservables. Por ejemplo, una persona de pies diminutos puede emular las pisadas de un ratón. No obstante, si se ha de escoger entre el hombrecillo y el ratón, dos teorías contendientes con la misma fenomenología (las huellas), la IME desempata por el ratón; es sentido común (supraempírico). Pero ambos son observables; ello resulta trivial. Ahora bien, si tenemos dos teorías empíricamente igual de efectivas, no podemos afirmar el carácter real del inobservable.

En nuestra cotidianidad no estamos infiriendo que una teoría sea ~~verdadera~~, sino que es empíricamente adecuada, pues da cuenta de todos los fenómenos observables. Ocurre un salto inferencial injustificado cuando se pasa de la adecuación empírica a la existencia. La adecuación empírica y la existencia coinciden en el ratón porque es una entidad observable, pero en el caso de un inobservable, la praxis científica solo puede llegar hasta la adecuación, nunca al realismo de la entidad. Por tanto, el aparato técnico, según Van Fraassen, constituye un límite fáctico en el contacto con lo real.

Desde esta posición se evita la regresión infinita de criterios supraempíricos y de demandas ontológicas hacia las fronteras operacionales de la praxis. Por ello, estos valores que justifican la IME deben repensarse. ¿Por qué debería lo real doblegarse a criterios explicatorios humanos sobre qué teoría describe mejor la realidad? (Lyons 15) ¿Por qué creer en el realismo científico y en un mundo mejor posible, dada una inclinación realista?

2. Virtudes poco virtuosas

Lyons propone dos ejes centrales en su texto: el primero, un nuevo acervo de verdades supraempíricas que revelan la problemática de escoger entre teorías rivales mediante la IME, y el segundo, un realismo científico sobre esta base. Veamos dichas virtudes y la propuesta realista que se desprende de ellas.

En primer lugar, dichos criterios supraempíricos deben heredarse de sistemas exitosos de fondo (Lyons 25). La coherencia del sistema de teorías centrales para inferir P debería ser suficiente para decidir entre competidores: la coherencia del pasado es virtud del presente. El problema acá es la cascada descendente que amplía el problema de legitimidad hacia el pasado.

Este argumento, esgrimido por Psillos, tiene una falla evidente. Resulta necesario demostrar que ciertas virtudes teóricas nos acercan a la verdad si existe una correlación entre teorías virtuosas y verdaderas. Pero para ello, se necesita identificar de antemano qué teorías son verdaderas, justamente lo que se quiere probar. Que existieran teorías virtuosas en el pasado no implica que fueran verdaderas ni que P lo sea en el presente. El asunto acá es correlacional y no atañe a la ~~verdad~~. Todo este asunto de las virtudes se revela como una forzada adecuación lógica y domesticación subjetiva de la realidad.

Ahora, el punto cambia si las teorías de fondo no se invocan por sus virtudes, sino por la mera coherencia avirtuosa entre las teorías de fondo y P. La propia coherencia se convierte en virtud. Puesto que el sistema de fondo fue adecuado empíricamente, el realista ingenuo le concede la descripción de la realidad. Por tanto, la incoherencia con el fondo desempata entre las teorías rivales. Pero las grandes revoluciones científicas suelen suprimir y superar las teorías de fondo, por lo que esta apelación a la virtud resulta falsa.

¿Qué tal una apelación a la amplitud de alcance? (Lyons 32). En cuanto a teorías de movimiento planetario, se observa una creciente amplitud entre Kepler y Newton. Pero ello es una apelación supraempírica, un remanso de control intersubjetivo, divorciado de la descripción de la realidad. En última instancia, un enfoque amplio tiene más probabilidades de fallar que una teoría competidora de alcance más limitado. Por ello, es una virtud antirrealista.

La novedad y la simplicidad también pueden ser virtuosas (Lyons 33-35). Si una teoría predice fenómenos nuevos ajenos al problema experimental inicial, esto puede considerarse una virtud empírica (no supra) de la competencia. Pero el nuevo fenómeno puede ser asimilado rápidamente por los competidores como una cláusula *ad hoc*.

La simplicidad sí recupera el estatus supraempírico, y ahí está su falla. Pues la demanda de simplicidad es lógica y no tiene nada que ver con la realidad. No tenemos herramientas para afirmar si el mundo es simple o complejo. El carácter virtuoso reside aquí en argumentos metafísicos y/o teológicos, no en posiciones realistas.

Retomando la IME, queda claro que una conducción virtuosa no nos indica cuál es la mejor explicación entre teorías rivales. Es momento de rescatar la ~~verdad~~; el realista recuerda que sus postulados científicos deben ser verdaderos: creer en P es creer que P es verdadera (Lyons 41). Entonces, el asunto se complica porque ya no se busca una adecuación de P a los dictámenes intersubjetivos, sino un acceso creciente a la realidad de los inobservables mediante el avance científico. Pero ¿qué nos hace pensar que nuestro acervo de teorías se acerca siquiera a la realidad del mundo? Lyons, en diálogo constante con Van Fraassen, rescata el argumento antirrealista del “lote malo”.

Ya no solo consideramos la mejor explicación, sino también la relación dialéctica con las teorías competidoras. No solo la historia de la ciencia es un cementerio de teorías; nuestras teorías exitosas del pasado resultaron falsas frente a otras que, en su momento, resultaban inconcebibles. El acervo de teorías actuales es inevitablemente la mejor opción entre un lote incompleto y falso.

Además, en nuestro lote malo, la historia de la ciencia está llena (como se ha dicho) de teorías fallidas que presentan cierta adecuación empírica. Este es el argumento de la metainducción negativa, una invitación a no confiar en el éxito predictivo de P presente.

Sin espacio acá para un análisis detallado, los realistas (Psillos) anteponen el “argumento de no milagros”, según el cual, de ser contingente el éxito empírico de P, su capacidad predictiva sería un milagro.

Pero Lyons (cf. 45) lo enfoca acá psicológicamente: critica el *hybris* humano de pensar que estamos naturalmente predispuestos para acertar siempre en la ~~verdad~~ desde el rango de hipótesis planteadas:

La hipótesis realista en esta etapa, que nuestras mejores explicaciones son verdaderas, se ve desafiada a cada paso en la historia de la ciencia, ya sea por derrocamientos a gran escala o por modificaciones a pequeña escala que ocurren en incontables ocasiones a lo largo de la historia (Lyons 46-47, traducción propia).

Pues el éxito de P viene dado en el realismo científico al uso en un metanivel. El éxito empírico de la teoría (así como su traducción técnica) justifica la creencia en la realidad de la entidad inobservable. Pero dicho salto es espurio, pues se basa en el deslumbramiento del científico ante el éxito de su teoría: la IME de base empírica es reemplazada por el metanivel (supraempírico) del argumento de no milagros (Lyons 48). El realista exige un compromiso con la verdad de la teoría como causa de su éxito.

3. Un realismo prudente

Si el éxito empírico implica verdad, el realista elimina el problema de la competencia, no en el terreno de lo real, sino en el de la adecuación. Ello vacía al realista de toda pretensión realista. Lyons da un prudente paso atrás y propone un “realismo científico socrático” (65).

Vista la incapacidad de toda apelación virtuosa para desempatar dos teorías, y visto que, a la larga, los criterios de verdad del realismo al uso son supraempíricos, Lyons propone un regreso al campo de batalla del momento experimental empírico. Propone un giro desde la epistemología tradicional, basada en las creencias, hacia un verdadero realismo científico. Resulta insostenible la creencia en las entidades inobservables: de ninguno de los argumentos anteriores puede inferirse la existencia. La metahipótesis definitiva de la ciencia no es la ~~verdad~~, sino la búsqueda de “verdades experiencialmente concretas” (enunciados XT), afirmaciones verdaderas que brotan de conexiones lógicas rigurosas que se convierten en verdad en la medida en que se legitiman en “Reportes documentados de experiencia específica”.

Ello significa que la batalla por la ~~verdad~~ se dirime en el espacio fáctico en donde la subjetividad choca, mediante el aparato técnico, con el inobservable. Por ello, el conocimiento crece en la medida en que los reportes aumentan el volumen de dichos enuncia-

dos. Ya no interesa la exigencia supraempírica; su verdad no busca ser virtuosa, no busca agradar a la intersubjetividad, sino adecuarse a la fricción material fáctica. Y en ello reside la prudencia socrática de un realismo que no niega el influjo de teorías competidoras, pues la decisión atañe directamente al presente experimental.

4. Verdad → ~~Verdad~~

En una valoración del realismo de Lyons se observa que incurre en la misma falacia representacionista que critica: lo verdadero descansa en la fagocitación teorizante de la adecuación lógica y semántica, y poco o nada en la dignidad ontológica de la entidad inobservable.

Para Dyke, la falacia representacional constituye el error metodológico de inferir, a partir del lenguaje, conclusiones sobre la naturaleza fundamental de la realidad. Esta confusión entre semántica y ontología surge cuando intentamos convertir nuestra descripción de la realidad en un marco metafísico prescriptivo. Ahí incurre el realismo científico al uso cuando pretende desempatar dos teorías desde virtudes supraempíricas. Pero también incurre Lyons al presentar una visión peligrosamente instrumental en su realismo.

Si bien la verdad crece con el incremento de enunciados XT, solo crece desde un polo: el de la adecuación lógica. La entidad sólo existe como instrumental; poco o nada se dice de la fuerza causal de la entidad. Carecemos de mecanismos que permitan afirmar que la entidad puede permanecer ahí tras el experimento. Es acá donde evalúo una propuesta de paso del realismo científico al realismo de entidades.

Ya no se trata de un ejercicio científico cuyas conclusiones se consideren leyes ontológicas fundamentales, rígidamente necesarias. Si nos enfocamos, como Lyons, en el momento fáctico de la fricción, podremos obtener resultados interesantes. En concordancia con Lyons, concedo que es en este terreno donde se dirime la verdad, pero ese terreno problemático solo tiene tres salidas posibles: su verdad (representacional), una ~~verdad~~ y la Verdad.

La Verdad resulta inalcanzable para una entidad finita, pues la verdad es la absoluta adecuación entre la imagen del mundo y el mundo; ello sólo es permitido al hipotético Empíreo. Por otra parte, la verdad solo satisface el impulso categorizante de la intersubjetividad: la entidad existe únicamente en un roce factual. De lo que se trata es de un concepto problemático de la ~~verdad~~ que describa el roce factual de manera existencial. En el choque fáctico, el ejercicio científico conoce el mundo y a sí mismo, pero sin violar la dignidad ontológica de la entidad.

La entidad no se subsume en el impulso categorizante; insiste y resiste, y refuerza su existencia ante el encuentro con el aparato técnico. Por ello, el realismo de entidades de

Cartwright³ es más prolífico que el realismo científico socrático. Sin espacio acá para una disertación precisa, basta decir que los “Reportes documentados de experiencia específica” peligran por ser la única evidencia de la entidad inobservable, en un peligroso guiño empirista berkeliano.

Cartwright sostiene, al contrario, que lo inobservable da muestras de su existencia no solo en el choque fáctico, sino también cuando es instrumentalizado en nuevos aparatos técnicos. Nótese que, en los marcos de una ciencia factual, poco se puede decir de lo real más allá de su manipulación, pero, en su reinstrumentalización, la entidad no se diluye en la mera sospecha de un choque fáctico.

En general, la ~~verdad~~ nunca va a perder su carácter problemático, pero el realismo, en especial el prudente de entidades, al menos da espacio para su dignificación ontológica, convirtiendo la ciencia en ese espacio dignificante e ilustrado al que debe aspirar siempre.

Arian Rodríguez - Benítez
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Posgrado en Filosofía
Puebla, México
 <https://orcid.org/0000-0001-6830-245X>

Referencias

- Dyke, Heather. *Metaphysics and the Representational Fallacy*. Routledge, 2012.
- Laudan, Larry. “A Confutation of Convergent Realism”. *Philosophy of Science*, vol. 48, no.1, 1981, pp. 19-49.
- Lyons, Timothy D. *Scientific Realism*. Cambridge University Press, 2025.
- Psillos, Stathis. *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*. Routledge, 2005.
- Rodríguez-Benítez, Arian. “La ciencia ante el hipercaos de Meillassoux: operatividad, externalismo y el problema de Hume”. *Dialektika: Revista de Investigación Filosófica y Teoría Social*, vol. 8, no. 1, 2026.

³ La noción de realismo de entidades se desarrolla con mayor amplitud en *How the Laws of Physics Lie y The Dappled World*, de Cartwright.



Reseña del libro:

Rodrigues dos Santos, José. *El secreto de Spinoza*. Espasa, 2023.

La novela *El secreto de Spinoza* (2023), del escritor portugués José Rodrigues dos Santos, se presenta como una obra histórica y filosófica que, a partir de un andamiaje narrativo novelístico, busca recrear tanto el contexto vital de Baruch Spinoza (1632-1677) como la potencia revolucionaria de su pensamiento. Si bien la obra se inscribe en el género de la narrativa de divulgación, su interés principal no radica únicamente en la reconstrucción de la vida del filósofo, sino también en el esfuerzo por articular un puente entre su circunstancia histórica, marcada por tensiones religiosas, políticas y culturales en la Holanda del siglo XVII, y el desarrollo de una de las arquitecturas filosóficas más influyentes de la modernidad.

Desde estas anotaciones se pretende evaluar críticamente la novela de Rodrigues dos Santos, dividida en tres partes: “Nación”, “Herem” y “Verdad”, subrayando dos ejes sobre los que pivota el relato novelado del autor portugués, a saber: el rigor histórico con el que se describe el contexto de Spinoza y la precisión filosófica con la que se exponen sus ideas, especialmente en torno al episodio capital de su biografía: la expulsión de la comunidad judía de Ámsterdam mediante el *herem*. A lo largo de la novela puede observarse cómo Rodrigues dos Santos articula narrativamente ambos elementos sin dejar de lado la elaboración literaria, pero todo ello con vistas a valorar su pertinencia para el campo de los estudios filosóficos contemporáneos.

Uno de los aspectos más relevantes de la novela es su recreación de la vida judía en Ámsterdam durante el siglo XVII bajo el gobierno del republicano liberal De Witt, defensor de la tolerancia, al que estaba muy cercano políticamente Spinoza. José Rodrigues consigue de modo potente adentrar al lector en el contexto histórico en que desarrolló su vida el judío de Ámsterdam. Tras las persecuciones inquisitoriales en la Península Ibé-

rica, la ciudad neerlandesa se convirtió en un refugio para muchos sefardíes que buscaban practicar su religión con libertad. Rodrigues dos Santos describe este contexto con notable detalle, enfatizando el contraste entre la tolerancia relativa que ofrecía la República de las Provincias Unidas y las rígidas estructuras normativas de la comunidad judía, celosa de mantener la ortodoxia frente a la vigilancia de las autoridades cristianas. Un ejemplo bastante palmario de ese conocimiento del contexto histórico amsterdames en que vive Spinoza es el derrocamiento de los hermanos De Witt a manos de los partidarios de los Orange, que desarrolla perfectamente José Rodrigues en la tercera parte de esta novela.

La obra pone de manifiesto la ambivalencia de esta situación: si bien Ámsterdam representaba un espacio de pluralidad y apertura comercial, la comunidad sefardí reforzó mecanismos de control interno para evitar que la heterodoxia de algunos de sus miembros comprometiera la frágil convivencia alcanzada, y entre esos mecanismos de control se encuentran la reunión en la sinagoga, la meditación de los textos bíblicos y el supuesto de que la vida de cualquier miembro de la comunidad judía tiene correspondencia exacta con la interiorización de los textos bíblicos, es decir, que el buen judío muestra una vida de coherencia refrendada por el ajuste entre la observancia de la ley mosaica y su conducta social, pero Bento Spinoza descubre que “el lado ceremonial de la religión nada tiene que ver con la verdadera fe. Una persona puede cumplir con los preceptos del Talmud y violar sin vergüenza los preceptos de Moisés” (76). Este trasfondo histórico es crucial para comprender la expulsión de Spinoza: más que un conflicto exclusivamente teológico, se trató de una tensión entre la preservación institucional de la comunidad y la libertad de pensamiento individual. El autor logra transmitir con fidelidad esta complejidad a lo largo de la primera parte de la obra titulada “Nación”, lo que constituye uno de los mayores logros históricos de la novela.

El momento culminante de la vida de Spinoza, que centra buena parte de la novela, se desarrolla a lo largo de la segunda parte de la obra, con el título “Herem”, y es la aplicación de dicha sanción religiosa, el *herem* en 1656, una excomunión que lo apartó de manera definitiva de la comunidad judía y que viene a recordar el episodio vivido por el niño Bento Spinoza en la sinagoga a la edad de ocho años cuando presencié la expulsión de Uriel da Costa, que terminó con el suicidio de este. Rodrigues dos Santos expone este episodio de la vida del Spinoza adulto con un dramatismo literario que no sacrifica el rigor histórico. Se rescatan elementos documentados, como la severidad del decreto, la imposibilidad de contacto con familiares y amigos, y la carga simbólica que esta expulsión tuvo en la vida del filósofo. En el fondo, el autor consigue mostrar este episodio de la biografía spinoziana con un doble significado: el *herem* supuso una ruptura y, al mismo tiempo, una liberación que serenó intelectualmente a Benito de Spinoza.

La narración resalta que el *herem*, lejos de ser solo una sanción punitiva, se convirtió en la condición de posibilidad para la radical independencia intelectual de Spinoza. Al desligarse de las ataduras comunitarias y religiosas, pudo desplegar su pensamiento sin someterlo a las estructuras dogmáticas. En este sentido, las palabras de Spinoza a los rabinos que le expulsan muestran el talante de un libre pensador: “la superstición es el enemigo más amargo del verdadero conocimiento y de la verdadera moralidad. Aquel que no está autorizado a ejercer la razón, no está autorizado a llegar a la verdad” (206). Rodrigues dos Santos interpreta, pues, el *herem* no como un mero castigo, sino como el acto fundacional de una vida consagrada a la razón, la libertad y la búsqueda de la verdad pese a pagar un alto precio social por mantener la libertad intacta. En este punto, la novela no solo mantiene fidelidad a las fuentes históricas, sino que acierta en la interpretación filosófica del evento.

Uno de los mayores desafíos de la obra es traducir a un lenguaje narrativo accesible la densidad conceptual de Spinoza. Su *Ética demostrada según el orden geométrico* es un texto de difícil lectura incluso para especialistas, dado su método axiomático y su rigurosidad lógica. Rodrigues dos Santos, consciente de esta dificultad, opta por una mediación literaria que sintetiza los conceptos centrales sin traicionar su esencia, y con una claridad geométrica, en clave novelística, logra resumir las ideas centrales de la filosofía spinoziana.

El autor destaca con particular énfasis los siguientes núcleos del pensamiento de Baruch de Spinoza:

1. La crítica al antropomorfismo religioso: Spinoza rechaza toda concepción de Dios como un ser personal y trascendente para redefinirlo como *Deus sive Natura*, es decir, como la totalidad infinita de la sustancia. En la novela, este planteamiento se expone en diálogos accesibles como el que mantienen Spinoza y Leibniz en el capítulo XXVII de la tercera parte de la obra titulada “Verdad”, que permiten al lector captar su radicalidad.
2. La libertad como necesidad comprendida: frente a las nociones vulgares de libre albedrío, Spinoza afirma que la verdadera libertad radica en el conocimiento de las causas que determinan nuestros actos. Rodrigues dos Santos introduce este punto de manera pedagógica, mostrando cómo el *herem*, paradójicamente, liberó a

Spinoza para ejercer esta forma superior de libertad, la del libre pensamiento porque “el libre pensamiento debe permitirse al ser una virtud que no puede quedar aplastada. Tal libertad es absolutamente necesaria para el progreso” (464).

3. La crítica a los dogmas religiosos y la defensa de la tolerancia: la novela sitúa a Spinoza como precursor de la secularización moderna y de la defensa de la libertad de conciencia. La obra resalta la actualidad de este aspecto, vinculándolo con debates contemporáneos en torno a la convivencia cultural y religiosa o los debates sobre la separación de la religión y el Estado (462).
4. El poder de la razón y la ética del amor y la alegría: finalmente, se subraya la visión spinoziana de que la vida buena no se alcanza por la obediencia ciega, sino por el cultivo de la razón y el afecto positivo que brota del conocimiento y que lleva a responder al prójimo desde el amor, como bien lo afirma en la obra: “quien vive desde los dictámenes de la razón, intentará lo más posible no dejarse guiar por el odio, sino responder con amor y generosidad al odio, a la furia y al desprecio de los demás” (358).

La virtud del texto reside en presentar estos conceptos con un equilibrio entre fidelidad filosófica y claridad expositiva, evitando simplificaciones excesivas sin perder legibilidad.

En torno al estatuto de esta novela filosófica, más concretamente a su rigor, cabe preguntarse en qué medida esta novela aporta contenidos de importancia al conocimiento filosófico. José Rodrigues dos Santos no pretende ofrecer un tratado académico sobre Spinoza, sino más bien una mediación entre la investigación especializada y el público lector amplio. En este sentido, su estrategia narrativa se inscribe en la tradición de la novela filosófica, en la que la creación literaria se convierte en vehículo para la transmisión de ideas que son expresadas con rigor.

El riesgo de este género radica en que la dramatización novelística trivialice los problemas filosóficos. Sin embargo, *El secreto de Spinoza* logra sostener un equilibrio delicado:

si bien es cierto que recurre a licencias narrativas para enriquecer la trama –como el enamoramiento de Spinoza con Clara María, hija de van den Enden, en el que pueden comprobarse diálogos que ciertamente son construcciones del propio Rodrigues–, también es cierto que mantiene una base sólida de fidelidad tanto con el contexto histórico como con el pensamiento del filósofo. Este rigor le confiere un valor añadido para los estudios filosóficos, en la medida en que contribuye a la divulgación seria de Spinoza sin caer en la banalización.

Con todo, y sin menoscabo de sus méritos, al ser la novela una narración, es inevitable que incluya ciertas licencias. En primer lugar, como ocurre con todo novelista, es esperable el recurso a cierto grado de especulación que conduce inevitablemente a la reconstrucción de episodios de la vida privada de Spinoza de los que no se dispone de fuentes directas. La psicología del personaje, sus emociones y diálogos son, en gran medida, especulativos. Aunque este recurso es legítimo en la narrativa, puede dar la impresión de un Spinoza demasiado novelado, con rasgos emocionales que quizá no se corresponden con la sobriedad que suele deducirse de su vida austera.

En segundo lugar, la exposición de la *Ética* y otros escritos, aunque fiel en líneas generales, simplifica algunas distinciones conceptuales que son fundamentales en el sistema spinoziano. Por ello, conviene advertir que quien se acerque por primera vez a Spinoza a través de la novela puede creer que lo ha comprendido plenamente. Sin embargo, solo ha accedido a una versión introductoria que anima a profundizar en aspectos como la tolerancia, el pensamiento libre o el ejercicio de la razón crítica para comprender la realidad humana.

Finalmente, puede señalarse que la novela tiende a enfatizar la dimensión heroica de Spinoza como figura de resistencia intelectual, lo cual, si bien es justo en parte, deja en segundo plano las tensiones internas de su pensamiento y la complejidad de su recepción histórica.

En conclusión, *El secreto de Spinoza* de José Rodrigues dos Santos constituye una aportación valiosa en el campo de la narrativa filosófica, al combinar con solvencia el rigor histórico y el rigor filosófico en la recreación de la vida y el pensamiento de uno de los filósofos más influyentes de la modernidad. Su representación del contexto sefardí en Ámsterdam, la narración del *herem* y la exposición accesible de las ideas centrales de la *Ética* logran un equilibrio que lo convierte en una obra recomendable tanto para el público general como para quienes estudian a Spinoza desde una perspectiva interdisciplinar.

Si bien sus rasgos creativos recuerdan que no debe sustituir la lectura directa de los textos spinozianos ni de estudios académicos especializados, la novela cumple con éxito la función de acercar a Spinoza a un público más amplio sin sacrificar el rigor esencial de su

pensamiento. En este sentido, contribuye a mantener la vigencia de un filósofo que, desde el exilio y la marginación, supo abrir horizontes inéditos para la libertad de pensamiento, la razón y la ética de la alegría.

Juan Ramón Fuentes Jiménez
Instituto de Enseñanza Secundaria Carreño Miranda de Avilés
 <https://orcid.org/0000-0003-1922-3653>

Referencias

Rodrigues dos Santos, José. *El secreto de Spinoza*. Espasa, 2023.