

RELACIONES Y PLURALISMO

Florencio González Asenjo

Universidad de Pittsburgh
fgasenjo+@pitt.edu

Abstract

En la segunda mitad de este trabajo presentamos un “Breve discurso acerca del Pluralismo.” Su propósito consiste en resaltar las categorías de relación y multiplicidad frente a los conceptos opuestos de término y unidad. Dicho énfasis sencillamente reconoce algo que ha venido sucediendo en diversas disciplinas durante algún tiempo, un intento que hoy es especialmente urgente, dado que hay muchos desarrollos notables en las ciencias que no podemos comprender adecuadamente -o incluso aceptar- sin efectuar cambios en nuestras categorías básicas. La primera mitad proporciona un marco apropiado. Se examina la intersubjetividad, mostrando de qué forma Edmund Husserl lucha entre dos enfoques en conflicto: la realidad de las relaciones humanas y la posición estrictamente subjetiva. Citamos unos pocos fragmentos de sus borradores póstumos para dejar que el ilustre autor hable por sí mismo y para mostrar lo inciertas que eran sus ideas sobre el tema. Husserl emplea en repetidas ocasiones el término “mónada”. Unas pocas citas de la *Monadología* de Leibniz explicarán la razón de ello.

The second half of this work offers a “Brief Discourse on Pluralism.” Its purpose is to highlight the categories of relation and multiplicity against the opposite concepts of term and unity. Such emphasis merely acknowledges what has been taking place in various disciplines for some time, an attempt that today has a special urgency, given the many striking developments in the sciences that we cannot comprehend adequately — or even accept — without changes in our basic categories. The first half provides appropriate background. It looks at intersubjectivity, showing how Edmund Husserl struggled between two conflicting viewpoints: the reality of human relations and the strictly subjective stance. We quote a few fragments from his posthumous drafts to let the illustrious author speak for himself and to demonstrate how uncertain his thoughts were on the subject. Husserl repeatedly used the term “monad.” A few quotations from Leibniz’s *Monadology* should make clear why.

Palabras clave: unidad, pluralidad, Leibniz, Husserl, relaciones

Key-words: unity, plurality, Leibniz, Husserl, relations

I. La *Monadología* de Leibniz

1. El componente anaxagórico en la *Monadología* de Leibniz

En los albores del pensamiento humano, Anaxágoras afirmó: “Cada cosa está en todas las cosas.” Esta frase va en contra de nuestra inveterada tendencia a concebir cada cosa como cuidadosamente confinada dentro de límites circunscriptos, un punto de vista que no es más que una primera aproximación a una realidad más complicada apenas sugerida por la afirmación citada.

* Conferencia presentada en el IFLYSIB (Instituto de Física de Líquidos y Sistemas Biológicos, CONICET-UNLP, La Plata) el 15 de septiembre de 2005, en el marco de la celebración de los 20 años del Instituto. Traducido del texto original en inglés por la Prof. Cecilia Duran.



En el siglo XV, Nicolás de Cusa convirtió esta misma afirmación en el título de un capítulo de su obra *Acerca de la Docta Ignorancia*. Aprobó el concepto, elaborándolo como sigue: “El universo está en cada individuo de forma tal que cada individuo está en él, con el resultado de que en cada individuo el universo es por contracción lo que el individuo particular es; y todo individuo del universo es el universo, a pesar de que el universo es en cada individuo de forma diferente y cada cosa es en el universo de forma diferente.”¹ Similarmente, “sin conflicto alguno, por consiguiente, todo está en cada cosa, porque un grado del ser no puede existir sin el otro; e.g., en el cuerpo un miembro ayuda al otro, y todos los miembros están armoniosamente unidos en el cuerpo.”² De nuevo, “El resultado es que todo miembro a través de cualquier otro está inmediatamente en el hombre; y así como el todo está en sus partes -por ser en todos es en cualquier otro- así el hombre, como un todo, está en cada miembro por estar en cada uno cualquiera”.³

Esta concepción es contradictoria porque las ideas opuestas de “aquí” y “allí” se funden en un compuesto antinómico en el cual estas dos ideas carecen de límites absolutos: todo aquí está allí y todo allí está aquí. Esta contradicción no desalentaría a Nicolás de Cusa, dado que uno de sus principios básicos es la “coincidencia de los opuestos.” Él fue un precursor de la creencia en el valor positivo de las antinomias. Según Armand A. Maurer: “Criticó a los aristotélicos por insistir con el principio de no-contradicción y negarse tozudamente a admitir la compatibilidad de las contradicciones en la realidad.”⁴

Si ahora abrimos la segunda mitad de la *Monadología* de Leibniz, hallaremos las siguientes afirmaciones anaxagóricas: “La interconexión, relación, o adaptación de todas las cosas con cada una en particular, y de cada una con todo el resto, ocasiona que toda sustancia simple tenga relaciones que expresan a todas las otras y consecuentemente sea un perpetuo espejo viviente del universo.”⁵ Y “... todo cuerpo responde a todo lo que sucede en el universo, de modo que quien vio todo puede leer en cada uno lo que está sucediendo en todo lugar, e incluso lo que ha sucedido y lo que sucederá. Puede descubrir en el presente lo que se encuentra distante tanto respecto del espacio como respecto del tiempo.”⁶ Además, “... cada mónada creada representa al universo en su totalidad ... y así como el cuerpo expresa a todo el universo a través de la interconexión

¹ Nicolás de Cusa, (1954), p. 84.

² *Ibíd.*, p. 85.

³ *Ibíd.*, pp. 85-86.

⁴ Maurer, A. A., (1972), p. 497.

⁵ Leibniz, G. W., (1962), p. 263. La idea también aparece en el *Discourse on Metaphysics de Leibniz* (1962), pp. 14, 15.

⁶ *Ibíd.*, pp. 264-265.

de toda la materia en el plenum, el alma también representa a la totalidad del universo al representar a este cuerpo.”⁷ Finalmente, “... en la más minúscula partícula de materia ... vemos que hay un mundo de cosas creadas”⁸

2. El componente pitagórico en la Monadología de Leibniz.

A pesar de que hoy en día no existe nada que haya escrito Pitágoras, parece haber sido el primero en emplear la palabra “mónada” en el sentido de una unidad primaria, un límite fundamental de la realidad.⁹ Así es como la noción reaparece en la primera mitad de la *Monadología* de Leibniz: “La Mónada no es nada más que una sustancia simple que va a formar compuestos; por simple entendemos sin partes.”¹⁰ Nuevamente, “... allí donde no hay partes constitutivas no es posible ni la extensión, ni la forma, ni la divisibilidad. Estas Mónadas son genuinos Átomos de la naturaleza, y, de hecho, son los Elementos de las cosas.”¹¹ “... una sustancia simple ... no puede formarse por composición.”¹² Además, “las Mónadas carecen de ventanas por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir; ... tampoco una sustancia o un atributo puede entrar a una Mónada desde fuera.”¹³

Luego de estas afirmaciones comienzan a aparecer contradicciones. A pesar de que las mónadas son unidades sin extensión semejantes a los puntos, están sujetas al cambio, además, “los cambios naturales de las mónadas provienen de un principio interno, porque una causa externa no puede tener influencia sobre su ser interior. Ahora bien, además de este principio de cambio también debe haber en la mónada una multiplicidad que cambia ... esta multiplicidad debe involucrar a una multiplicidad en la unidad o en aquello que es simple ... a pesar de que no tenga partes. La condición transitoria que implica y representa a una multiplicidad en la unidad, o en la sustancia simple, no es otra cosa que aquello que se denomina Percepción.”¹⁴ La mónada, que aparte de ser una unidad sin extensión carece de ventanas y no puede recibir en sí misma nada que provenga del mundo exterior, es no obstante analizable en percepciones, a pesar de que estas mónadas semejantes a puntos no pueden ser reales,

⁷ *Ibíd.*, p. 265.

⁸ *Ibíd.*, p. 266.

⁹ Esto según la autoridad del *Philosophoumena*, I, 2, de Hipólito

¹⁰ Leibniz, loc. cit., p. 251.

¹¹ *Ibíd.*, p. 251.

¹² *Ibíd.*, p. 251.

¹³ *Ibíd.* p. 252.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 253.

dado que los puntos son sólo abstracciones matemáticas sin interior. No hay puntos en el mundo real, dado que todo lo real tiene extensión.

3. La yuxtaposición de ambos componentes.

La primera mitad de la *Monadología* está en un obvio conflicto con la segunda mitad. ¿Cómo pueden unidades que son similares a los puntos, que carecen de ventanas, interconectarse con el resto de las mónadas, expresarlas a todas ellas y ser “un perpetuo espejo viviente del universo”?¹⁵

Hace su entrada Dios. En el centro de su *Monadología*, el Dios de Leibniz hace su aparición como una caja de resonancia de todas y cada una de las mónadas. Él es el ser Necesario que conecta a esas solitarias mónadas. Por consiguiente, es a través de Dios que las mónadas se relacionan las unas con las otras, participan las unas en las otras y en el mundo como un todo. El Dios de Leibniz produce la imposible conjunción de Pitágoras y Anaxágoras –una mezcla ciertamente antinómica: “... la influencia que tiene una mónada sobre otra ... puede tener sus efectos sólo a través de la mediación de Dios... Es así que entre los seres creados la acción y la pasividad son recíprocas. Porque Dios, al comparar dos sustancias simples, encuentra en cada una de ellas razones que lo obligan a adaptar la otra a ella...”¹⁶ Esto es, al final, las mónadas no se encuentran tan irremediabilmente cerradas en sí mismas por no tener ventanas. En su ensayo Leibniz lleva a cabo un extraordinario logro especulativo, esta fusión de dos puntos de vista gravemente contradictorios que de modo conjunto proporcionan un fundamento para el universo. Muchos de los pensadores que quedaron impresionados por la osadía de Leibniz usaron las mónadas de una u otra forma en sus propias especulaciones, desde Kant hasta Husserl. Ahora consideraremos el pensamiento de este último.

II. La Monadología de Husserl

4. Las mentes como mónadas

La intersubjetividad –el hecho de que nos relacionemos con otros yoes, y tengamos ocasionalmente experiencia con otras mentes- fue muy importante para Husserl. ¿Por qué consideró que la *Monadología* de Leibniz era útil para describir dicho fenómeno? Ciertamente no fue el elemento pitagórico, dado que él empleaba “unidad” en

¹⁵ *Ibíd.*, p. 263.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 262.

forma extendida en tanto que categoría primaria mucho antes de comenzar a emplear la palabra “mónada.” No se pone en duda que el elemento anaxagórico fue el que atrajo su atención, a pesar de que no quede claro en modo alguno cómo trató de usar, en última instancia, un componente tal, sea en tanto que meramente trascendental, sea también como mundano. Realmente, si el lector revisa la cantidad monumental de material escrito acerca del tema que dejó Husserl, queda con la sensación de haber estado en un columpio. Por un lado, hallamos afirmaciones como las siguientes: “En el mundo, los seres humanos ejercen ‘influencias espirituales’ entre ellos, entran en contacto en el ámbito espiritual, actúan entre ellos, de yo a yo;... Yo cargo con la voluntad del otro, la represento. Aquello que hago no lo hago simplemente por mí mismo, sino que la voluntad del otro se realiza en mi aceptación, en mi acción. Teniendo compasión, regocijándome con el otro, no sufro simplemente como un yo, sino que es el sufrimiento del otro el que vive en mi sufrimiento, o, también, a la inversa, estoy absorbido en otros y vivo en la vida de otra persona; en particular, sufro el sufrimiento de otra persona, ... o puedo formar una unidad de voluntades con el otro.”¹⁷ Además, “... entre mis actos vitales encuentro que soy el agente de experiencias externas, como siendo una mónada en posición de aprehender con certeza ciertas mónadas externas similares a mí mismo...”¹⁸ Y, “... cada una de las mónadas de una comunidad de mónadas está en comunidad con las demás.”¹⁹ Además, “... las mónadas tienen las ventanas de una causalidad recíproca específicamente monádica y forman un puro ‘mundo de mónadas’ en tanto que unidad real causal en la totalidad,”²⁰ y “El otro me posee en tanto que un yo constituyente.”²¹ Husserl se refiere también a “mónadas concretas”, a que “todo está relacionado con todo” en la mónada, a “co-personas”, esto es, co-sujetos que emergen en la maraña de una conciencia que fluye en las relaciones, y que nos permite ver más de un lado de una realidad dada, ya que cada mónada no sólo tiene su propio punto de vista sino también el punto de vista de otras mónadas.

Por otro lado, algunas afirmaciones de Husserl viran al filo del solipsismo. El uso que hace Pitágoras de la palabra griega “monas” para denotar unidad se suma a sus significados usuales de solo, solitario, único. A continuación se citan algunos ejemplos de Husserl respecto de esta dirección pitagórica: “... cada totalidad monádica es solitaria...”²²

¹⁷ Husserl, E., (2001), Vol. II, pp. 531, 532. Cfr. Husserl, E., (1973) Vol. II, pp. 268, 269.

¹⁸ Husserl, E., (2001), Vol. II, p. 539; (1973), Vol. II, p.358.

¹⁹ Husserl, E., (2001), Vol. II, p. 540; (1973), Vol. II, p.359.

²⁰ Husserl, E., (2001), Vol. II, p. 541; (1973), Vol. II, p. 360.

²¹ Husserl, E., (2001), Vol. II, p. 560; (1973), Vol. II, p. 602.

²² Husserl, E., (2001), Vol. II, p. 529; (1973), Vol. II, p. 267.

“... una mónada exterior no puede efectivamente tomar conciencia de sí misma *originaliter* en mi experiencia.”²³ “El otro es una modificación de mí mismo.”²⁴ “La mónada es una esencia ‘simple’, no se puede fragmentar.”²⁵ En la raíz de esta ambivalencia yace el profundo apego de Husserl a la intencionalidad y a la reducción fenomenológica, nociones que se convierten en fuertes barreras en relación con la intersubjetividad cuando la mente se dirige “a las cosas mismas.” Vamos a explicar esto.

Según Franz Brentano, todo fenómeno mental se caracteriza por ser intencional, queriendo decir con esto que todo acto de conciencia es siempre conciencia-de-algo, de algún objeto inmanente a la mente.²⁶ Husserl adoptó esta noción pero recalcó el movimiento del sujeto al objeto más que el objeto mismo. Introdujo las palabras “noesis” y “noema” para referirse a la actividad de aprehensión del sujeto y al objeto que es aprehendido mediante ello. El arco, la dirección, la estructura de la intención fue el tema principal de la mayoría de sus descripciones. Sin embargo, en contraste con la posición de Brentano, no todos los procesos mentales se caracterizan por la intencionalidad. Un ejemplo de esto es el proceso sensorial (o hyle), “*que no tiene en sí mismo nada perteneciente a la intencionalidad,*” siendo, más bien, el “estrato a partir del cual aparece el proceso mental intencional concreto.”²⁷ (Subrayado en el original.) La brecha en la aplicabilidad de la intencionalidad no se extendió en general a la intersubjetividad, aunque ya hemos señalado secciones de sus borradores que conducen a otra interpretación.

El empleo que hace Husserl de la intencionalidad lo llevó a distinguir la actitud natural y la actitud fenomenológica. La primera consiste en dirigirse hacia un objeto en su contexto mundano, mientras que la última implica colocar la realidad “entre paréntesis” y concentrarse en los aspectos subjetivos de un acto de conciencia –lo que Husserl denominó la reducción fenomenológica, un enfoque que presumiblemente separa la mente del mundo y de todo aquello que se considere como una entidad real. Esta concepción, empleada sistemáticamente por Husserl, subyace a sus vacilaciones e indecisiones cuando lucha a brazo partido con la intersubjetividad. Esta concepción contrasta tajantemente con la posición de Max Scheler. Este último sostuvo en forma inequívoca: “Cualquiera puede aprehender la experiencia de su prójimo *en forma tan*

²³ Husserl, E., (2001), Vol. II, p. 543; (1973), Vol. II, p. 361.

²⁴ Husserl, E., (2001), Vol. I, pp. 127-130; (1973), Vol. II, pp. 523-525.

²⁵ Husserl, E., (2001), Vol. II, p. 484; (1973), Vol. II, p.35.

²⁶ Brentano, F., (1973), pp. 88, 89.

²⁷ Husserl, E., (1982), Libro Primero, p. 203. Con la expresión proceso mental “sensorial” Husserl se refiere, por ejemplo, a “Datos-de-color, Datos-de-tacto, Datos-de-tono, etc.” en sí mismos –esto es, no en tanto que “apariciones momentáneas de cosas físicas.”

directa (o indirecta) como puede aprehender la suya propia.”²⁸ (Subrayado en el original) Resulta irónico que Husserl critique a Scheler por su concepción de la intersubjetividad como innata, y por no emplear la reducción intersubjetiva en forma alguna e ignorar la estructura intencional de la conciencia;²⁹ una crítica que no contempla el hecho de que la intencionalidad y la reducción fenomenológica constituyen barreras para una comprensión efectiva de la forma en que las otras mentes están realmente presentes en nuestra propia conciencia. Es igualmente irónico que Scheler critique el empleo de “reliquias heredadas de los sistemas religiosos y metafísicos del pasado (e.g., la metafísica leibniziana del individualismo monádico y espiritual),”³⁰ aunque sus propios análisis sean decididamente anaxagóricos.

He aquí la opinión de Alfred Schutz: “... más que nunca opino que la fenomenología de Husserl no puede resolver el problema de la intersubjetividad, especialmente el de la fenomenología trascendental, y esto es su ruina.”³¹ A su vez, Aron Gurwitsch dice: “... no hay una conciencia trascendental, sino más bien sólo una función constitutiva de la conciencia. Esto elimina el problema de la intersubjetividad trascendental: Yo y tú son fenómenos mundanos y plantean problemas mundanos.”³² En lo que respecta a la reducción, Gurwitsch afirma que: “No hay lugar en el cuerpo de doctrinas fenomenológicas para el ego puro o trascendental, dado que no queda ninguna función que pudiera asumir ... La hipótesis del ego trascendental se vuelve así bastante inútil. Incluso es perjudicial.”³³ Esta crítica radical por parte de dos fenomenólogos devotos no pretende socavar los logros de Husserl: la fenomenología seguirá siendo en forma indefinida una de las contribuciones intelectuales más fascinantes y productivas del siglo XX. Se trata más bien de regresar a las cosas mismas y no de promover una especie de ortodoxia husserliana mediante la aplicación rígida de una metodología.³⁴ La presencia de otras mentes en mi conciencia es primariamente una participación directa, innata, no erradicable, que no necesita de una constitución mental mediata para comenzar a funcionar sea subjetiva sea objetivamente. Por ejemplo, en el caso de mi esposa, sé lo

²⁸ Scheler, M., (1970), p. 256.

²⁹ Husserl, E., (1973), Vol. II, pp. 335, 336.

³⁰ Scheler, loc. cit., p. 215.

³¹ Schutz, A., en Grathoff, R. (ed.), (1989), p. 30.

³² *Ibid.*, p. 238.

³³ Gurwitsch, A., (1966), p. 291.

³⁴ La propia mente inquieta de Husserl es el mayor enemigo de una tal ortodoxia posible. Eugene Fink señaló que, “Según las ideas de Husserl de sus más tardíos manuscritos, hay una vida fundamental que no es ni una ni muchas, ni fáctica ni esencial; más bien es el último fundamento de todas esas distinciones.” Es imposible decir cómo esta afirmación hubiera interactuado con el resto de sus cambiantes posiciones. Cfr. Schutz, A., (1970), Vol. III, p. 86.

que ella siente íntimamente, *originaliter*, gozo y sufro con ella desde dentro en una suerte de comunión natural, ella está lejos de ser una construcción noemática, ella no es en sí misma un nómeno inalcanzable que trasciende toda representación oscura de ella en mi mente –ella vive en mí como yo vivo en ella, expresión que no debe tomarse como una mera metáfora, si es que la intersubjetividad tiene algún sentido.

III. La Primacía de las Relaciones

5. Algunos ejemplos de la matemática y la física

Las mónadas reaparecen bajo una forma matemática en el Análisis Noestándar de Abraham Robinson. Cada punto de una recta euclídea se asocia con un número real –su coordenada. Se requiere de un axioma especial para que la recta no tenga vacíos o, en otras palabras, para que la recta sea continua: el así llamado “axioma de completitud de la recta.” Robinson descartó este axioma y colocó muchos puntos adicionales en la recta euclídea. Al conjunto de puntos nuevos que están más cerca del punto de coordenada cero que cualquier otro punto estándar, lo denominó “la mónada de los infinitesimales.” La razón del nombre “mónada” es que cada punto infinitesimal está asociado con un recíproco que está infinitamente lejos del punto cero. Así, el complejo “infinitesimal- más-sus-infinitos-recíprocos” tiene (i) un componente infinitesimalmente cercano al punto cero y (ii) un segundo componente infinitamente alejado de él. Esto puede parecer muy abstracto, pero el Análisis No-estándar tiene muchas aplicaciones en matemáticas, física, e incluso en economía.³⁵

No obstante, a pesar de su fertilidad y de las interesantes relaciones que establece entre mónadas y “galaxias” de infinitos, el Análisis No-estándar no produce ningún cambio en el concepto mismo de relación. Primero se construyen los infinitesimales y los infinitos, y sólo después se examinan sus relaciones. Éste es sólo un ejemplo de la forma en que se piensan las relaciones en general: para que entren en escena las relaciones, primero se dan los términos –es decir, las relaciones deben relacionar objetos que estén presentes con anterioridad, objetos sin los cuales las relaciones desaparecen. Esta concepción aparentemente natural presupone una concepción ontológica acerca del mundo que no concuerda totalmente con los hechos. De hecho, hay muy buenas razones para que deba invertirse el orden genético entre

³⁵ La construcción de Robinson puede reiterarse indefinidamente y así crear una sucesión de mónadas dentro de mónadas, y por consiguiente una sucesión asociada de nuevas, cada vez más lejanas “galaxias” de infinitos (la palabra “galaxia” es del propio Robinson). Véase Asenjo, F. G., (1970), pp. 473-476.

término y relación. Para seguir con las matemáticas, consideraremos la Teoría de las Categorías de F. William Lawvere. Las categorías son vastas colecciones de estructuras matemáticas –por ejemplo, todas las álgebras posibles de un cierto tipo- reunidas para permitir que se investiguen propiedades universales de las estructuras en cuestión. La teoría se basa en dos nociones fundamentales: “correspondencia” y “objeto”. Pero al estudiar la categoría de todos los conjuntos, Lawvere convierte a los objetos en casos especiales de correspondencias. Esto es, en esta teoría hay sólo correspondencias puras. Queremos dejar en claro que no estamos hablando acerca de correspondencias entre tipos específicos de objetos –álgebras, conjuntos, etc.- sino acerca de relaciones absolutas independientes de cualquier otra entidad, correspondencias que operan en un vacío, por así decirlo, o sea, correspondencias que hacen que nada corresponda con nada, empleando una llamativa expresión para comprender la idea. En esta teoría los términos son ítems derivados.³⁶

Uno podría pensar que esto es sólo matemática abstracta, pero en la denominada “Teoría de Cuerdas” de la física está teniendo lugar la misma convulsión genética. Durante mucho tiempo, uno de los objetivos de la física era encontrar los constituyentes últimos de la naturaleza –sus “átomos”- si es que existen. Se descubrieron partículas aun más pequeñas, pero terminaron siendo incluidas en campos de fuerza, campos que establecen relaciones fuertes entre las partículas. Ninguna partícula está aislada, cada una forma parte de una amplia comunidad de partículas enraizada en un laberinto de campos, partículas tan íntimamente entrelazadas entre sí y con los campos en los que están ubicadas que es imposible separar una cualquiera de ellas de cualquiera de las otras. En forma gradual, se planteó naturalmente la cuestión sobre si un campo es el producto de las partículas o si las partículas son un accidente del campo. En otras palabras, si hay una primacía de la materia o una primacía de las relaciones en el mundo. Al buscar una unificación de todos los campos –electromagnético, gravitacional, y los diversos tipos de campos cuánticos- la física matemática halló una solución bajo el supuesto de que los componentes últimos del universo no son partículas de cualquier tamaño, sino cuerdas de energía que vibran, algunas infinitesimalmente pequeñas, otras

³⁶ Cfr. Lawvere, F. W., (1968). Este trabajo “defiende la tesis de que incluso en la teoría de conjuntos y en la matemática elemental es cierto aquello que mucho tiempo atrás se había hecho sentir en el álgebra avanzada y la topología, a saber, que la sustancia de las matemáticas no reside en la Sustancia (como pareciera cuando “pertenencia a un conjunto” es el predicado irreductible, con la concomitante necesidad de definir todos los conceptos en términos de la relación rígida de ser elemento de) sino en la Forma (como queda claro cuando la noción directriz se define mediante propiedades de mapeo universales)”, siendo “mapeo” otra expresión para relación, pp. 1-2.

infinitamente grandes –las denominadas “cuerdas cósmicas”- que constituyen la realidad física. A pesar de que se requiere aún una confirmación empírica de la Teoría de Cuerdas, la proeza de unificar tan diversos campos de fuerza conocidos hoy en día tiene una importancia teórica tal que, independientemente de las modificaciones que deba sufrir la teoría en el futuro, la idea de una pluralidad de cuerdas relacionales de energía vibrando y constituyendo el cosmos no será superada fácilmente.³⁷

Ahora bien, es importante recalcar la estructura dinámica que poseen los campos de fuerza físicos: la distribución total de las fuerzas del campo completo afecta la condición dinámica de cada región circunscripta del campo y viceversa, o sea, la dinámica de cada región afecta la del campo completo –lo global es local, y lo local es global. Hace algunos años empleamos la expresión “localización múltiple” para referirnos a esta característica, que también es evidente en cualquier organismo viviente: el estado de la totalidad del organismo afecta cada órgano, así como la condición de cada órgano determina la del organismo completo. No habría vida ni fisiología sin localización múltiple. La vida es anaxagórica.³⁸

Podemos denominar “principio de localización múltiple” a la concepción según la cual toda entidad real tiene, hasta cierto grado y de manera propia y característica, presencia e interacción con toda la realidad en su conjunto. Una confirmación muy importante de este principio en el mundo físico es el descubrimiento de que el universo es no local; esto es, que las entidades –por ejemplo, fotones- interactúan entre sí instantáneamente, y en principio con la totalidad del cosmos. Esto fue establecido por primera vez mediante un, ahora, famoso teorema de John Bell que demostró –para su sorpresa- que las señales y la transferencia de energía entre regiones distantes del mundo pueden suceder a velocidades mayores que la velocidad de la luz, de hecho, instantáneamente. Posteriormente esto se verificó experimentalmente. Hoy en día no hay en la física ninguna cuestión más decisiva que esta revelación por parte de la mecánica cuántica del hecho de que la constitución del cosmos está verdaderamente dominada por la localización múltiple. Ahora estamos muy alejados de la noción de que hay algo absoluto en la idea de que las entidades reales pueden estar confinadas localmente. En la estructura del universo, las relaciones son la regla primaria.³⁹

IV. Breve Discurso acerca del Pluralismo

³⁷ Cfr., por ejemplo, Zwiebach, B., (2005). También Greene, B., (1999).

³⁸ Tampoco habría intersubjetividad sin emplazamiento múltiple. Para una elaboración de esta idea, véase Asenjo, F. G., (1988).

³⁹ Cfr., por ejemplo, Nadeau, R. y Kafatos, M., (1999).

6. Rescribiendo Leibniz y Husserl

Ofrecimos los ejemplos anteriores para otorgar un peso especial a las afirmaciones que siguen. A la luz de los actuales cambios de énfasis en las ciencias, debemos revisar *La Monadología*. El asunto más importante para resolver es cómo otorgar a la unidad un lugar secundario favoreciendo la multiplicidad. Hay casi una reverencia religiosa por la unidad, y los pensadores a menudo se contentan con emplear el concepto sin mayores explicaciones, la unidad proporciona un punto de detención a toda clase de descripciones. Podemos mencionar una cantidad innumerable de razonamientos que se detienen cuando se invoca a la unidad en tanto que característica última que posee poderes explicativos cuasi-ontológicos. Así, por ejemplo, hablamos de “un acto de conciencia unitario,” incluso cuando la mente es un cúmulo de funciones conflictivas y disposiciones contradictorias. No pretendemos sostener que la unidad es necesariamente irrelevante o inadecuada, meramente que funciona demasiado a menudo como una cobertura superficial, un parche con el que cubrimos una realidad compleja para desecharla. Hay, por supuesto, razones prácticas para emplear a la unidad tan a menudo y colocarla en una posición tan encumbrada; entre otras cosas, nos permite detener el análisis y continuar con la acción.

Por el interés de la argumentación, preguntémonos: ¿Sería posible descartar por completo la noción de unidad? En su diálogo Parménides, Platón pregunta retóricamente: “¿Y si no hay ‘uno’ sino sólo ‘muchos’?” Por supuesto, él rechazó dicha posibilidad teórica mediante diversas razones, pero no mencionó entre ellas el que la mente necesite el juego de categorías opuestas para proceder dialécticamente –en efecto, para poder razonar; sin mencionar el hecho de que constantemente percibimos tanto la unidad como la pluralidad por todos lados en la mente y en el mundo. Nuestro objetivo es recalcar el pluralismo porque la primacía de las relaciones implica una primacía de la pluralidad. No es posible otorgar a las relaciones un papel fundamental en la organización del mundo y de la mente y luego concluir en una situación en la cual la unidad sería el fin total, la explicación universal satisfactoria de los conflictos luego de una consoladora mutilación de la multiplicidad. La unidad no ha desaparecido, pero el pluralismo debe prevalecer.

En consecuencia, al intentar revisar *La Monadología*, debemos comenzar por cambiar el título. El componente pitagórico debe retroceder; de hecho, no necesitamos en modo alguno usar la palabra “mónada” en el sentido griego. Comenzaremos a delinear aquí los comienzos de lo que podríamos denominar “Discurso acerca del pluralismo.”

1.- Al principio había relaciones. Luego las relaciones se dividieron y solaparon, y las redes de relaciones resultantes fueron conocidas como objetos, o términos.

2.- Tanto las entidades físicas como los actos psicológicos son siempre relaciones de relaciones. En honor a la verdad, no hay términos. Los términos son concreciones de relaciones complejas, la apariencia que asume un campo en una vecindad finita.

3.- Desde un comienzo las relaciones vienen en manadas. Nunca fueron astillas de una única relación universal: esto sería una especie de monismo semejante al monismo de la sustancia, una posibilidad tan poco sólida como la opuesta de un mundo hecho sólo de multiplicidades. El centrarse en una única relación –lo cual realizamos a menudo- es siempre un acto de abstracción.

Ahora bien, ¿cómo se construye el compuesto? ¿Cuál es su naturaleza? Es un error generalizado (repetido por Leibniz) el que un compuesto debe estar construido por simples. No es cierto. La evidencia apunta cada vez más en la dirección opuesta. Un compuesto está constituido por otros compuestos, incluso por compuestos más complejos que el dado.

4.- No existen sustancias simples, ni entidades reales simples, ni átomos últimos. Toda entidad real es un compuesto, y sus partes pueden ser más intrincadas que la entidad en su totalidad. La complejidad del universo no tiene fin.

5.- Pero las sustancias, entidades reales, tampoco son meros agregados unificados, esto es, no son multiplicidades tomadas como unidades: su pluralidad es inalterable y no puede quedar reducida a una posición subordinada. Aunque podemos, y así lo hacemos para fines prácticos, tomar a una multiplicidad por una unidad, es un abuso ontológico exagerar la glorificación de la unidad al punto de encubrir el hecho que, en su mayoría, las multiplicidades son irreductibles.

6.- Hablando en términos absolutos, lo local no existe. Las relaciones siguen desparramándose fuera de cualquier lugar circunscripto. Ellas revolotean y se alejan aun cuando toman la apariencia de ser términos independientes.

De acuerdo con Leibniz, las mónadas no sólo son “los verdaderos Átomos de la naturaleza”, sino también átomos espirituales, sustancias sensibles sin extensión y sin partes –luego, indivisibles, como puntos. Sin embargo, los átomos semejantes a puntos carecen de interior, no pueden emplearse ni siquiera abstractamente para describir algún aspecto real del mundo o de la mente. Más importante, al igual que en el caso de

cualquier entidad física, la mente también tiene extensión. Su espacio no es euclidiano como el del mundo: distancia, área y volumen no son tan importantes mentalmente. Como Kurt Lewin lo describió tan apropiadamente, la extensión de la conciencia se divide en regiones constantemente cambiantes en su configuración relativa independiente del tamaño. Lo que cuenta es que estén conectadas o separadas, una incluida en la otra o divididas en subregiones desconectadas, etc., siendo los límites de esas regiones siempre muy flexibles. El espacio de la mente responde a una geometría que admite estiramientos y encogimientos: es lo que se denomina un espacio topológico.⁴⁰

7.- Cuando las redes de relaciones asumen el papel de objetos físicos, pueden volverse sumamente sólidas, muy difíciles de romper. En comparación, la mente, también una red de relaciones, se presenta suave, volátil, transparente como un fantasma. Sin embargo la mente es tan real como una piedra; pensar lo contrario es el resultado de trazar una escisión insalvable entre la mente y el mundo. La verdad es que el espacio de la mente interseca el espacio del mundo, a pesar de lo dispares que son esos dos espacios. La mente tiene lugar no sólo para el propio ego, para otros egos que la visitan, para estados de ánimo y sentimientos, sino también para sensaciones físicas que incorporan el mundo real en la propia conciencia, para deseos y voliciones que se transforman en acción física y por ende alteran al mundo en el proceso. Hay una intersección en la que se solapan la mente y el mundo: la conciencia participa de y se introduce en la realidad del resto del universo exactamente al mismo nivel de realidad que cualquier otra entidad real.

Nuevamente según Leibniz, cada mónada constituye un punto de vista en relación con el mundo y es el mundo entero desde un punto de vista particular.⁴¹ El perspectivismo es una consecuencia natural del relacionismo absoluto.

8.- Toda entidad real tiene más de una forma. Nos gusta pensar en las cosas como siendo exactamente como las percibimos; tendemos a identificar nuestra propia perspectiva unificada con la totalidad del objeto o situación que estamos contemplando, a pesar de que sabemos que estamos aprehendiendo sólo un aspecto. Así, las perspectivas son absolutas hasta donde llegan; pueden incluir una totalidad completa desde un ángulo dado; no son irreales. Sin embargo, no es menos cierto que cada entidad concreta tiene al menos otro lado –en efecto, muchos otros lados, tantos como el número de puntos de vista potenciales desde los que la entidad puede aprehenderse.

⁴⁰ Lewin, K., (1936).

⁴¹ Leibniz, G. W., loc. cit., p. 263.

Sólo cuando observamos una escultura desde muchos ángulos sucesivamente podemos sentir que nos aproximamos a una imagen multiforme adecuada de la misma, una imagen que es refractaria a cualquier intento de unificación. Desde cada ángulo obtenemos una vista parcial de la totalidad, absoluta a su manera, siendo la totalidad concreta la irreducible multiplicidad de todas las vistas que puede ofrecer.

Ya hemos mencionado la idea de Leibniz de que las mónadas están sujetas a cambio, que poseen un principio interno que causa cambios naturales en ellas. Descartes había hablado antes de una creación continua, y Henri Bergson, por supuesto, sostuvo el concepto de una “evolución creadora.” Ciertamente, la creatividad debe ser una dimensión del pluralismo.

9.- Todo está en estado de transición, pero al mismo tiempo conserva una identidad. Todo está constantemente comenzando a existir, siendo creado y creando, siendo originado y mantenido –mientras cambia a otras entidades y a su vez es cambiado por ellas. Lo que estamos tentados de llamar “interior” de las cosas siempre es abierto, público, está afectado por todo lo demás. En última instancia, realmente no hay interior, porque todo lo real – incluyendo la mente- tiene ventanas: todo puede presentarse a sí mismo en persona con su propio momento creativo, su nuevo poder transformador.

Nuestras categorías básicas tienen una forma oculta de enmarcar nuestra conducta independientemente de cuán abstractas sean, de cuán alejadas de la vida concreta puedan parecer. Los conceptos fundamentales afectan nuestro pensamiento, nuestra visión del mundo, y nuestra conciencia en general, por consiguiente e inevitablemente también nuestra conducta. Como ya lo mencionáramos, la noción de reducción fenomenológica –especialmente la reducción intersubjetiva- erige una barrera entre la realidad de mí mismo y la de los otros, haciendo que los últimos se desvanezcan. Esta reducción termina actuando como un divisor metafísico que genera una forma de atomismo: cada mente se refugia en sí misma. ¿Cómo podría ser que esta concepción no afectara la conducta social si se la sostuviera seriamente? Sin embargo la reducción no es más que una forma de concentración, el ejercicio del poder de atención aplicado en forma intensiva en una dirección dada. Cualquier intento por “colocar a la realidad entre paréntesis” efectivamente no tiene posibilidades de éxito; especialmente las otras mentes no pueden ser nunca puestas entre paréntesis: están demasiado vivas en su interior, son

demasiado reales y sus noesis demasiado activas para que podamos olvidarnos de ellas más que temporariamente, si es que podemos.

10.- Se desarrollan actitudes en concordancia con nuestra visión del mundo circundante, una visión que está configurada inequívocamente por las ideas primitivas con las que pensamos. A su vez las actitudes llevan a formas específicas de la conducta; al hacerlo, crean realidad. Esto es, las ideas producen visiones, que producen actitudes, que producen conducta –una secuencia natural que muestra que la acción es tan perspectivista como la visión. Influenciados por las categorías que hemos elegido, miramos una situación dada con una inclinación personal, consideramos que la situación ha sido apropiadamente aprehendida por la perspectiva individual; desde esta perspectiva se desarrolla una disposición especial, y luego tiene lugar la acción. Esta operación mental, “considerar esto como aquello,” es la noesis más decisiva incorporada en una actitud: percibir una crisis como una oportunidad, una conducta posible como beneficiosa o perjudicial, deseable o no, etc. “Considerar como” es aparentemente un acto subjetivo menor, pero tiene consecuencias objetivas importantes. Establece una relación estrecha entre dos entidades, características, dominios, etc., independientes, una relación que plantea nuevos objetivos y nos mueve en esa dirección.

11.- “Considerar como” no es sólo una operación fenomenológica, también es una operación lógica. El matemático Georg Cantor definió la, ahora fundamental, noción de conjunto como “una multiplicidad considerada como una unidad.” Esta simple yuxtaposición conceptual –esta relación- creó una nueva entidad lógica que terminó teniendo las más amplias aplicaciones posibles. En general, el suponer que algo toma la apariencia de ser también alguna otra cosa a menudo se nos presenta como una revelación mental. En esos casos, incluso si una comprensión tal ocurre en un instante, la fugaz epifanía fuerza a la mente a prestar atención y a nosotros a actuar de acuerdo con ello mientras estemos atrapados por el nuevo enfoque.

12.- Hay una continuidad esencial entre la mente y el mundo, una relación interna que hace que cada uno constituya al otro. Las actitudes – disposiciones complejas a menudo centradas sobre algo- son parte de esa relación. Ellas cambian al mundo hasta cierto punto –un ejemplo de cómo lo local controla a lo global. Pero del hecho de que las actitudes involucran al ego, no se debe concluir que el origen de cada forma de conducta se centra en el ego. Hay estados de la mente no centrados en el yo y que también nos hacen actuar de una u otra forma. Por ejemplo, los humores no están necesariamente centrados en un ego; no obstante, pueden dirigir nuestra conducta. Un humor sin-ego no

tiene ni noesis ni noemas, carece de toda intencionalidad: solamente inunda a la conciencia con una corriente de sensibilidad. Luego, el ego, lejos de ser el motor de la mente, es sólo uno de sus depósitos –otra evidencia más de la naturaleza última relacional de la conciencia. Ciertamente, la mente es, ante todo, un campo extendido dentro del cual actos de aprehensión similares a flechas se originan tardíamente, como una cristalización del campo, un efecto posterior. Comenzamos nuestra vida consciente como una masa de conciencia sin ego que se extiende. Sin embargo el considerar a las relaciones como haciendo el papel del ego y no a la inversa no quita nada al poder, las características y la creatividad del ego, sólo coloca a las cosas en su orden ontogenético apropiado. Mientras que en un acto intencional tendemos a considerar al ego como el origen de la conciencia, durante un estado de ánimo sin ego la mente existe en un estado semejante al sentido de cenestesia en el que las sensaciones no son el foco pero comprenden extensas regiones del cuerpo *in toto*. Nuestra conciencia marginal normal – que siente más allá del umbral de la comprensión claramente discriminada- no es otra cosa que el derramamiento de esa sensibilidad que se extiende funcionando en masa.

13.- Sentimos la presencia de otros en nuestra conciencia. A menudo pensamos con otras mentes, percibimos lo que ellas nos inducen a percibir, sentimos sus sentimientos como propios. No es que estemos atestados de los otros –no usualmente- pero regularmente vivimos en un mundo intersubjetivo, no mediante un proceso de constituir una representación mental de las otras mentes sino mediante una presentificación directa de los otros que tiene lugar con diversos grados de intensidad e importancia. Nuestra vida consciente emerge en medio de relaciones intersubjetivas reales mediante la incorporación constante de sus redes. Como dijo Goethe: “Uno siempre está en deuda con los otros por lo que uno es.”⁴²

14.- La presencia de otros en la mente de uno –pudiendo ser parcial- implica que muchas noesis actúan simultáneamente dentro de cada conciencia. Por ejemplo, este es el caso siempre que adoptamos a algún otro como modelo. Este intercambio social tiene lugar inclusive en soledad. Sin embargo no tenemos que temer una pérdida de identidad en el proceso. Las iniciativas propias idiosincrásicas no son usualmente reemplazadas por el hecho de que nuestro destino natural es el estar con otros, incluso luego de que los otros mueren. El diálogo íntimo continúa a pesar de que los otros pierdan intensidad con el correr del tiempo –un marca de lo que significa ser humano. Somos una multitud, y debemos considerar esto como una especie de don sagrado.

⁴² Citado por Schutz en *Philosophers in Exile*, loc. cit., p. 160.

Alfred North Whitehead denunció “la falacia de la localización simple” como una barrera conceptual para comprender a la concreción en persona. La falacia consiste en pensar que las cosas son lo que parecen ser en la limitada extensión de espacio y tiempo que aparentemente ocupan en una primera aproximación. Este punto de vista debe abandonarse totalmente, sostuvo, agregando en una forma anaxagórica y cusana: “Todo está en todos lados en todo momento.”⁴³ No obstante, la falacia está profundamente enraizada en la tradición, lo cual explica las dificultades que tienen incluso científicos muy sofisticados luchando a brazo partido con las extrañas conclusiones inferidas de la física subatómica –tales como, por ejemplo, la no localización. Las mismaspreciadas categorías que han prevalecido desde Aristóteles pueden también hacer que el “Breve discurso acerca del pluralismo” que acabamos de esbozar sea difícil de reconciliar con las concepciones establecidas. De ser así, sólo podemos recomendar la consigna de Husserl: ¡”A las cosas mismas”!

Bibliografía

Asenjo, F. G., (1970), “Generalized Reals,” en *Notre Dame Journal of Formal Logic*, XI.

Asenjo, F. G., (1988), *In-Between: An Essay on Categories*, Washington DC y Londres: University Press of America and Center for Advanced Research in Phenomenology.

Brentano, F., (1973), *Psychology from an Empirical Standpoint*, Oskar Kraus (ed.), Londres, Routledge and Kegan Paul.

de Cusa, Nicolás, (1954), *Of Learned Ignorance*, tr. de Germán Herón, New Haven, Yale University Press.

Gradhoff, R. (ed.), (1989), *Philosophers in Exile: The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch*, Tr. de J. C. Evans, Bloomington, Indiana University Press.

⁴³ Whitehead, A. N., (1967), p. 91. Vale la pena advertir que Michael Faraday, quien en 1844 introdujo el término “campo de fuerzas” en la física, sostuvo en ese momento que “La materia no sólo es mutuamente penetrable, sino que cada átomo se extiende, por así decirlo, a lo largo de todo el sistema solar, sin embargo siempre retiene su propio centro de fuerza.” Véase John Tyndall, (1870), pp. 151-152.

Greene, B., (1999), *The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory*, Nueva York, W. W. Norton & Co.

Gurwitsch, A., (1966), *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston IL, Northwestern University Press.

Husserl, E., (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, I. Kern (ed.), La Haya, M. Nijhoff, Vol. II. La edición alemana sigue estrictamente el orden cronológico de los borradores de Husserl. La edición francesa organiza el material en torno a unos pocos temas principales. Ambas ediciones están incompletas, ambas contienen repeticiones y afirmaciones contradictorias, en tanto que Husserl siempre volvía sobre los mismos temas. La versión alemana tiene el valor irremplazable del original; la francesa, con sus arreglos metódicos, es muy útil para quien quiera estudiar un material tan desordenado.

E. Husserl, (1982), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Libro Primero, tr. de F. Kersten, La Haya: Martinus Nijhoff Publishers.

Husserl, E., (2001), *Sur l'intersubjectivité*, tr. por Natalie Depraz, París, Presses Universitaires de France, Vol. I y II.

Lawvere, F. W., (1968), *An Elementary Theory of the Category of Sets*, Chicago, Publicaciones del Departamento de Matemáticas de la Universidad de Chicago.

Leibniz, G. W., (1962), "The Monadology" en *Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld, and Monadology*, tr. de G. R. Montgomery, La Salle, IL., Open Court Publishing Co.

Lewin, K., (1936), *Principles of topological Psychology*, Nueva York, McGraw-Hill.

Maurer, A. A., (1972) "Nicholas of Cusa" en *The Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (ed.), Nueva York, Macmillan Publishing Co., vol. 5.

Nadeau, R. y Kafatos, M., (1999), *The Non-Local Universe: The New Physics and Matters of the Mind*, Oxford University Press.

Scheler, M., (1970) *The Nature of Sympathy*, tr. de P. Heath, Hamden CT, Archon Books.

Schutz, A., (1970), *Collected Papers*, La Haya: Martinus Nijhoff, Vol. III.

Tyndall, John, (1870), *Faraday as a Discoverer*, Londres, Longmans, Green & Co.

Whitehead, A. N., (1967), *Science and the Modern World*, Nueva York, The Free Press.

Zwiebach, B., (2005), *A First Course in String Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.