

Daniel Parrochia. *La raison systématique*. París: Vrin, 1993. pp. 277-304.

Libro III: las Formas y el Espacio
Capítulo II: Espacio filosófico y espacio concreto

Toda filosofía tiene una relación con el espacio concreto. No existe ninguna duda de que los recortes teóricos estén vinculados al movimiento de los lugares y de los seres, los repartos de los suelos como las variaciones de lo vivido. En este sentido, si se descubre estructuras en tal o cual campo de lo real, se las puede correlacionar con otras. Debe nacer una teoría de las correspondencias de estructuras, pero no vemos cómo podría constituirse sin seguir el hilo conductor de las grandes teorías matemáticas de la homología. Para comenzar querríamos recordar algunas de las correspondencias que se pueden establecer entre las filosofías y sus lugares propios, mostrando al mismo tiempo cómo, cada vez, ellas no se reducen a esos anclajes sino que los desbordan. De acá resultará la necesidad de pensar un tal desbordamiento — o *empiétement*, <invasión, usurpación>— característico para nosotros del espacio filosófico.

Homologías parciales del pensamiento y del territorio

Un pensador siempre ha salido de un lugar. No es raro que nazcamos en algún lugar, y que hayamos permanecido acá o allá. Estrechos lazos se establecen entre el espacio geo-político y las representaciones mentales. Vamos a establecerlo a partir de algunos ejemplos sacados de nuestros análisis precedentes, al mismo tiempo que mostraremos que el universal filosófico escapa, al menos parcialmente, de una tal determinación.

A) Comencemos ahí donde habíamos terminado. Por razones que hemos tratado de exponer en diferentes ocasiones, creemos percibir un cierto número de lazos entre las construcciones spinozista y algunas construcciones algébrico-geométricas. Lo hemos visto, las leyes de asociación que definen la estructura de la expresividad de la sustancia, por ejemplo, son comparables desde ciertos puntos de vista con las leyes de desarrollo de las figuras (curvas y pronto superficies, utilizadas por los físicos holandeses —especialmente Huygens— en la resolución de problemas mecánicos), pero que remiten de manera más general a la matemática moderna (teoría de las variedades, teoría de las envolturas). Esta filosofía, como esta ciencia, se despliegan en la sociedad holandesa de la segunda mitad del siglo XVII, contemporánea del empuje del capitalismo y del expansionismo comercial. Como bien lo ha mostrado A. Negri, el spinozismo es, al respecto, la primera metafísica de la fuerza productiva¹. Se encuentra entonces que las leyes de la expresividad entran en correspondencia con este notable desarrollo de la producción. La serie de tales correspondencias, que ciertamente no pretendemos poder describir rigurosamente ni desde un punto de vista puramente formal, constituye sin embargo lo que hemos

¹ Cfr. A. Negri. *La Anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Barcelona: Anthropos, 1993.

creído poder llamar en la introducción un “cuasi-complejo” y “cuasi-homologías”. En efecto, en teoría se debería poder descomponer la estructura de la sociedad holandesa en sub-estructuras locales de las que se podría decir que ella es la “suma directa”². Por lo demás se podría desear flechar la correspondencia en sentido inverso; o dicho de otra manera, partir de la “graduación” cuya estructura final es la “suma”. Notemos que no se trata aquí de evidenciar redes de “influencias”, sino solamente correspondencias de estructuras. Es por esto que se las puede encarar en los dos sentidos: simplemente, a la cuasi-homología corresponderá una cuasi-cohomología. En este último caso, la familia de flechas está orientada a la inversa. De una manera general, la serie de las correspondencias por construir (o co-cadena) supondría una serie de morfismos inyectivos (resolución inyectiva de la filosofía). La “imagen” filosófica del mundo podría ser definida así como el “núcleo” del espacio del saber que sería él mismo la “imagen” del territorio social. Evidentemente que nos tenemos que apresurar a reconocer que una tal formulación tiene aspectos excesivos. Somos conscientes que no podemos de ninguna manera aventurarnos demasiado lejos en la reconstrucción formal precisa de esos homomorfismos. Sin embargo, si el sistema “resume”, al mismo tiempo que es un mapa complejo del mundo, es claro que se precisa que algunos elementos del mundo estén asociados a correspondientes, y que algunos otros sólo estén asociados al conjunto vacío. La selección filosófica induce pues forzosamente una estructura matemática de *tipo* homológica. Pero la dificultad de su reconstrucción impide que se la pueda traducir siempre a una formulación verdaderamente rigurosa. Por esto nos hemos de contentar con decir que, muy frecuentemente, solamente seguimos el “espíritu” de una aproximación formal.

A estas dificultades metodológicas se añade una imposibilidad esencial. Como el espacio social sobre el que ella se desarrolla y el individuo que es su autor, toda filosofía está hecha de tensiones y escapa, por una parte, a las proyecciones que son demasiado unívocas. Por ejemplo, en la *Ética* coexisten muchas capas de vocabulario; algunas remiten al panteísmo y al emanatismo inicial del *Corto tratado*, es decir a una lógica de la participación cercana a las antiguas estructuras sociales; otras por el contrario, más centradas en el modo, apuntan en dirección a una doctrina de la actividad inmanente que encontrará su plena realización en el *Tratado político*. Las tensiones de la sociedad en su evolución, sus superposiciones e invasiones concretas se traducen así en superposiciones y usurpaciones en la obra.

B) Haríamos el mismo razonamiento para otros autores. En la Alemania invadida, ¿puede Hegel hacer algo más que celebrar el movimiento, e inventar una lógica que se esfuerce por dar cuenta de las alienaciones y de las invasiones, del estallido del territorio concreto y de su reordenamiento saludable? Para sostener esta

² Según N. Bourbaki, *Éléments de mathématiques*, “Álgebra”, cap. 2, p. 163, se llama graduación de un grupo G a la familia de los sub-grupos de los que G es la suma directa. La noción de “suma directa” generaliza la noción de “suma restringida” (sub-grupo estable de un producto de grupos con operadores igual al producto mismo si el número de los grupos es finito) a los grupos conmutativos. Pero es verdad que nos las tendremos que ver esencialmente con semi-anillos (clasificaciones jerárquicas) más bien que con grupos con operadores, y que la correspondencia espacio concreto/espacio abstracto seguirá siendo bien difícil de formalizar.

tesis no se necesita desposar las explicaciones del materialismo histórico y de sus defensores³. Lejos de pretender calcar el conjunto de la estructura sobre la de la sociedad, mantenemos la idea de base que la forma traiciona las fuerzas que le corresponden y tratamos de establecer, en sus hesitaciones y sus matices, la traza del conflicto que la perturba. En lugar de querer de entrada deducir un “funcionamiento”, permanecemos durante algún tiempo en el plano formal. La *Fenomenología del Espíritu*, obra bisagra, es evidentemente el texto que hay que considerar en una tal perspectiva. Bajo lo religioso que siempre está presente —y sin entrar en contradicción con él— se señalará en muchas ocasiones la huella de una topología concreta, brillantemente ilustrada en su momento más famoso: nosotros creemos que no se puede negar el sentido “territorial” de la dialéctica del amo y del esclavo, explícitamente planteada como tal por Hegel desde la *Primera filosofía del Espíritu*. El choque se produce entre los seres porque hay una contradicción inherente a la idea de posesión personal: una cosa universal está en posesión de una singular. H. S. Harris comenta así las afirmaciones hegelianas: “Hegel quiere caracterizar sobre todo el imperativo territorial que resulta evidentemente de numerosas conductas animales. Él declara que todo ser libre debe tener algún lugar en el mundo por el cual esté listo a luchar hasta la muerte. Podemos no saber lo que es este territorio, o bien dónde se encuentran sus fronteras, y siempre nos podemos batir en retirada hasta el momento en que una señal inequívoca nos indica que hemos alcanzado la frontera (...)”⁴. Lo que nos retiene acá es el carácter extremadamente general de esta topología concreta (seguro que natural pero también bien histórica) que termina ya sea en la aniquilación de uno de los dos dominios en conflicto, o ya sea por su captura (aniquilación relativa). Vamos a poner entonces este episodio en paralelo con algunos hechos históricos patentes. Recordemos en efecto:

- 1) Que la Alemania hegeliana de los primeros años es un país de fronteras imprecisas, sin unidad y sin consciencia de sí;
- 2) Que como consecuencia del desbordamiento revolucionario y hasta la caída de Napoleón fue un país invadido, y dominado por el invasor que le impuso su racionalidad;
- 3) Que esta “servidumbre” incluso inducirá la consciencia de su unidad y el movimiento de su liberación.

Ahora bien, incluso si el filósofo, sensible a la racionalidad napoleónica, no cree inmediatamente en el éxito de la guerra de liberación (que al comienzo considera como reaccionaria), su actitud se transformará: la prueba será el paso en el espacio de un

³ En la actualidad ya no se puede sostener esa interpretación que se hacía de la *Fenomenología del Espíritu* como de una “crítica oculta, aún oscura para sí misma, y mistificadora” de dominios como la Religión, el Estado, la vida civil, etc., que era la de Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. La interpretación de G. Lukacs del Joven Hegel, que no hacía otra cosa que prolongarla en dirección a los escritos de juventud, también fue abandonada. Los intérpretes recientes insisten por el contrario en los aspectos religiosos, más que políticos, del pensamiento hegeliano de los primeros años. Cfr. H. S. Harris, “la Servidumbre social y conceptual en la elaboración de la *Fenomenología*”, *Religion et Politique dans les années de formation de Hegel*. Lausanne: l’Age d’Homme, 1982, pp. 117-139.

⁴ H. S. Harris. *Op. cit.*, pp. 128-129.

años (de 1816 a 1817) de una posición antinacionalista a una posición nacionalista. Pero entonces será menester reconsiderar el sentido de los textos de madurez y de sus principales divisiones.

Se puede estar de acuerdo con los marxistas en que la *Filosofía del Derecho* representa una especie de infraestructura económica de los conceptos filosóficos; pero no por esto se sigue que esta infraestructura sea la de la sociedad burguesa revolucionaria. Ahora bien, aunque tampoco sea un reflejo del estado prusiano, del que la filosofía de Hegel es más bien su crítica, existen elementos de su estructura que remiten indiscutiblemente al espacio social en el que ella se desarrolló. Imparjuntamente el filósofo debió tener en cuenta (y cada vez más al hilo de los años) la realidad de Alemania. Al asignarle, especialmente, en los textos de la *Filosofía del Derecho*, un estatus social a los cuerpos intermediarios (las corporaciones), parece ser que Hegel no se resignaba a aceptar la reacción, para no hablar de llegar a ser su portavoz. Trataba aparentemente de conferirle una especie de racionalidad inédita al capitalismo, al evitar reducirlo a leyes mecánicas (las del modelo newtoniano sobre las que estaban aún calcadas las concepciones de Smith y de Ricardo). La concepción organicista de la sociedad, fundada sobre la existencia de estados y de corporaciones, le permitía conferirle a esta “una racionalidad que el simple juego de la competencia en el mercado no le permitía alcanzar”⁵. La corporación, que es de naturaleza ética, juega de esta manera en las *Lecciones* de 1824-1825 un rol de término medio en un silogismo superior cuyos otros elementos son la familia y el Estado⁶. Este silogismo que no aparece de manera explícita en los *Principios de la Filosofía del Derecho* —en los que solo el Estado en sí mismo está constituido como un triple silogismo— aclara retrospectivamente los vínculos de la filosofía especulativa y de la sociedad concreta. En efecto, ¿qué es este paso de la familia a la sociedad civil (representada por las corporaciones en su momento más concreto) y al Estado? En virtud del “desajuste”, subrayado por D. Rosenfield, entre las categorías de la lógica y las de la filosofía del Derecho, se sabe que se trataba ni más ni menos que de la transición del Ser a la Esencia y al Concepto. Si las categorías de la filosofía especulativa no son pues el puro y simple reflejo de la sociedad burguesa capitalista, no por ello dejan de estar ligadas a la organización de la sociedad alemana tal y como Hegel llegó a percibirla o a desealarla. También acá podríamos poner en forma estas correspondencias.

La doble situación de la *Fenomenología* en el seno del sistema (a la vez como una obra aparte y como parte de la filosofía del espíritu) puede entonces eventualmente encontrar una explicación. Para el joven Hegel, la pequeña burguesía, como lo ha escrito Lukács, consistía solamente “en el *empietement* (Hinnübertagen, traslape) viviente de la estrechez de horizonte propio de la Edad Media, en la vida y el pensamiento del presente”⁷. El rechazo de una tal realidad, en el período revolucionario, consistía en aceptar la dominación napoleónica y su racionalidad

⁵ H. Denis. “Sociedad civil hegeliana y capitalismo”, in *Droit et liberté selon Hegel*, p. 84.

⁶ *Ibid.*, p. 68.

⁷ G. Lukacs. *El Joven Hegel*. t. I, pp. 144-145. Es Parrochia el que subraya.

invasora. *La Fenomenología del Espíritu*, obra religiosa ciertamente más que política, no desembocaba en una concepción del estado como organización concreta de las mediaciones sino en el Saber absoluto, territorio abstracto, y sin límite⁸. Esta expansión territorial máxima, en principio no hubiera debido dar lugar a ninguna especie de invasión. No solamente Napoleón en Jena no era percibido como un extranjero —era más bien el “alma del mundo”— sino que además, el territorio alemán sólo era la negación de él mismo antes de su venida. Por lo demás, paralelamente al final del capítulo sobre el Saber absoluto, la exteriorización del espíritu en el tiempo sólo es considerada como la exteriorización de una exteriorización. Sin embargo, la reacción nacional y la guerra de liberación obligan verosímilmente a Hegel a una reconciliación efectiva del pensamiento y de lo real. Reducida a sus tres primeros momentos (consciencia, consciencia de sí, razón), la *Fenomenología* podrá tomar su lugar en la *Filosofía del Espíritu subjetivo*. Pero el resto deberá ser reelaborado en función de las nuevas limitaciones. Si la *Fenomenología* es claramente la primera parte del sistema, su situación usurpadora prueba sin embargo que éste ha debido evolucionar.

Continuemos recorriendo a contrapelo el camino que hemos hecho. Naturalmente, la filosofía kantiana no puede ser reducida a la moral ni a la “buena voluntad” asimilada a la miseria de una burguesía veleidosa explotada por los otros (la burguesía holandesa en particular)⁹. Así mismo, las distinciones kantianas de la forma y el contenido, sin ofender a L. Goldmann, tendrían bastante dificultad para ser conectadas científicamente a la oposición de las fuerzas productivas (burguesas) y a su obstáculo formal (las relaciones sociales feudales)¹⁰. Sería ir demasiado rápido en la tarea. Por lo demás, otras distinciones van en sentido contrario: la de lo puro y de lo empírico (lo impuro) ¿no remite sobre todo al puritanismo y a la ética protestante?¹¹ En cuanto a la distinción teoría/práctica, ella no es tan clara como parece y da lugar a una sabia elaboración. En particular recordemos definiciones establecidas en la introducción a la *Crítica a la facultad de Juzgar*. Kant distingue allí muy particularmente las nociones de campo, de territorio, de dominio y de domicilio: un *campo* es la extensión de un concepto; es la determinación más general del espacio intelectual, que reposa sobre la relación de los objetos con la facultad de conocer; la parte de este campo en el que el conocimiento es posible es un *territorio* (*territorium*); la parte del territorio sometida a las leyes de los conceptos y de la facultad de conocer es un *dominio* (*ditio*)¹². En desquite, un *domicilio* no es sino una

⁸ Por supuesto que este movimiento no es un simple reflejo de la historia concreta. Supone también toda una crítica especulativa de la concepción prehegeliana del saber absoluto, y especialmente de la topología kantiana o, como lo dice B. Rousset, “frente al ser absoluto existente en sí (en él mismo), el campo de la experiencia posible (que es el territorio de la verdad total posible) no es sino un campo finito”. Cfr. B. Rosset. *Le Savoir Absolu*. París: Aubier-Montaigne, 1977, p. 16.

⁹ K. Marx, F. Engels. *La Ideología alemana*. pp. 220 ss.

¹⁰ L. Goldmann. *La communauté humaine et l'univers chez Kant*. París: PUF, 1949, p. 85.

¹¹ Compárese no más: A. Philonenko, “Nota sobre los concepto de mancha y de pureza en el idealismo alemán”, *Etudes kantiennees*. París: Vrin, 1982, pp. 77 ss. & M. Weber (1905). *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza, 2012. p. 224.

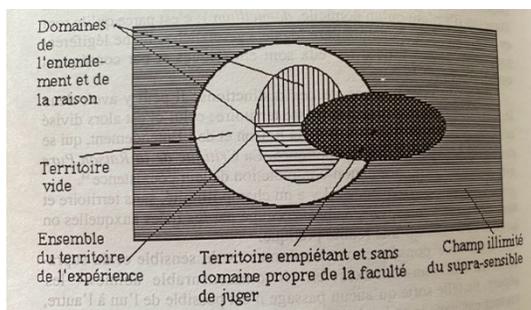
¹² Kant. *Crítica del juicio*. psikolibro. p. 16.

residencia, que se presenta como un enclave que escapa a las jurisdicciones precedentes. Ejemplo: “los conceptos empíricos tienen su territorio en la naturaleza, considerada como el conjunto de todos los objetos sensibles, mas no un dominio, sino que solo tienen un domicilio (*domicilium*), puesto que estos conceptos, aunque formados de una manera legal <gesetzlich>, ellos no sirven de leyes, y las reglas que en ellos se fundan son empíricas, y por tanto contingentes.”¹³.

Primera consecuencia de estas distinciones: pueden existir dos legislaciones diferentes sobre un mismo territorio; en este caso éste está dividido en dos dominios. Es el caso de la Razón y del Entendimiento, que se reparten el territorio de la experiencia. La *Crítica de la razón pura* ya demostró la no-contradicción de su co-existencia¹⁴.

Segunda consecuencia: hay un campo ilimitado, sin territorio y sin dominio —lo suprasensible— ocupado por las Ideas a las que sólo se le puede conceder una realidad práctica.

Tercera consecuencia: los dominios de la sensible y de lo supra-sensible son no-conexos: un “abismo insondable”¹⁵ los separa, de tal suerte que ningún paso es posible del uno al otro, en todo caso en el marco del uso teórico de la razón. Sin embargo, hay que pensar bien un vínculo entre los dos: el concepto de libertad, cuyo campo es lo supra-sensible, “debe realizar en el mundo sensible el objeto determinado por sus leyes”¹⁶. La facultad de juzgar debe pues manifestar este vínculo. No tiene dominio propio, pero parece que pueda tener “algún territorio”. Vamos a definir este territorio como “usurpador”, o dicho de otro modo: como teniendo que ver rigurosamente con una pseudo-frontera y con una pseudo-topología; en efecto, desde un punto de vista solamente lógico el juicio interviene ya, como lo hemos visto, tanto para la razón como para el entendimiento; pero más fundamentalmente, Kant supone que el sentimiento del placer y de la pena está ligado a la vez a la facultad de desear y a la facultad de conocer; la capacidad de captar *órdenes* por ejemplo, y, por supuesto el placer estético de clasificar, están a mitad de camino de lo teórico y de lo práctico. La moral, como la estética o la teoría del conocimiento, son formas de topologías. Tenemos pues acá en definitiva cómo nos podemos representar esta pseudo-topología kantiana:



¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶ *Ibidem*.

Kant parece haber percibido demasiado pronto que la filosofía, que divide y clasifica, debe también pensar ciertas invasiones, que trasgreden la localización (la “tópica” del sistema). Ahora bien, los conceptos que permiten este rebasamiento — del que proponemos más adelante un modelo matemático— son igualmente determinaciones del espacio concreto. En efecto, vamos a remarcar que los conceptos de “dominio” y de “territorio” tiene un estatus jurídico; en la *Metafísica de las costumbres*, la definición del territorio se inscribe en el examen de la relación jurídica del ciudadano con la patria y con el extranjero; uno distingue la patria en la que los habitantes son conciudadanos por nacimiento, del extranjero (Ausland) y de la provincia anexada (simple posesión parecida a una residencia secundaria¹⁷). Por el contrario el dominio se lo define en una observación general que se hace en la primera sección del derecho público (derecho político), como la propiedad privada de un suelo cualquiera; su repartición entre los ciudadanos supone un principio formal de la división del suelo, y por consiguiente una legislación¹⁸. Pero de esta posesión legal hay que distinguir aún la habitación y el establecimiento de un domicilio¹⁹, el que puede estar ocupado o no. A medida que se van poniendo los ejemplos, la conclusión se impone bien pronto: no hay un concepto del campo jurídico (adquisición originaria, posesión fenoménica o noumenal, etc.) que no tenga un sentido en la filosofía teórica. Naturalmente el filósofo que ha querido establecer estos acercamientos, no deja de subraya aquí y allá sus diferencias; por ejemplo, en la *possessio phaenomenon*, el objeto poseído jurídicamente no es tanto fenómeno como cosa en sí²⁰. Esta forma de posesión no deja de tener su condición de posibilidad jurídica en una posesión inteligible (*noumenon*), fundada en la libertad, que hace que cada uno *a priori*, y con anterioridad a todo estado de derecho, pueda considerar cualquier cosa exterior como la suya. De una manera general, los conceptos son pues los ciudadanos del espíritu; nacidos en el país mismo o adquiridos originariamente con él²¹, están repartidos en diferentes territorios, dominios y domicilios. La reforma del código civil del espíritu, a pesar de un esfuerzo de racionalidad, somete pues a los habitantes a legislaciones diferentes, superpuestas, donde las nuevas fronteras dejan subsistir en algunos plano, las antiguas divisiones, que el filósofo a pesar de todo trata de legitimar. Un tal proceder de ninguna manera puede ser comprendido sin que se evoque la organización espacial correspondiente de la sociedad alemana y sus tensiones. En efecto, ¿quién resiste tras las ideas? Sin esquematizar muchísimo, reconozcamos que el clero (metafísica, moral y religión) y la nobleza (derecho y antropología) están también en el espíritu. Las mercancías copernicanas sólo circulan libremente en un territorio (la experiencia), e incluso sobre un dominio (el entendimiento),

¹⁷ Kant. *Metafísica de las costumbres*. 1ª parte: “doctrina del Derecho” <*Principios metafísicos del derecho*. Madrid: Victoriano Suárez, 1873, p. 205>

¹⁸ *Ibid.*, p. 185.

¹⁹ *Ibid.*, p. 113.

²⁰ *Ibid.*, p. 111.

²¹ Sobre la idea de que las categorías, espontáneamente concebidas, son no tanto “innatas” sino “adquiridas originariamente”, cfr. R. Verneaux. *Le vocabulaire de Kant*. París: Aubier-Montaigne, 1967, t. I, pp. 109-110.

extremadamente restringidos. Requerimos pues matizar muchísimo el lado revolucionario del pensamiento kantiano, incluso si sus últimas tentativas, bien tímidas sin embargo (*la Religión en los límites de la simple razón*), chocan al nuevo Príncipe (Federico Guillermo II) al punto que éste no duda en llamar la orden al filósofo²². En resumen, sin duda que la complejidad del terreno ha suscitado en Kant como en los otros filósofos, la consciencia de las usurpaciones territoriales que escapan, parcialmente, a la estricta determinación topológica.

C) Si se lo piensa bien, se puede ver cómo esta impronta de los territorios concretos en los conjuntos conceptuales está presente con la misma ambigüedad desde el origen de la filosofía. Se sabe que el mundo griego, en la edad de bronce (entre el 2º y el primer milenio), estuvo dominado por la realeza micénica, cuya organización palaciega, centralizada, extiende su poderío por todo el mediterráneo. Con la caída de la potencia micénica y la expansión de los dorios en el Peloponeso nace una nueva civilización en la que la metalurgia del hierro sustituye la del bronce. Reinos locales, a veces agrupados en ligas pero siempre temporales y para necesidades militares, sucedieron a la antigua y única Basileia. Por lo demás, poco a poco el Basileus ve reducidas sus funciones a un dominio de orden puramente religioso. La dominación se descompone en funciones sociales especializadas. La trifuncionalidad duméziliana (sacerdotes, guerreros, agricultores) antaño reunida en el mismo hombre (el Rey) —cuyos atributos simbólicos (copa para las libaciones, hacha de batalla, arado) eran suficientes para representarlas— va a estallar y a diversificarse. Las leyendas de Atenas describen crisis sucesoriales en el curso de las cuales la soberanía se divide. Cuatro principios de soberanía, encarnados en pretendientes diferentes, se encuentran entonces compitiendo: el religioso puro, la fuerza guerrera, el príncipe ligado al suelo y a sus virtudes, la potencia mágica (Métis). Estos principios parecen corresponder, en grueso, a las cuatro tribus jonianas (Hopletes, Argades, Geleontes, Aigicoreis) que H. Jeanmaire interpreta como artesanos, agricultores, realeza (con función religiosa) y guerreros²³. Ahora bien se los reencuentra, hasta en las clasificaciones platónicas de la República, del *Timeo* o de las *Leyes*, estos antiguos elementos sobre los que se proyectarán las divisiones del universo: particiones del alma y de la ciudad ideal, clasificaciones de los géneros de vida, topología del cosmos. La ciudad concreta, luego de las reformas clisterianas que buscaban romper la antigua organización tribal, regresará ciertamente con Hipodamos, a una organización trifuncional. Muy presente en Platón, esta aparecerá aún hendida dentro de ella misma. En el “enrejado” social de la *República*, los guardias del borde superior, se oponen al resto de los ciudadanos, hundidos en lo sensible. ¿Acaso la partición fundamental de la “línea” no reproduce esta distinción fundamental entre los que piensan y los que hacen, los que razonan y los que gesticulan, entre los que atraen los bienes visibles y la fortuna (*ta phanera*) —artesanos, comerciantes, traficantes de todo género— y los que buscan más allá de las apariencias, un bien invisible: las buenas y

²² En el “Prefacio” al *Conflicto de las Facultades*, Kant reproduce la carta del rey y presenta su defensa, pero se condena de ahí en adelante al silencio en materia religiosa.

²³ J. P. Vernant. *El Origen del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós, 1992, pp. 55-56.

bellas ideas del mundo inteligible? Sin embargo no se puede tratar a la ligera esta clasificación fundamental. L. Gernet mostró muy bien cómo la oposición *ousia phanera/ousia aphanès* era de hecho, desde el punto de vista jurídico, la de los bienes visibles (mobiliarios) e invisibles (inmobiliarios), se sitúa así por entero en el campo de la experiencia concreta, que dice por ejemplo que convertir en dinero una fortuna en tierras, es volatilizarla (*exargurizein*)²⁴; por otra parte, en el gran diálogo que Platón mantiene con él mismo, el mundo sensible es muchas veces rehabilitado. El artesanado, al filo de la obra, ocupará cada vez un lugar más preponderante en la concepción de la sociedad. Se beneficiará siempre de un estatus metafórico positivo: el político es un tejedor, el demiurgo del *Timeo* un artesano superior. En las Leyes, los militares que no son profesionales vienen de la clase de los artesanos (*Leyes*, IX, 921 d). La sociedad obliga a transformaciones: de un sistema de valores fundado sobre el agricultor (el *geôrgos*) se pasa poco a poco a un sistema en el que la función artesanal, la de Prometeo y de Hefaiostos, se encuentra mucho más reconocida²⁵.

Pero además, el filósofo está bien obligado a tener en cuenta el cambio. Ahora bien, éste golpea a la puerta pues la ciudad es llevada a abrirse sin cesar al extranjero, cuyas fronteras reculan con la expansión económica. Desde entonces habrá que abrirle sitio, en el espacio griego, a lo no-griego, al que antaño se lo consideraba un “bárbaro”, y que se encuentra con el tiempo expulsado cada vez más lejos, “en el Far-West mediterráneo y hacia el norte, y a raíz de la colonización a África y al próximo oriente, con la conquista de Alejandro”²⁶. Y al mismo tiempo, lo que se podría llamar la “distancia al griego” de los extranjeros da lugar a diferentes bases de vecindad. Los estatus proliferan: próxenos, metecos, residentes privilegiados, isoteles, etc. El no-griego, el exterior usurpador, va a tener que encontrarse múltiplemente domiciliado. Por muchas razones:

1. Le es imposible a una ciudad marítima como lo era Atenas, cerrarse completamente a una vida de relación. Mientras que la situación de no-ciudadano es más o menos irreversible, el sistema presenta una cierta permeabilidad y multiplica la ambigüedad en las situaciones vividas.

2. Los metecos nos tardarán con hacerse con lo esencial del capital moviliario (los oficios de banqueros y armadores eran poco practicados por los ciudadanos). Con frecuencia ricos, pagan un impuesto de residencia y soportan cargas financieras relativamente pesadas en la ciudad (imposición, suscripción más o menos forzada, cargas litúrgicas, etc.). Para ella son pues una fuente de ingresos nada despreciables. Los gobernantes tendrán entonces que elegir entre desarrollar la categoría de los metecos o multiplicar los estatus de los residentes privilegiados. Al bulto, o aumentar la exclusión interior o hacer que paguen caro la promoción social y la pseudo-asimilación²⁷. En resumen podemos decir que, al precio de numerosas humillaciones y de un cierto rescate económico, el extranjero fue más o menos

²⁴ L. Gernet. “Cosas visibles, cosas invisibles”, *Antropología de la Grecia antigua*. Madrid: Taurus, p. 357.

²⁵ P. Vidal-Naquet. “Estudio de una ambigüedad: los artesanos en la sociedad platónica”. *El Cazador negro*. Barcelona: Península, 1983. p. 308.

²⁶ M. F. Baslez. *El Extranjero en la Grecia antigua*. París: les Belles Lettres, 1984, p. 23.

²⁷ Nos hemos permitido resumir aquí las anotaciones de Mme. M. F. Baslez, *op. cit.*, pp. 129-147.

aceptado por los griegos; “nunca nadie cuestionó el principio contractual que le daba a los metecos una plaza en la ciudad, ni siquiera los nostálgicos de una comunidad cívica cerrada”²⁸. Se dedicarán más bien a precisar umbrales de discriminación o de intolerancia; por ejemplo, Platón pensaba limitar la estada y la fortuna de los metecos (Leyes, 850 bc y 915 b) mientras que Aristóteles insistirá sobre “su exclusión de las dignidades que caracterizan y definen al ciudadano”²⁹. Es evidente que Grecia no estuvo lejos; ella poco toleró al otro en ella misma. Pero acá nos interesa más el movimiento que el resultado.

De estudios precedentes hemos sacado la conclusión de que la filosofía se reduce por una parte a las divisiones del espacio concreto pero que, por otra parte, ella se les escapa. La posibilidad de un espacio filosófico, que hemos definido en muchas ocasiones como “usurpador”, parece ser que está ligado a la irreductibilidad de un trazado absolutamente claro de las fronteras reales, sociales o naturales. De esta manera, las ciudades griegas se detienen en el límite de su territorio, pero el mar abre el espacio en lontananza que las conquistas volverán próxima. La sociedad tiene clases bien definidas, pero existen los no-situables; independientemente de las “bandas errantes”, viajeros y otros turistas³⁰, el extranjero domiciliado, metoikos o paraoikos, “fuzzifica” <vuelve borrosa> la idea de ciudadanía y complica la topología de base de la ciudad. Por lo demás, a veces el filósofo le parará bolas: el diálogo en el que Platón desarrolla su concepción del estado ideal (la República) se desenvuelve paradójicamente en casa de Lysias, “un buen meteco”, en el corazón del Pireo (la ciudad de los comerciantes, otros excluidos). “Extranjero” es el nombre del personaje principal del *Sofista* y del *Político*. Por lo demás, muchos intelectuales lo eran en Grecia antigua: los oradores Lysias, Iseo, Dinarco, y el propio Aristóteles (¡no lo olvidemos!). Como Sócrates, un atópico voluntario, la filosofía sufre pues los repartos concretos y, al mismo tiempo, quiere escapar de ellos. Al querer dar cuenta de lo que, con el tiempo, deshace sus propias clasificaciones, al querer en suma —¿por qué no decirlo?— la verdad, dispuesta a instalarse de por vida en una posición crítica, ella termina por ganarse una universalidad que no es fingida.

La usurpación formal y la no-delimitación del espacio filosófico

Nos va a ser necesario formalizar el movimiento que acabamos de describir. Una teoría de las formas filosóficas puede producir una metaestructura destinada a representar las relaciones múltiples entre los cuasi-objetos. Esta metaestructura funda las transformaciones topológicas admisibles entre las estructuras descritas. Sin embargo ella no determina *todo* el espacio filosófico sino solamente lo que, en dicho espacio, se encuentra ya delimitado por la reducción de los sistemas a sus sistemáticas y a las formas en las que ellas se encarnan. El conjunto formado por la metaestructura y las estructuras que ella subsume supone pues él mismo un cierto recorte de ese espacio que, y ahora lo vemos, por una parte corresponde a un lugar y

²⁸ *Ibid.*, p. 147.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibid.*, pp. 151 y 171 ss.

por otra parte se le escapa. ¿Será que podremos ir más allá y esbozar una representación formal del espacio mismo?

A) Parece ser que sin duda, después de Kant la filosofía sólo se puede definir de manera negativa; se puede decir lo que ella no es, pero no se puede decir qué sea. Decir lo que es sería en efecto determinar un sistema de relaciones (relaciones algébricas o relaciones de orden) en un conjunto, o dicho de otro modo: definir una topología fuerte, y por ello mismo una filosofía particular. Decir lo que ella no es, por el contrario, es pensar prudentemente su propio proceder como no-filosófico, concediéndole a esta negación el sentido de un complemento local, no total o no plenamente filosófico. En efecto, la filosofía en sentido pleno estaría siempre por venir. El proceder del que busca en forma necesariamente modesta en el seno de la finitud, con la ayuda de los solos instrumentos de la razón, a lo sumo podría acercarse a un tal ideal. Como dice Kant, de la filosofía nosotros sólo conoceremos siempre copias más o menos malogradas³¹. Sin embargo, esta prudencia no es una respuesta, y el análisis de las obras filosóficas, que debe definir claramente la filosofía, se instala en la paradoja de una *filosofía de la filosofía*, por no decir de una *metaestructura última* pero indeterminable, sin precisar cómo ésta es posible. Esta “solución” no es aclaradora pues la filosofía, así ella sea en sí indeterminable, se opone no solamente a sí misma sino también a lo que ella no es (el conjunto de las otras disciplinas). Se puede pues considerar necesario no tanto delimitar el espacio filosófico (lo que ya sería propiamente hablando filosofar) sino pensar lo que parece precisamente caracterizar formalmente este espacio como indeterminable; o dicho de otro modo: esta ausencia misma de delimitación posible y que sin embargo no equivale a una indistinción o a una confusión. Pues por muy lejos que uno se remonte en la historia, la filosofía cualquiera ella sea, siempre se ha distinguido de las ciencias y de las prácticas, en el momento mismo en que ella tomó prestado su método, la forma y a veces incluso la materia.

B) Los argumentos kantianos equivalen pues a definir una especie de relación de indeterminación esencial del espacio filosófico; en suma, la filosofía no escaparía a esta característica fundamental que es la de que toda determinación la modifica. El filósofo estaría pues enfrente de un dilema: o filosofar, lo que le prohibiría hablar del espacio en que piensa de otra manera distinta que a través de una filosofía determinada; o no filosofar, lo que lo llevaría a no hablar del todo. Y por ende, en los dos casos, el espacio total como tal quedaría al margen del discurso. Sin embargo nosotros rechazamos este silencio al que estamos aparentemente condenados. El evidenciamiento de las estructuras topológicas características de las filosofías que hemos estudiado debe orientarnos por la vía de un rebasamientos de estas mismas estructuras.

Si queremos razonar formalmente sobre el espacio filosófico mismo, es claro que tenemos prudentemente que encarar la eventualidad de estructuras más fundamentales que las estructuras topológicas que hemos estudiado. En efecto, las

³¹ Kant. *Crítica de la Razón pura*. Para Kant es claro que la filosofía “todavía no está formada”, *Lógica*, p.11.

doctrinas utilizan aparentemente estas estructuras en su propia determinación del espacio filosófico, o dicho de otro modo: cuando se construyen como filosofías determinadas. Sin embargo, si el espacio filosófico se deja distinguir de los otros, sin ser por tanto “delimitable” en el sentido topológico, se puede pensar que este espacio está ligado a un tipo de invariantes más fundamentales que las invariantes topológicas. ¿Acaso existen tales invariantes?

La respuesta es positiva. Hay invariantes más fundamentales que las invariantes topológicas, cuya teoría fue elaborada con el nombre de “mereología” por el lógico polaco Leśniewski en los años 1930. Este formalismo, recientemente puesto al día, nos parece tener aplicaciones filosóficas interesantes pues estudia las relaciones entre las cosas mismas³², y pone en su lugar una relación completamente singular de la “parte” con el “todo”. Nos parece pues útil describir la situación de la filosofía en el conjunto del saber. Tratemos de dar una descripción rápida y de mostrar qué aplicación estamos pensando hacer.

El concepto más importante de la mereología de Leśniewski es el de clase “colectiva” o clase “mereológica” que se distingue del concepto “burbaquiano” de clase “conjuntista” o clase “distributiva”. En efecto una clase distributiva es la extensión de un concepto, lo que impone algunas restricciones concernientes a sus elementos. La noción de “clase colectiva” al contrario corresponde a una totalidad *real*, que puede ser definida como la colección de todos sus elementos, ingredientes o fragmentos en el sentido amplio.

Hay que modificar entonces la relación de elemento a todo; esta relación reposa en la teoría de conjuntos sobre el concepto de pertenencia. La mereología de Leśniewski conduce a sustituir la relación de “pertenece a” por una relación “es elemento de” o “es ingrediente o fragmento de” en el sentido amplio, lo que induce propiedades diferentes. Puede ser definida por los siguientes axiomas:

(A1) Todo objeto es fragmento de sí mismo.

(A2) Si dos objetos son fragmentos el uno del otro, ellos son idénticos.

(A3) Si A es fragmento de B y B fragmento de C, entonces A es fragmento de C (transitividad).

(A4) Si A es fragmento de B, B es un objeto.

La relación del fragmento al todo toma entonces una significación particular:

a) Un “todo” en el sentido de clase colectiva, sólo existe por sus elementos o fragmentos (o dicho de otro modo: no hay clase colectiva vacía).

b) No se distingue el objeto de la clase cuando ella sólo contiene ese objeto.

c) De una manera general, no hay clase de clases colectivas.

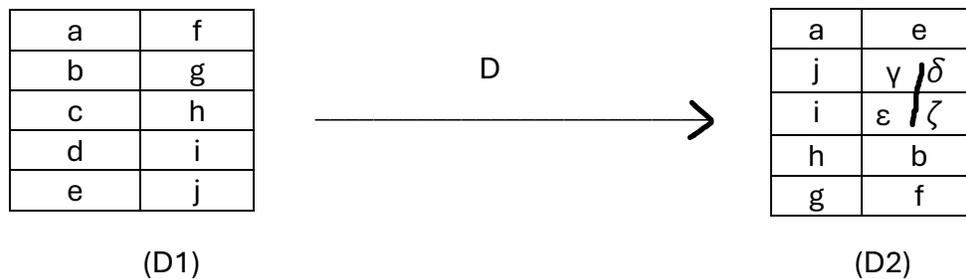
El sentido “físico” de estas definiciones no deja ninguna duda. La mereología de Leśniewski se enfrenta con ensamblajes “físicos” o con sistemas concretos, y las relaciones que existen entre sus elementos o fragmentos.

³² Retomamos aquí algunos elementos de la clarísima exposición que M. J. B. Grize consagra a la mereología de Leśniewski, cfr. J. B. Grize, *Logique Moderne*, fasc. 3, Mouton-Gauthier-Villars, 1973, pp. 85-100. El libro de E. C. Lushei, *the Logical systems of Leśniewski*, North Holland, 1962, permite hacerse una imagen más histórica de la mereología.

Nos parece imposible considerar la filosofía como una “metaestructura final”, conservándole a esta expresión el sentido que ella tenía en la matemática conjuntista. En desquite, vemos apuntar aquí la posibilidad de considerarla en un marco “mereológico”, como una especie de clase colectiva: los sistemas, siempre inacabados son entonces fragmentos de la filosofía, pues es imposible definir una clase de clases colectivas.

Sin embargo, una tal representación sigue siendo todavía vaga pues nos es necesario, sin delimitar aún el espacio filosófico, pensar su relación con otros saberes. Proponemos mostrar aquí cómo la mereología permite producir invariantes pre-topológicas que permiten describir una tal situación.

Consideremos la situación siguiente en la que hemos representado dos descripciones D1 y D2 de un mismo “bloque” de realidad, y donde D2 es el resultado de una transformación de D1:



Se puede definir una tal transformación como una transformación de aplastamiento-reensamblaje. Cuando se pasa de D1 a D2, muchas relaciones topológicas han sido trastocadas. Numerosas conexiones entre elementos han sido rotas y las “distancias” han sido completamente empujadas. Es la situación que encontramos corrientemente en filosofía cuando se pasa de un sistema a otro: el recorte del universo cambia completamente, algunos estrechos lazos se distienden y nuevos acercamientos aparecen. A pesar de la amplitud de la desorganización, dos tipos de relaciones no han sido destruidos:

i) La relación “es fragmento de”, en el sentido mereológico.

Consideremos en efecto el fragmento (a v b). En D1 es un fragmento conexo de una sola pieza. En D2 ya no es un fragmento conexo, pero sigue siendo cuando menos fragmento del bloque en la medida o un reensamblaje de fragmentos de un bloque es aún un fragmento de un bloque; una clase colectiva, en el sentido mereológico, está formado por la colección de todos sus fragmentos, cualquiera sea su orden.

ii) Un segundo tipo de relación ha permanecido invariante: es lo que se podría llamar la relación “territorio”. Decir que A y B tienen un mismo territorio significa que ellos tienen la misma extensión en el sentido físico o geográfico; por ejemplo, el conjunto de células del cuerpo humano tienen el mismo territorio. Aquí todos los fragmentos y reencamblajes de fragmentos de D1 y D2 tienen mismo territorio. Se prueba que esta propiedad se transmite a los fragmentos de fragmentos. Localmente se nota un trastorno aún más completo que hace que algunos elementos (d,e) hayan estallado y se subdividieron (γ , δ , ε , ζ). Las relaciones F (“ser fragmento de”) y T (“tener

mismo territorio que”) no dejaron de ser invariantes. Estas nociones son pues más fundamentales que las nociones topológicas.

(...)

La función metacognitiva de la filosofía

Tenemos que terminar nuestra deducción de la razón sistemática tratando de responder a la aporía de la que hemos partido. ¿Por qué sistemas? Vista la omnipresencia de las estructuras, podemos responder en completa paz. ¿Qué pesa en comparación esta desconfianza silenciosa de las sociedades modernas con respecto a operaciones juzgadas peligrosas, pues sobre todo desconocidas en su principio, su funcionamiento, y su finalidad?

Nuestra reflexión nos conduce a pensar que el peligro no está del lado de las operaciones de la razón que hemos descrito como siendo las de la sistematicidad también, sino en el rol asignado a los sistemas filosóficos en la cultura. La perversión no está ni en la razón, ni en la sistematicidad misma; tomadas una a una, las operaciones que hemos descrito no son específicas de la empresa filosófica, y nadie podría estar diciendo que ellas son en sí mismas banales. Cualquiera que está en el mundo no puede dejar de clasificar, de ordenar, de combinar; sería algo así como dejar de pensar. Nos parece más bien que el peligro viene más bien de hecho de que el conjunto de estas operaciones, reportado al conjunto del conocimiento de una época determinada, no debe ser comprendido como que corresponda a una práctica cognitiva sino como teniendo que ver con un nivel metacognitivo. Es la confusión de los niveles lógicos, que consiste entre otras en hacer jugar un papel cognitivo a operadores metacognitivos, la que ha engendrado las desviaciones que se deploran hoy. Para terminar expliquémonos sobre este último punto.

A través de los estudios que hemos realizado, la sistematicidad filosófica, con sus diferentes procedimientos de tratamiento de la información (exploraciones dicotómicas, tabulaciones, seriaciones, ordenamientos y combinaciones diversas) nos parece como un caso particular de “levantamiento de mapas” del mundo. Según Leo Apostel, todo sistema capaz de entrar en interacción con el entorno debe poder ejecutar cuatro operaciones esenciales: la caotización que permite la modificación del ensamblaje de los elementos percibidos; la proyección isométrica e isomorfa que se traduce en la constitución de un doble; la proyección interiorizadora, isomorfa pero no isométrica (el modelo reducido); y cuarto: la antimorfía o ensamblaje de dos formas contrarias³³. El levantamiento de un mapa, operación que corresponde a la proyección isomorfa pero no isométrica, es una de las operaciones más esenciales de los sistemas vivientes. Puede tener muchas funciones con diversas importancias estratégicas. Todas están ligadas, sin embargo, a la existencia del espacio, de lo múltiple, y a la no-ubicuidad de los seres.

³³ L. Apostel. “Simbolismo y antropología filosófica, hacia una hermenéutica cibernética”, *Cahiers internationaux du symbolisme*, 5, 1964, pp. 7-31.

Es la naturaleza la que comienza a producir mapas puesto que todo animal de una cierta complejidad dispone en su cerebro de una especie de representación de su entorno. Inmerso en un continuo, atravesado por redes ondulantes (la luz, los sonidos, los olores...), el animal debe ya desenvolver esta complejidad y estas intrincaciones con miras a protegerse de las agresiones o las modificaciones del medio³⁴. Este rol le es asignado al instinto, es decir a un conjunto de programas ampliamente predeterminados y únicamente consagrados a la sobrevivencia y a la perpetuación de la especie. El desarrollo del cerebro y la irrupción de la razón y del lenguaje en el hombre, introducen una ruptura en esta totalidad continua que formaba el viviente y su medio. De acá en adelante el enemigo, el Otro —todo aquello que pone en peligro la vida individual o colectiva— ya no es susceptible de ser anticipado por medio de un sistema automático de protección. Por lo demás el hombre modifica su medio, y al hacerlo, se modifica a sí mismo. Además, él extiende considerablemente las dimensiones de su territorio inicial. Es así como la razón toma el lugar del instinto y construye, sin que esta construcción pueda ser nunca definitiva, mapas más complejos que paliarán la ausencia de los antiguos automatismos.

De este modo, el cazador-recolector se construirá una primera representación del espacio, que seguirá siendo mental durante mucho tiempo, ora secuencial/lineal (la del nómada), ora centralizada (la del sedentario, del habitante de los primeros asentamientos). Luego inmediatamente el mapa se explicitará, y de uno en otro se irá ampliando a las dimensiones del mundo. Y terminará por abandonar a la sola “geografía”, que apenas si explora algunas dimensiones del espacio signifiante. En las sociedades primitivas, el espacio representado es al mismo tiempo “interior” tanto como “exterior”. Entonces los clanes, insertos en ellos, serán luego sustituidos por clasificaciones más abstractas como los puntos cardinales³⁵. Pero las sociedades deberán también pensar los límites de su territorio, es decir: rebasarlos, poner un más allá que asegure la diferenciación. (...)

La posibilidad de una representación exhaustiva del conjunto de lo real saca probablemente su fuente de esos primeros balbuceos por los que las sociedades describen a la vez su propia configuración, su territorio geográfico y más allá, el espacio más o menos incierto que los bordea. En Grecia, más que en otras partes, es manifiesta esta filiación. El viaje en espíritu de los chamanes supera los límites del

³⁴ Incluso en el caso de animales prácticamente ciegos y que poseen un simple espacio activo, como el topo, se debe suponer, sino un “mapa” del territorio si al menos una especie de “esquema espacial” susceptible de facilitar “la orientación”, o de restablecerla en caso de un cambio de medio. Como lo escribe Jakob von Uexküll, “hay que suponer que el topo es capaz de reencontrar un camino que ya ha recorrido repitiendo para ello pasos de orientación. Los caracteres perceptivos táctiles que están conectados a los pasos de orientación juegan entonces un papel importante como en todos los animales ciegos. Se puede suponer que los caracteres perceptivos direccionales y los pasos de orientación se unen para constituir un esquema espacial. Si su sistema de corredores o una parte de dicho sistema es destruido, el topo es capaz de poner en su lugar un nuevo sistema parecido al antiguo exteriorizando una nueva forma de esquema”. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Cactus, 2016, pp. 63-64.

³⁵ E. Durkheim, M. Mauss, “Algunas formas primitivas de clasificación”, in M. Mauss. *Obras II: Institución y culto*. Barcelona: Barral, 1970. pp. 57-58.

mundo real, y por esto esas peregrinaciones en el espacio terrestre y a las regiones de los muertos, ya atestiguadas en las tradiciones nórdicas e hindúes, pero que se volverán a encontrar por doquier, incluso en Platón: la topografía de los infiernos en el mito de Er el Pánfilo al final de la *República*, como la cosmología del *Timeo* o de las *Leyes*, recuerdan las bases geográficas de la metafísica. De una manera general, las palabras más antiguas del léxico filosófico (*methodos*, *theoria* – primitivamente “función de la *théore*”, “diputación en el extranjero”) traducen la idea de un “encaminamiento”, de un recorrido en el espacio, al que el filósofo en general ya no le concederá más que un sentido puramente metafórico. Sin embargo, hay lazos que unen el mapa concreto con el mapa abstracto, que a veces son producidos por el mismo hombre. Además, en el filósofo como en el geógrafo, se desliza alguna *hybris* en la voluntad cartográfica misma. Durante mucho tiempo, en las antiguas geografías subsistirá una referencia al patronato de las Musas, que entrañaba el más allá de los espacios y de los tiempos. En el siglo XII, Eusthate, que comenta la *Periégesis de la tierra habitada* de Denys (del siglo III^o de nuestra era), evocará todavía la leyenda de los pájaros de Zeus y las figuras legendarias de Icaromenipe, de Faetón y de Ícaro. Según Agatemere, “dibujar un mapa es un *tolmèma*, un acto atrevido y audaz, en los límites de la transgresión, entre la proeza y la fechoría”³⁶. Pero ¿quién comenzó esto sino Anaximandro? ¿Y quiénes lo continuaron sino Hécate, Demócrito, Eudoxio (para sólo citar a los verdaderos geógrafos)? También creemos que el comienzo del poema de Parménides evoca la *hybris* del geógrafo, y especialmente la carrera de Faetón cuando el filósofo, llevado por “las yeguas que me transportaban tan lejos cuanto mi ánimo podría desear”, se dice que avanza guiado por las “Hijas del Sol” hacia el cruce de caminos: el del Día (el ser) y el de la Noche (el no-ser). Y este tema que por lo demás está bien difundido en la antigüedad, del “camino de la vida”, conectado al de los “géneros de vida”, conduce rápidamente a la idea de una clasificación de las existencias posibles. Solamente, entre la presencia difusa de este tema de la orientación en la cultura (de la que se percibe aún la huella en el apólogo de Jenofonte, que muestra a Heracles joven, dudando entre dos vías, la del Bien y la del Mal) y su determinación especulativa (especialmente en los textos platónicos), se despliega precisamente esta operación específica que es la de la filosofía.

Encontraríamos múltiples ejemplos en los autores que hemos estudiado, de las conexiones patentes que existen entre la geografía y la filosofía³⁷. Sin embargo la pregunta sigue presente: entre todos los mapas del mundo que se pueden levantar — geográficos, científicos, religiosos, estéticos, etc.— ¿cuál es la especificidad funcional del mapa filosófico? ¿Por qué este no tiene el mismo papel que los otros? Si reflexionamos en la manera cómo los sistemas se construyen, estamos llevados a pensar que el mapa filosófico se define con relación al modo como se adquiere información, a su almacenamiento y a su tratamiento por parte del cerebro. El mapa

³⁶ Ch. Jacob. “el Ojo y la Memoria: sobre la *Periégesis de la tierra habitada* de Denys”, in *Arts et Légendes d’Espaces*. París: Presses de l’E.N.S., 1981, p. 29.

³⁷ Cfr. por ejemplo, Kant, “Introducción” a la *Descripción física de la tierra*. In *Estudios geográficos* 43, n. 167 (1982); y el comentario de M. Crampe-Casnabet, “Kant: el viajero de Königsberg”, *Philosophie*, n^o 5, en particular las pp. 8-9.

filosófico podría muy bien ser una construcción del cerebro en la que el cerebro explicita de hecho la manera cómo el estructura la información. Ciertamente que seguimos teniendo pocos conocimientos sobre el cerebro. Con toda razón los neurofisiólogos prohíben una explotación prematura de sus primeros resultados³⁸.

Sin embargo, no se trata para nosotros de explotar con fines filosóficos datos aún inciertos. Sugerimos solamente que quizás se podría concebir los sistemas filosóficos como especies de auxiliares del cerebro, medios artificiales que, al mismo título que otras formaciones culturales sin duda, deberían permitirle al hombre comprender, y también modificar su relación con el entorno. Sin embargo más que otros, ellos podrían ser reveladores del funcionamiento del pensamiento, pues el vínculo aquí parece más claro que en otras partes entre el “software” y el “hardware”, puesto que se trata de estructurar *toda* la información disponible. Puesto que desde entonces, si la filosofía que es una forma de la “producción inmaterial” que no puede directamente pretender dominar la naturaleza o cambiar la sociedad, posee sin embargo una cierta utilidad, esta podría ser la de transformar, por medio de un discurso racional, el sistema de los vínculos existentes, en una cierta época, entre el hombre y el mundo en el que vive. Se dirá que se trata de una empresa de poco alcance: la filosofía, simple interpretación del mundo, ¡sólo lo podrá transformar en idea! ¿Qué se podría esperar de semejante doble deformado, y quizás deformador? Sin embargo se requiere que la operación sea gratuita:

a) Rehaciendo el mapa del territorio, el filósofo (héroe del pensamiento) desplaza líneas; reordena las antiguas configuraciones, a veces las destruye y las reemplaza por otras. Hemos visto cómo el mapa filosófico escapa en parte a las determinaciones inmediatas.

b) La operación, en la medida en que es racional es efectiva. La razón aquí habla de ella misma, de sus objetivos y de sus medios. Reflexiona sobre sus propias operaciones, se sugiere a sí misma transformaciones internas, nuevos métodos, nuevas perspectivas, formalmente hablando incluso, “posibilidades de vida”.

c) La operación es pues normativa puesto que no se contenta con describir lo que es, sino que propone “lo que debería ser”. Pero es normativa en una región restringida. Se trata no de producir conocimientos científicos nuevos sino de reflexionar sobre la forma, el contenido, el sentido, o la utilización de los que existen; no de realizar acciones sublimes e inéditas sino de repensar la esencia de la acción en un conjunto de finalidades fundamentales; y en todos los dominios donde existen ya reglas, se trata ante todo de interrogarse sobre la pertinencia de ellas, y por qué no, sobre su lugar eventual en el seno de un todo. Se trata pues en definitiva de elaborar un conocimiento que concierne al uso del conocimiento, las formas de la acción, la relación del hombre y del mundo: un meta-conocimiento, una meta-pragmática, una meta-antropología.

Por supuesto que la ciencia no se confunde con la teoría de la ciencia. Tenemos pues que la *experticia* filosófica del mundo puede ella misma dar lugar a una descripción matematizada. Toda una selva de arborescencias, de grafos y de redes

³⁸ H. Hecaen, G. Lantéri-Laura. *Las Funciones del cerebro*. París: Masson, 1983, p. 144.

puede entonces ser asociada, de manera intrínseca, a la razón que se da reglas, se auto-organiza y piensa sus propias operaciones. ¿Qué habría de sorprendente en ver a este complejo morfológico, forzosamente múltiple, denso y estructurado, organizarse siguiendo esquemas comparables a los que utiliza la naturaleza para cablear la información dentro del cerebro? ¿No habría alguna coherencia en decir que la corteza, en una tal empresa se objetivó, o al menos, objetivó lo que su funcionamiento permite evidenciar: la movilización de conjuntos neuronales cuyos circuitos asociados parecen ser el soporte de lo que se llama las funciones psíquicas? En caso contrario, ¿por qué estas arborescencias, estas florestas, estos grafos, todas estas figuras ramosas a las que se reducen las construcciones filosóficas?

Por las razones evocadas antes, no se puede de ninguna manera aventurarse bien lejos en el estudio de las relaciones del sistema y del cerebro, en tanto que todavía no conocemos suficientemente las leyes del desarrollo de las redes neuronales. Al respecto, el modelo epigenético de crecimiento por “estabilización selectiva” propuesto por biólogos de renombre (Changeux³⁹, Danchin, Courrège) es una etapa interesante, así como el evidenciamiento de esos “objetos mentales”, verdaderas *invasiones <empiétement>* de la realidad al cerebro. La idea de que el mundo pudiera de alguna manera “esculpir” en nosotros su propia impronta, marcándonos así con su sello indeleble, es a la vez seductora e incompleta. Nosotros actuamos de rebote sobre nuestras representaciones y también sobre el mundo. Pero es verdad que tenemos que suponer claramente, cualquiera sea la difracción, la rotura o la fragmentación de la imagen, que el cerebro traduce o representa el mundo, incluso si sólo hace esto o si lo hace de una manera más interactiva de lo que se piensa⁴⁰. Y hay que concederle a J.-P. Changeux que la evolución de la sociedad es generalmente mucho más rápida que la de las estructuras mentales, y *a fortiori* que sus soportes neuronales. De este modo, no es imposible que la principal virtud de los sistemas meta-cognitivos que son las doctrinas filosóficas se sostengan en el siguiente hecho: nacidos de un problema de “desorientación” en una cultura cambiante, ellos establecerían los puntos de referencia mínimos sin los que no sería posible orientarse de nuevo. Por lo demás, ¿acaso no es esta la función principal de todos los mapas, incluyendo los mentales?

³⁹ Se encontrarán referencias precisas en J. P. Changeux, *el Hombre neuronal*. Madrid: Espasa-Calpe, 1985. pp. 301 y ss. <Cfr. Igualmente de Luis Alfonso Paláu, “Neurobiología y filosofía” <https://publicaciones.unaula.edu.co/index.php/sociologíaUNAULA/article/view/875/1142> >

⁴⁰ Cfr. M. Jeannerod. *Le Cerveau-machine*. París: Fayard, 1983, pp. 66 ss. El autor, sin discutir las experiencias de Shepard que evidencian los famosos “objetos mentales”, subraya el aspecto indirecto de las relaciones del hombre y del mundo. Como lo sabemos, en estos experimentos se interpreta el tiempo de respuesta de los sujetos como el del tiempo de la rotación mental de los objetos, que se considera que materializa en el espíritu su rotación real. Ahora bien, en el caso de un gesto por efectuar (situación inversa), el tiempo de respuesta del sujeto varía cuando lo que se le solicita admite algunas incertidumbres; por ejemplo, el sujeto debe apretar un botón entre otros, cuando una lámpara se enciende; según el sitio que ocupa el vidente, la distancia de él al botón... se prolongará el tiempo de reacción, lo que se interpreta diciendo que la “preparación del gesto” (extensión o flexión, en este caso preciso) es diferente en los dos casos. De este modo, lejos de que la realidad se encuentre pura y simplemente reflejada en el espíritu, parece en este caso preciso que un “esquema” o un “plan de acción” debe por el contrario anticiparlo.

Muchos antes de Changeux, S. Kaplan (1973), retomando hipótesis de D. O. Hebb (1949) sobre la red neurológica, , sugería ya la existencia de un mecanismos fisiológico que forma representaciones cognitivas del entorno espacial. La recurrencia del encuentro de los mismos lugares, de las mismas personas u objetos, estabiliza asociaciones interneurónicas que serán recordadas, si las cosas cambian, por la presencia de un tal o cual elemento de la configuración. Este spinozismo quizás un tanto esquemático tiene al menos el mérito de explicar claramente la génesis del proceso de orientación; como lo escriben Downs & Stea, “en todo momento durante un desplazamiento, los índices que emanan del entorno espacial pueden disparar o activar una serie de neuronas asociadas que nos permiten identificar nuestra localización”⁴¹. En el caso de una decisión crucial, los índices de identificación se presentan en un número menos grande, pero la representación de otros lugares, de otras rutas está entonces asociada al mapa activo. El objetivo a largo plazo, así presente al espíritu termina por guiar la elección de la buena ruta.

Mutatis mutandis, ¿no se podrá explicar de la misma manera la orientación filosófica?⁴² Sería filósofo el que se vuelve sensible a ciertos tipos de índices que le permiten al cerebro cartografiar el conjunto de la realidad, es decir de hecho, cuestionar el mapa existente, cambiarlo o rectificarlo, mejorarlo quizás y, sin fin, recomenzar estas operaciones. El mapa no es un reflejo, no es una copia. Constituye frente al mundo, un sistema de *decisiones* posibles cuya masa, poco a poco, se simplifica al punto de sólo llegar a formar (si sobre todo se retienen sus ramificaciones) un verdadero diagrama.

Sin duda que se cuelan también aquí en esta representación simplificada elementos que no remiten solamente a las capas más recientes del neocórtex; el mundo de los sentidos y de la afectividad cuya biología comienza a entreverse, pero de la que Nietzsche antaño quería hacer una “semiología” sobre la cual indizar los sistemas, contribuye probablemente también a individualizar las obras que tenemos, en lo que nos concierne, voluntariamente reducidas a su dimensión lógica. Es evidente que se puede entrar a una doctrina por muy distintas puertas y que la psicología del conocimiento, tan brillantemente practicada por Gaston Bachelard en el dominio científico, podría sin duda transportarse a la filosofía. Aquí sólo hemos querido desarrollar consideraciones morfológicas directamente ligadas a las doctrinas filosóficas, buscando limitar las deformaciones susceptibles de ser traídas por la intervención de problemáticas venidas de otro campo. Una vez hecho este trabajo nada se opone a que él se integre, si se lo desea y si se lo puede, a otras perspectivas.

Traducido por Luis-Alfonso Paláu, Envigado, co, agosto 22 de 2024.

⁴¹ R. M. Downs, B. D. Stea, *Ensayo sobre la cartografía mental*, p. 140.

⁴² Kant. en *¿Qué es orientarse en el pensamiento?* (Buenos Aires: Leviatán) subrayó la necesidad de orientarse en filosofía. Pero no es a propósito de lo supra-sensible, contrariamente a lo que él pensaba, que conviene primitivamente definir una tal orientación; es ante todo la experiencia representable la que es problemática y no puede ser dejada sin peligro al incesante devenir. Por esto el cerebro mismo, espontáneamente, debe tener en cuenta esta experiencia, organizarla e informarla, que se aplique aquella “máxima de conservación de la razón por sí misma” de la que habla el filósofo.