

Dialéctica, ilimitación y movimiento: hacia un materialismo originario

Trabajo Fin de Máster
Estudiante: Benjamin Meyerson
Tutor: Antonio Gutiérrez Pozo
Universidad de Sevilla
Departamento de Filosofía
Máster en Filosofía y Cultura Moderna

Índice

<i>Introducción</i>	3
I. LA FILOSOFÍA DIALÉCTICA Y EL PROBLEMA DE IDENTIDAD Y RELACIÓN	
1. <i>Hegel y la idea de la identidad relacional</i>	8
2. <i>Horkheimer, Adorno y la separación entre la teoría y la práctica</i>	15
II. LA EXTENSIÓN VOLÁTIL: SIMONDON, ANAXIMANDRO Y LA IDEA DEL IMPULSO	
1. <i>Simondon y la meta-estabilidad</i>	25
2. <i>Anaximandro y el apeiron</i>	32
3. <i>Los impulsos</i>	39
III. EMANACIÓN Y ONTOGÉNESIS: SPINOZA, EL LEGADO JUDÍO, SIMONDON Y LOS IMPULSOS	
1. <i>Spinoza, Maimónides y la extensión de la deidad</i>	45
2. <i>La sucesión infinita como base ontológica: Hasdai Crescas y Spinoza</i>	54
3. <i>Las fases de finitud e infinitud: transducción, individuación y la continuidad de los impulsos</i>	65
4. <i>Spinoza y la crítica del emanacionismo jerárquico</i>	70
5. <i>Hacia la subjetividad: pensamiento dentro de un sistema inmanente y complejo</i> ...76	
<i>Conclusión</i>	83
<i>Bibliografía</i>	87

Introducción

Aunque hay una variedad amplia de metodologías filosóficas, podemos categorizar la mayoría de ellas en dos grupos: por un lado abordajes orientados hacia el objeto, la cosa o el sujeto en su aislamiento para entender sus cualidades intrínsecas, y por otro lado pensamiento basado en la relación entre objetos, cosas y sujetos para entender cómo funciona el todo como un entorno lleno de particulares. El primer método consta de una priorización de la identidad (es decir, la relación de algo con sí mismo), y el segundo consta de una priorización de la relacionalidad. Podemos entender ciertos tipos de idealismo impulsados por una catexis en el noúmeno (la cosa como existe en sí misma sin la mediación de la cognición humana) como un ejemplo de una filosofía de identidad. Igualmente, el positivismo, según el cual todo conocimiento puede ser derivado de la observación verificable de objetos en sí mismos, consta de una orientación hacia la identidad. Mientras tanto, el pensamiento dialéctico, en que el conocimiento surge de la oposición entre dos términos, prioriza la relacionalidad. También, hay varias filosofías en la tradición pos-estructural que surgen de una relación primordial: entre el signo y su destino, entre el sujeto y el rostro del otro, entre cero y uno, o entre el evento como algo sin forma y la capacidad sensorial del sujeto, que da forma al evento.¹ Sin embargo, hay limitaciones inherentes en las filosofías de identidad y las filosofías relacionales ambas. Una filosofía de relación, a causa de la lógica fundamental de su constitución, va a suprimir la mismidad de un objeto o fenómeno dado para centrarse en las interacciones entre objetos. De la misma manera, una filosofía de identidad muchas veces va a limitar su ámbito de pensamiento para entender un objeto

¹ En orden, las relaciones primordiales que he notado pertenecen a Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, Jacques-Alain Miller y Alain Badiou, y Gilles Deleuze.

en su aislamiento, y por eso va a perder la importancia del entorno en que existe, el entrelazamiento de objetos, sujetos, procesos físicos y procesos sociales.

Tomando las limitaciones de ambas orientaciones filosóficas en cuenta, mi objetivo en este trabajo es el desarrollo de un modo de filosofar que no se oriente ni a la identidad ni a la relación. En cambio, buscaré un planteamiento más allá de la divergencia entre estos dos términos, así permitiendo una situación cognitiva en que pueden subsistir de manera simultánea. En el primer capítulo, empezaré con una crítica de los métodos dialéctico de G.W.F. Hegel, Max Horkheimer y Theodor Adorno como filosofías de relación que han reformulado la antinomia entre la identidad y la relación en los últimos doscientos años. Afirmaré que tal reformulación muestra la dificultad y la inevitabilidad putativa del problema, pero también prepara el escenario para la obra de Gilbert Simondon, un filósofo francés del siglo XX. El pensamiento de Simondon también está basado en la relacionalidad, pero está en desacuerdo con Hegel porque concibe los procesos relacionales según la direccionalidad de su movimiento en lugar de su oposición y resolución dentro de un Absoluto que abarca el todo.

En el segundo capítulo, profundizaré en la concepción de la meta-estabilidad que propone Simondon: una volatilidad material que puede facilitar procesos de devenir sin causarlos. Aunque Simondon todavía está pensando según un abordaje relacional, su concepto de la meta-estabilidad como el estado primordial del material nos ofrece un camino hacia una filosofía que supera el relacionismo sin regresar al positivismo de una orientación a la identidad. Para sacar (o sea eliminar) la relacionalidad del concepto de la meta-estabilidad, me centraré en una recuperación contemporánea del filósofo presocrático Anaximandro y su concepto del apeiron – lo ilimitado, que tiene una

circulación interna para facilitar su autodirección – para llegar a la idea del impulso² como una manera de abordar el estado meta-estable ahuecado de las relaciones materiales. El impulso, como explicaré, es lo que subtiende y resuelve el problema planteado por la antinomia entre la identidad y la relación: un ímpetu en circulación dentro del material volátil que funciona como una energía distributiva para ordenar y excitar la masa o superficie física en su estado indiferenciado. Este tipo de circulación interna posibilita el surgimiento de las cosas en su aislamiento y los conjuntos relacionales.

No obstante, si los impulsos pertenecieran sólo al sustrato, no sería posible usarlos como una forma cognitiva para abordar el resto del mundo que ha surgido de ese sustrato. Además, no hay ningún mecanismo completo articulado en la doxografía anaximandrista que puede explicar la manera en que los impulsos pueden extenderse más allá del sustrato. Por eso, en el tercer capítulo, investigaré cómo podemos conceptualizar la extensión de los impulsos a través del ámbito variado y enorme del ser, usando los conceptos de sucesión infinita, unidad y multiplicidad desarrollados por Baruch Spinoza y sus precursores en la tradición filosófica judía. Realizaré un análisis de Spinoza según su contexto histórico para recuperar un retrato más preciso y completo que lo que se puede encontrar en los tratamientos típicos de su obra como un producto del discurso ilustrado. Así, mostraré la manera en que Spinoza toma inspiración de pensadores como Hasdai Crescas, Moshe Cordovero y Abraham Cohen de Herrera para llegar a una concepción inmanente de la deidad como una sustancia inagotable y auto-dirigente que posee una continuidad infinita y emana sin fin. Concluiré que la sustancia espinosista tiene una capacidad de autodirección muy parecida a la que encontraremos

² Con la palabra “impulso,” significo algo que sigue la forma del momento en la física, pero según mi uso, “impulso” también incorpora las cualidades volitivas del material, su volatilidad y su propensión a emitir energía. En inglés, la palabra equivalente sería “momentum.”

en el apeiron de Anaximandro, y en este nuevo contexto tal capacidad aparece dentro de un sistema filosófico mucho más completo que lo que podemos aprender de los fragmentos y las cuentas de segunda mano que nos quedan de la obra del pensador presocrático. Este sistema de Spinoza puede explicar el seguimiento de los impulsos primordiales que existen anterior de las identidades y las relaciones desde el sustrato material, a través de atributos y modos, hasta los afectos que animan los cuerpos y mentes de los sujetos humanos.

Para elaborar tal seguimiento en más detalle, relacionaré el planteamiento espinosista con el retrato simondoneano de la ontogénesis, en que explica cómo los procesos de devenir ontológico se realizan según un movimiento de recogida material dentro del sustrato y persisten a través de fases de desarrollo sin interrupción. Según Simondon, la fase en que el sujeto emerge con su capacidad psíquica va junto con el seguimiento somático del devenir, y por eso los pensamientos del sujeto retienen su conexión con el sustrato del que ha surgido. Esta continuidad de los movimientos emergentes del sustrato significa que los impulsos, que subyacen tales movimientos, también siguen dentro de los procesos de devenir y impregnan todo el ser. Así, veremos que los impulsos pueden formar la base de un sistema filosófico capaz de abarcar el todo, y que podemos usar la idea del impulso como una forma o lente cognitiva para reemplazar las filosofías de identidad y las filosofías de relación. En este sentido, el desarrollo de una filosofía de impulso debe constar de la formulación de un materialismo originario que pertenece a un punto especulativo anterior de lo que podemos encontrar en otros abordajes.

I. La filosofía dialéctica y el problema de identidad y relación

Hegel y la idea de la identidad relacional

¿Cómo podemos pensar en sistemas complejos que resistan la legibilidad formal o conectiva dentro de un esquema metodológico preestablecido? Ya que somos sujetos arrojados a una miríada de procesos materiales y sociales, seguimos siendo incapaces de verlos simplemente como si no estuviéramos involucrados, y somos igualmente incapaces de subsumirlos dentro de la esfera de nuestra participación subjetiva. Así, la complejidad de la operación que estamos observando se duplica: no podemos verla únicamente como algo que se identifique de forma aislada e, igualmente, no podemos ver esa operación como un fenómeno cuya existencia es inherente por completo a su relación con nosotros. Como señala el físico Max Tegmark, la inevitabilidad del involucramiento del observador con cualquier cosa que observe y la producción resultante de dos puntos de vista analíticos divergentes implican un estado de cosas en el que " ψ [la realidad] would for all practical purposes be a superposition of two orthogonal states, each corresponding to [el objeto, conjunto o sistema bajo de observación] having a definite location and the observer finding it in that same location" (Tegmark 34). En otras palabras, el sistema, conjunto u objeto bajo de observación se basa y se realiza en dos planos al mismo tiempo: uno en el que está separado del observador que está recopilando información de él, y otro en el que el observador está dentro de él, impactándolo, posicionalmente limitado como una variable en un conjunto de procesos más amplio y variado. En el contexto del razonamiento filosófico, el primer enfoque o "estado ortogonal" – el que quiere considerar una operación u objeto como existe de forma aislada – enfatiza el conocimiento de la identidad, de la existencia de un

objeto en sí mismo. Identidad, aquí, es un término que definiremos como la relación que una cosa tiene sólo consigo misma, o la mismidad de una cosa consigo misma, de acuerdo con la forma en que Platón la delinea en el *Parménides*.³ Mientras tanto, el segundo enfoque, en el que el observador está involucrado en el objeto de análisis y por eso de alguna manera es un componente de él, prioriza la relacionalidad y la diferencia como su principio primario, y excluye la posibilidad epistémica del aislamiento de un objeto dado. Si tenemos en cuenta las coordenadas del problema, es evidente que no podemos privilegiar una forma de ver sobre la otra, sino que debemos encontrar una forma de hacer las dos a la vez, pensar la relación y la identidad simultáneamente.

Desafortunadamente, esta tarea es más fácil de decir que de hacer. De hecho, tan complicado como debe haber sido para Platón navegar el vertiginoso vaivén entre la unidad y la diferencia que establece en el *Parménides*, tal esfuerzo solo se ha vuelto más tirante a la luz de los desarrollos en la historia más reciente de la filosofía. La elaboración de modos más modernos del pensamiento dialéctico nos ha revelado el alcance total de lo que enfrentamos cuando buscamos colocar la identidad y la relación en términos iguales. En su forma más generalizada, la palabra “dialéctica” significa una oposición discursiva y muchas veces productiva entre dos términos. Aunque la idea del discurso y pensamiento dialéctico ha existido desde los filósofos de la edad de oro ateniense como Platón y Aristóteles, y se desarrolló tanto en el misticismo neoplatónico de la edad media como en las manos de los escolásticos universitarios, cuando

³ En el *Parménides*, Platón pregunta “must not the being of one be other than one? For the one is not being, but, considered as one, only partook of being?” (“¿no debe el ser de uno ser otro que uno? ¿Porque el uno no es ser, sino que, considerado como uno, sólo participó del ser?”) (Plato, *Parmenides*, 41). Aquí, muestra que hay una diferencia entre la totalidad relacional en el que existe el uno (“the being of one,” o “el ser de uno”) y el uno mismo. Así examinado, el uno se convierte en “neither other, nor a whole, nor a part in relation to itself” (“ni otro, ni un todo, ni una parte en relación a sí mismo”), y por tanto debe ser “lo mismo consigo mismo” (Plato, *Parmenides*, 46). Es a partir de este entendimiento que vemos la identidad como aquello que es similar a sí mismo, y Hegel se basa directamente en ese mismo concepto cuando discute la dialéctica de la identidad y la diferencia.

hablamos de 'la dialéctica' hoy día, referimos al sistema filosófico de G.W.F. Hegel. Hegel recuperó las formas dialécticas de pensadores neoplatónicos cristianos como Pseudo-Dionisio y Nicolás de Cusa para resolver la separación entre el sujeto y el mundo material que notó en la filosofía de Immanuel Kant.⁴ El método dialéctico, para Hegel, sirvió para extender el ámbito del sujeto trascendental a lo largo del mundo de los particulares: según Hegel, el movimiento de esta subjetividad que abarca el todo (*geist*; el mente o espíritu que impregna el método conceptual y el movimiento histórico de la dialéctica) se expresa en las relaciones dialécticas entre todas las cosas. Por eso, en Hegel vemos lo universal en la actividad de los particulares. Además, las relaciones dialécticas producen una negación productiva que facilita la progresión dentro de la historia. Las ideas de Hegel han influido a muchos filósofos importantes y han fundado una tradición muy amplia y diversa. No obstante, con respecto al problema de la antinomia entre la relación y la identidad en que estamos planteados, el esquema desarrollado en la dialéctica de la negación de Hegel ha producido nuevas capas de dificultad, porque esta permutación moderna de la dialéctica ha alterado la manera en que muchos filósofos conciben la identidad. Desde Hegel, los filósofos se han visto obligados a resolver dos grandes complicaciones con respecto a la conceptualización tradicional de la identidad: primero, deben responder a la afirmación de que la identidad no es solo una autorelación, y que requiere relaciones fuera de sí misma para constituirse como tal. En segundo lugar, los filósofos deben considerar la idea de que la identidad siempre posee una divergencia interna tal que excede sus propios límites y nunca puede verse aislada de su propia diferencia de sí misma. En otras palabras, un sistema dialéctico de comprensión del mundo, en el que los términos se niegan o

⁴ En su libro titulado *The Birth of Theory*, Andrew Cole nos provee un retrato más completo y exhaustivo del linaje que empieza con Plotino y Proclo, sigue con Pseudo-Dionisio y Nicolás de Cusa, y llega al final a Hegel.

implican entre sí y se subliman, requiere que la identidad ya no sea autocontenida de ninguna manera, y que su mismidad siempre sea inherente a lo que es diferente de él. Como resultado, lo que de otro modo podría haberse parecido más a una dicotomía (un poco más) limpia entre identidad y relación impregna todas las cosas: las relaciones se insertan en las identidades y, igualmente, una identidad absoluta se concibe como un universal que contiene todas las relaciones, como Hegel afirma en sus Conferencias sobre la filosofía de la historia del mundo, un "elemento universal [...] es la unidad detrás de la multitud de particulares" (*Lectures on the Philosophy of World History*, 31).

Si bien la presencia de una tensión fundamental entre identidad y relación no es moderna en sí misma,⁵ está enmarcada de una manera nueva tanto por Hegel como por aquellos que se han planteado en diálogo con su dialéctica de negación, ya sea que hayan optado por apoyarla o repudiarla. Lo más revelador es que esta articulación novedosa de una tensión muy antigua amplifica un problema inherente a todo pensamiento: a pesar de que la relación y la identidad se revelan como conceptos y, por lo tanto, son simultáneas en nuestro pensamiento, nos vemos obligados a elegir uno u otro como el vehículo cognitivo principal de nuestra filosofía. Las relaciones, en virtud de su pluralidad, sólo pueden conceptualizarse teniendo en cuenta las identidades y, de la misma forma, las identidades en su separatividad son impensables sin la idea o existencia de una entidad externa con la que puedan relacionarse, ya sea el observador que está llevando a cabo el análisis filosófico o simplemente la gama de objetos de los

⁵ En el *Parménides*, Platón es el primero en introducir la idea de que las identidades deben ser diferentes de otra cosa para constituirse como tales, razonando que la una es la misma consigo misma con respecto a sí misma, pero en la medida en que participa del ser (lo que es diferente de él), también es diferente de sí mismo (Plato, *Parmenides*, 41). Los neoplatónicos medievales como Pseudo-Dionisio y Nicolás de Cusa intensifican este modo de pensamiento dialéctico en un contexto teológico de tal manera que funciona como un claro precursor del sistema complejo de negación y superación de Hegel, en el que extiende la auto-otredad de la uno en tal grado que es diferente tanto con respecto al ser como con respecto a sí mismo. Consulte la Parte I de *The Birth of Theory* de Andrew Cole para obtener una descripción completa de este linaje.

que se distingue la identidad de modo que podamos evaluar la naturaleza de su identidad. Sin embargo, a pesar de esta simultaneidad, tenemos dificultades para tener en cuenta ambos términos a la vez en un momento dado, ya que necesitamos uno para dar significado al otro; es decir, ninguno puede ser legible a menos que uno venga antes que el otro. Podemos determinar con precisión qué son las cosas individuales tal como existen en sí mismas para comprender cómo funciona todo en conjunto, o podemos determinar cómo funciona todo en conjunto para revelar algo preciso sobre la naturaleza de una cosa individual y su similitud consigo misma. El primer camino ubica la identidad en la posición primaria y el segundo prioriza la relación; nos vemos obligados a elegir uno para seguir con un abordaje filosófico dado. Es decir, aunque la identidad y la relación son conceptos co-constitutivos, para avanzar dentro de un sistema filosófico, tenemos que afirmar que la relación ha causado la identidad o que la identidad ha causado la relación: la antinomia, de verdad, se reduce a una contradicción entre la simultaneidad y la causalidad. Si bien podría ser posible diseñar una filosofía que cambie su enfoque entre la identidad y la relación como su concepto fundamental, aún sería imposible enfocarse en ambos a la vez, por lo que la inconmensurabilidad persiste, asegurando así que una parte de la complejidad de la realidad material se escapa por las grietas.

Para empezar, demostraré cómo este problema se hace legible en el pensamiento dialéctico. Al realizar nuestros análisis materialistas desde una posición anterior a (o sea detrás de, bajo, más honda que) la antinomia entre simultaneidad y causalidad que lleva a la co-constitución de identidad y relación a la irracionalidad, debería ser posible fundamentar la especulación filosófica en lo que no es ni singular ni plural, ni identidad, ni relación, y al hacerlo, eludir la inconmensurabilidad que limita el alcance de nuestro pensamiento.

La tradición dialéctica expone la antinomia fundamental que impregna la co-constitución de la relación y la identidad tan tajantemente porque intenta cortocircuitar el dualismo. Voy a empezar con un análisis breve de Hegel usando ciertos pasajes de su *Fenomenología del espíritu* y *Ciencia de la lógica*, aunque, por motivos de espacio, no expondré un tratamiento exhaustivo. Luego, analizaré dos ensayos cortos escritos por Theodor Adorno y Max Horkheimer, dos filósofos que trabajan dentro de la tradición hegeliana; será una lectura crítica informada por un encuentro más amplio con sus obras (en particular la *Dialéctica negativa* de Adorno) a pesar de su ámbito limitado.

Para desestabilizar el dualismo entre la relación y la identidad, Hegel se centra en la manera en que los dos términos se ubican y actúan uno a otro. Por ejemplo, afirma que las relaciones existen como tales porque son parte de un Absoluto, que solo puede ser en sí mismo y no es relacional externamente. Al mismo tiempo, sin embargo, afirma que las identidades solo son posibles debido a su constitución relacional dentro de las operaciones dialécticas. El binario de identidad y relación se acentúa hasta tal punto que los dos términos comienzan a contenerse el uno al otro. Aun así, la consecuencia de esta contención mutua es que el sistema se inclina hacia la relacionalidad, porque incluso cuando las relaciones se vuelven una identidad, la identidad también se vuelve relacional. El resultado final es, por supuesto, una pluralidad: una relación. Explica su posición de manera concisa en su *Fenomenología de la mente*:

That the truth is only realized in the form of system, that substance is essentially subject, is expressed in the idea which represents the Absolute as Spirit (Geist)[...] Spirit is alone Reality. It is the inner being of the world, that which essentially is, and is per se; it assumes objective, determinate form, and enters into relations with itself—it is externality (otherness), and exists for self; yet, in this determination, and in its otherness, it is still one with itself—it is self-contained and self-complete, in itself and for itself at once. This self-containedness, however, is first something known by us, it is implicit in its nature (an sich); it is Substance spiritual. It has to become self-contained for

itself, on its own account; it must be knowledge of spirit, and must be consciousness of itself as spirit. This means, it must be presented to itself as an object, but at the same time straightway annul and transcend this objective form; it must be its own object in which it finds itself reflected (*Phenomenology of Mind*, 10).

Aquí, Hegel describe la actividad fundamental del Absoluto que él cree que es la condición necesaria para todo conocimiento. Primero afirma que el Absoluto está siempre en relación consigo mismo, tanto “one with itself” (“uno consigo mismo”) como “self-complete” (“autocompleto”). Sin embargo, al mismo tiempo, el Absoluto debe presentarse ante nosotros como un objeto, demostrando así su autoconciencia. Se vuelve “complete in itself” (“completo en sí mismo”) y separado, alojándose a sí mismo como un todo y como los objetos distinguibles que componen ese todo. Por supuesto, siempre debemos recordar que incluso cuando el objeto pueda presentarse ante nosotros como una identidad, es siempre-ya relacional, porque también es el Absoluto: su forma objetiva es ‘anulada’ y ‘trascendida,’ de modo que su la relacionalidad y la auto-mismidad con el Absoluto se hace evidente.

Además, Hegel argumenta que es incoherente concebir una identidad que es igual a sí misma sin que lo opuesto también sea cierto, y afirma, en cambio, que todas las identidades deben ser internamente diferentes incluso si mantienen su misma identidad. Siguiendo a Platón, Hegel entiende la identidad como un concepto abstracto para adherirse a la idea de que uno es lo mismo que uno, o, como él mismo dice, A es igual a A, y así tiene la apariencia de una auto-mismidad pura (*The Science of Logic*, 258). Sin embargo, ya hemos visto en su tratamiento del Absoluto que esta fórmula es incompleta, y que todo lo que es uno en sí mismo es también inseparable del Absoluto, de modo que su auto-mismidad se basa en una relacionalidad fundamental. Pero Hegel va un paso más allá en *La ciencia de la lógica*:

“A is” is a beginning that envisages a something different before it to which the “A is” would proceed; but the “A is” never gets to it. “A is . . . A”: the difference is only a disappearing and the movement goes back into itself (*The Science of Logic*, 360).

Aquí, Hegel señala el absurdo fundamental de la identidad cuando se ve sin la relacionalidad en mente. Decir "A = A" implica un proceso por el cual 'A' en el punto P debería ser idéntico a 'A' en el punto Q. Sin embargo, esa constitución inicial del 'A' en el punto P se promulgó a base de la conciencia de algo diferente de 'A' tal que 'A' podría decirse que es idéntico a sí mismo y diferente de lo que no es él mismo. Además, esta diferencia fundamental es precisamente lo que impulsa la ecuación entre 'A' y 'A,' permitiendo que el signo "=" entre las dos 'A' llegue a la segunda 'A'. Dicho de otra manera, para poseer una identidad propia en ambos puntos P y el punto Q, 'A' debe continuar manteniendo una dialéctica entre ella misma y lo que es diferente de ella, de modo que la delineación de 'A' de su propia identidad pueda corregir las alteraciones en las circunstancias y la afirmación "'A' es ..." no puede completarse con cualquier valor distinto de 'A'. De esta manera, podemos ver que la identidad de un término dado siempre contiene una relacionalidad constitutiva con respecto a lo que es diferente de él. Además, las formas concretas en las que 'A' en el punto P es diferente de otras cosas podrían divergir o mutar en el caso de 'A' en el punto Q, y si esa diferencia fundamental no es constante (y es, como afirma Hegel, una "desaparición"), entonces no podemos decir que 'A' es idéntica a 'A' sin concluir también que 'A' es diferente de 'A'. Hegel, entonces, hace la afirmación de que la identidad es externamente divergente con respecto a el todo e internamente divergente con respecto a sí mismo - es relacional en dos niveles.

Podemos concluir de esta concordancia entre la *Fenomenología del mente* y la *Ciencia de la lógica* que Hegel nunca constituye la identidad en sí misma⁶ – siempre hay una relación que precede o está implícita en su constitución. Todo lo que pueda considerarse una identidad en sí misma debe ser ya identificable como aquello que está separado de sí mismo: los objetos son identificables como ellos mismos, pero como también son el Absoluto, están separados de sí mismos. Al mismo tiempo, el Absoluto, para ser identificable en sí mismo, también debe estar separado de sí mismo y expresarse en forma de particulares. Evidente en las divergencias internas que tipifican la descripción de Hegel del Absoluto es una nueva concepción de lo que implica el acto de pensamiento: a pesar de su base relacional, el método dialéctico nos pide que miremos las cosas de manera diferente y entendamos que las relaciones pueden presentarse como identidades incluso como las identidades pueden verse como relaciones.

Horkheimer, Adorno y la separación entre la teoría y la práctica

Podemos observar una parcialidad similar hacia el pensamiento relacional en muchos de los que han adoptado alguna permutación del manto hegeliano a lo largo de los años. Max Horkheimer y Theodor Adorno, colaboradores frecuentes y reconocidos pensadores dialécticos, son de gran ayuda para enmarcar la problemática fundamental inherente a la tensión entre identidad y relación. Ambos teóricos se involucran profundamente con el método de Hegel, aunque su planteamiento consta de una

⁶ El mismo Hegel hace esta observación, debe notarse, sin tratar de sacar su pensamiento de los modos idealistas de filosofía esbozados por Kant, según los cuales todos los fenómenos son inherentes a algo que se asemeja a un sujeto trascendental. Sin embargo, la divergencia interna de identidades en relaciones que es evidente en la dialéctica de Hegel genera una permeabilidad categórica que permite a los futuros filósofos, comenzando por Feuerbach y Marx, dar vuelta su esquema y generar un materialismo. Entonces, no se puede subestimar la importancia de este desarrollo.

revisión muy importante de la dialéctica hegeliana. Adorno, en particular, es notable en este sentido: toma la dialéctica de Hegel y quita el Absoluto como un *telos* histórico que conduce las negaciones para producir un progreso positivo que cumple con la idea universal de un sujeto trascendental. En lugar, dice que la dialéctica está conducida por una negatividad pura, y que la negación determinada de las cosas produce un resto o una no-identidad que nunca puede ser unido con el producto de la oposición. Tal no-identidad causa otra oposición, y por eso los conceptos, los objetos y la producción dialéctica a través de la negación nunca logran ninguna unificación y además se conducen hacia aún más oposiciones a causa de esta falta de resolución. Así, para Adorno, la negatividad y su proliferación funcionan como la fuerza propulsiva de la dialéctica. Horkheimer, por su parte, aunque colaboró con Adorno en el libro fundamental *Dialéctica de la Ilustración* y comparte un pesimismo filosófico bastante parecido con su colega, tiene un enfoque un poco más práctico. Por eso, en las dos obras que vamos a examinar a lo largo de las siguientes páginas, los dos pensadores toman direcciones notablemente diferentes. Horkheimer, en su ensayo titulado "The Social Function of Philosophy" ("La función social de la filosofía"), nos muestra cómo es la aplicación de una filosofía principalmente relacional, y luego Adorno, en "Sujeto y objeto", roza el límite de tal enfoque relacional. Ni Adorno ni Horkheimer ocultan el hecho de que están interesados en analizar las relaciones como fundamento principal de la especulación teórica. Horkheimer sugiere que éste es el verdadero papel de la filosofía, y Adorno afirma que la epistemología solo puede ser productiva si se asigna a la relación entre sujeto y objeto. En cualquier caso, es la relación la que se prioriza.

En "The Social Function of Philosophy," Horkheimer no se enfrenta a las complicaciones particulares de observar las relaciones. En cambio, critica un conjunto de métodos teóricos que se diferencian del suyo y muestra que cada uno de ellos puede

explicarse, contextualizarse y relativizarse mediante una verdadera práctica filosófica. Sin embargo, en tal afirmación existe la convicción implícita de que la filosofía se preocupa por las relaciones que existen entre objetos, sistemas o ideologías, más que por esos términos tal como existen en sí mismos. Horkheimer justifica su pensamiento relacional de manera bastante explícita, incluso si no entra realmente en los detalles de lo que podría implicar:

The teacher shows that it is necessary to advance from this one idea to another, for each idea receives its proper meaning only within the whole system of ideas (Horkheimer 265).

Aquí vemos que para Horkheimer la idea no puede constituirse en sí misma: solo a través del sistema de relaciones en el que subsiste puede generarse. Para decirlo de manera más amplia, la afirmación de Horkheimer es que, para los propósitos del observador o teórico, las relaciones son constitutivas de las identidades y no al revés. Es por esta razón que Horkheimer señala que la filosofía dialéctica relativiza las ideologías disciplinarias al comprender la forma en que se relacionan entre sí.

Horkheimer se adhiere a este mismo principio cuando define la racionalidad una página después:

Reason exists in the whole system of ideas, in the progression from one idea to another, so that every idea is understood and applied in its true meaning, that is to say, in its meaning within the whole of knowledge. Only such thought is rational thought (Horkheimer 266).

El pensamiento racional, entonces, es el acto de enfocarse en la interrelación de ideas u objetos dentro del sistema que está formado por esa interrelación. Las ideas en sí mismas no son completamente ellas mismas, ya que su capacidad relativa a su entorno

es parte de lo que son. Horkheimer llega a indicar que el estudio de estas relaciones puede poseer una vitalidad revolucionaria contraria a las intenciones del filósofo que realiza el análisis; es por ese motivo que señala el papel de Hegel casi como el filósofo estatal en Prusia, y luego señala que una década después, tales ideas hegelianas estaban socavando las mismas ideologías estatistas que se le había encomendado a Hegel defender.

Pero, ¿piensa realmente Horkheimer que las relaciones son anteriores a las identidades? La respuesta es menos clara. Creo que la pista está en la primera cita que hemos analizado, en la que trata del método pedagógico. Para Horkheimer, lo que está en juego es la manera en que las ideas y los términos se muestran de tal manera que puedan ser observados o enseñados. El problema no es lógico para Horkheimer; más bien, es práctico. Las relaciones solo reemplazan a las identidades porque el ojo del espectador debe tenerse en cuenta; para aquellos de nosotros que estamos contemplando el mundo (es decir, todos nosotros), las relaciones están mucho más cercanas que las identidades. Las relaciones son la forma en que las identidades se nos hacen evidentes.

Si bien Adorno está en gran parte de acuerdo con la evaluación de Horkheimer, enmarca el tema de manera bastante diferente. En "Subject and Object," aborda la relación entre sujeto y objeto como una necesidad engendrada por la existencia misma de términos:

[...]the concepts of subject and object – or rather, the things they intend – have priority before all definition. Defining means that something objective, no matter what it may be in itself, is subjectively captured by means of a fixed concept[...]taking up the words "subject" and "object" hands them to us as a historical sediment ("Subject and Object," de *The Essential Frankfurt School Reader*, 498).

El contenido clave de la afirmación de Adorno aquí es que, para que los conceptos (y los términos para esos conceptos) existan, debe haber algún tipo de división móvil entre concepto y conceptualizador. El uso mismo de los términos, entonces, genera y entrega esta relación entre concepto y conceptualizador como lo que se ha sedimentado históricamente, puesto que los conceptos ya existen.⁷

Correctamente, entonces, Adorno insiste repetidamente en la realidad histórica de la relación entre sujeto y objeto, al mismo tiempo que nos recuerda que es ilusoria. Es real porque es una necesidad cognitiva que ha determinado la forma del pensamiento humano, y es ilusorio porque su extensión no es nouménica, por decirlo con un término kantiano. No se extiende a un mundo de cosas tal como existen sin nuestro pensamiento.

Debido a que la existencia de conceptos requiere una división entre el pensador y aquello hacia lo que se orienta el pensamiento, las categorías de sujeto y objeto se muestran igualmente existentes. En consecuencia, Adorno expone la forma en que los dos términos se relacionan entre sí a través de su división, afirmando que, “the *pseudos* of the separation is manifested in their being mutually mediated – the object by the subject, and even more, in different ways, the subject by the object” (“los *pseudos* de la separación se manifiestan en su mediación mutua: el objeto por el sujeto, y más aún, de diferentes maneras, el sujeto por el objeto”) (“Subject and Object,” de *The Essential Frankfurt School Reader*, 499). El sujeto y el objeto, entonces, se median entre sí, y así entran en una verdadera relación en la que sus roles se realizan adecuadamente.

⁷ También debemos notar que Adorno dice que el objetivo es capturado subjetivamente por el concepto; aquí vemos una inconmensurabilidad entre la identidad cosificada del objeto que se genera por la relación sujeto-objeto y la identidad del mismo objeto tal como existe en sus propios términos. Además, se hace evidente que la identidad generada por la relación suprime palpablemente la identidad del objeto en sí mismo. Como veremos más adelante, esta inconmensurabilidad habla de la manera en que dos invariantes co-constitutivos (la identidad y la relación) se vuelven mutuamente excluyentes a medida que se extienden a la práctica histórica.

En oposición al idealismo, Adorno argumenta en contra de la viabilidad última de la mediación unidireccional, según la cual el sujeto domina el objeto en un intento de atarlo a la lógica de la subjetividad. Al hacerlo, afirma, el sujeto reprime elementos esenciales de su propio modo de ser. Su solución es la siguiente:

In its proper place, even epistemologically, the relationship of subject and object would lie in the realization of peace among men as well as between men and their Other. Peace is the state of distinctness without domination, with the distinct participating in each other ("Subject and Object," de *The Essential Frankfurt School Reader*, 500)

Según Adorno, cuando el sujeto intenta aprehender el objeto como una identidad cosificada, entra en algo parecido a un estado de alienación. La fijación en el objeto, si existe de forma aislada, sólo conduce a una mayor distancia entre el sujeto y aquello en lo que media ("Subject and Object," de *The Essential Frankfurt School Reader*, 507). En la cita anterior, Adorno sugiere que la especulación epistemológica debería ubicarse en la relación entre sujeto y objeto, más que en la capacidad del sujeto para conocer los objetos como identidades en sí mismos. Y para que la relación sea base viable de una epistemología, debemos analizarla en su totalidad, como una reciprocidad entre sujeto y objeto. La epistemología propuesta por Adorno acepta la relación sujeto-objeto sin intentar cosificarla, permitiendo así la mediación mutua entre los dos polos del dualismo en lugar de aislarlos como identidades. Es esta mediación mutua la que le lleva a describir un estado de cosas en el que el sujeto se revela como objeto y el objeto recupera sus cualidades subjetivas, que le han sido despojadas por su cosificación a manos de la subjetividad trascendental ("Subject and Object," de *The Essential Frankfurt School Reader*, 502- 503). Adorno es capaz de concebir un reajuste tan amplio de las cualidades de sujeto y objeto dentro de su relación al reconocer que son realmente

cualidades de la relación (es decir, de mediación), y que no pertenecen necesariamente a las identidades cosificadas de 'sujeto' y 'objeto' como podrían existir en un vacío hipotético. Dicho de otra manera, la nueva 'identidad' del sujeto como objeto no es más que un reconocimiento de su orientación hacia el objeto en la medida en que participa en la relación sujeto-objeto (y esta participación es, por supuesto, el propósito de ser un sujeto). De la misma manera, las cualidades subjetivas del objeto solo se pueden definir como tales debido a la manera en que el sujeto se convierte en objeto-como-sujeto en relación con el objeto al que se acerca. En cualquier caso, la relación genera y revela las identidades de los términos dentro de ella.

Esto nos lleva a la proclamación de Adorno de que “the only way to make out objectivity is to reflect, at each historic and each cognitive step, on what is then presented as subject and object, as well as on the mediation” (“la única forma de distinguir la objetividad es reflexionar, en cada paso histórico y cognitivo, sobre lo que luego se presenta como sujeto y objeto, así como sobre la mediación”) (“Subject and Object,” de *The Essential Frankfurt School Reader*, 506). A los ojos del teórico que está contemplando la historia, entonces, la relación debe ser constitutiva de la identidad para que se revele todo el alcance de lo que está sucediendo: un enfoque que de prioridad a lo que es 'objetivo' sobre las relaciones y mediaciones que generan lo "objetivo" como categoría corre el riesgo de hipostasiar el objeto y nos conducirá a un análisis defectuoso.

Al mismo tiempo, sin embargo, Adorno reconoce que, en teoría, la relación y la identidad son *co-constitutivas*. Al afirmar que la relación sujeto-objeto es necesaria debido a la existencia de los conceptos y términos que ha generado, también está afirmando lo contrario: que los términos son necesarios debido a la relación sujeto-objeto que forman – que para él probablemente parecía un conocimiento bastante banal

para justificar la elisión, ya que, por supuesto, los sujetos y los objetos son, en cualquier punto, términos o conceptos. Pero si la relación y la identidad son co-constitutivas, ¿por qué Adorno y Horkheimer priorizan la relación y suprimen la identidad en la extensión práctica de su teoría, en su aplicabilidad a un observador del discurso y la sociedad? Dado que en su énfasis práctico, la relación se presenta como aquello que es constitutivo de la identidad, parece como si hubiera una irracionalidad en juego aquí que pone la teoría y la práctica (si todavía es una división significativa) en desacuerdo entre sí.

Adorno es consciente de esta irracionalidad:

The categorical attributes without which there is no objectivity as yet, according to Kant, are posited also, and thus, if you will, they are really “merely subjective.” The *reductio ad hominem* thus becomes the downfall of anthropocentrism[...]But since the primacy of the object requires reflection on the subject and subjective reflection, subjectivity – as distinct from primitive materialism, which really does not permit dialectics – becomes a moment that lasts (“Subject and Object,” de *The Essential Frankfurt School Reader*, 504).

Para Adorno, entonces, la relación particular entre sujeto y objeto, en la medida en que constituye la identidad de uno u otro término, requiere que tomemos una decisión para reflexionar sobre él, y la forma de nuestra reflexión determinará la manera en que la identidad de un término dado se nos revela. Así, ya sea que estemos ocupados en la subjetividad trascendental de Kant, en el materialismo primitivo o en la dialéctica, nuestra reflexión sobre la relación es históricamente contingente, y asimismo, las identidades que tal reflexión podría constituir para nosotros vendrían con esa misma contingencia. Además, cuando reflexionamos sobre la relación, la modificamos, perpetuando así un gradiente de transformación ideológica que permite la progresión de la historia intelectual desde el materialismo primitivo hasta el modo dialéctico de

pensar que Adorno está desarrollando. Las relaciones, entonces, dependen de identidades que ya están en su lugar, ya sean conocidas o no, y a medida que estas relaciones se sedimentan históricamente, las identidades en cuestión cambian en función de cómo se desarrollan sus relaciones. Lo que se expone, en esta formulación, es cómo la división entre identidad y relación nunca se resuelve completamente: en la práctica teórica que propone Adorno, las identidades siguen siendo inconcebibles (o al menos incognoscibles) sin relaciones, mientras que las relaciones pueden existir independientemente de las identidades conocidas en la medida en que proceden a generar o fabricar los términos idénticos que facilitan su estado de ser 'en relación.'

En definitiva, Adorno capitula y decide ubicar esta inconmensurabilidad en una relación dialéctica, afirmando que "the self-positing subject is an illusion and at the same time historically very real. It contains the potential of sublating its own rule" ("el sujeto autoposicionante es una ilusión y al mismo tiempo históricamente muy real. Contiene el potencial de sustituir su propia regla") ("Subject and Object," de *The Essential Frankfurt School Reader*, 508). Ésta es una forma de decir que el sujeto tiene la capacidad de postular una identidad para sí mismo, ya sea como subjetividad trascendental o como objeto. En el último caso, se niega a sí mismo, dejando solo un remanente. El problema aquí, sin embargo, es que Adorno vuelve a recurrir a una relación para constituir la identidad del sujeto, ya que debe situarse en algún lugar de un espectro entre la proximidad total y la distancia irrevocable relativa al objeto: proximidad total cuando el sujeto reconoce a sí mismo como objeto, y distancia irrevocable cuando se hipostasia como sujeto trascendental. En cualquier caso, su capacidad para auto-postular una identidad depende de un intercambio relacional con aquello que entiende que es un objeto.

Al final, entonces, Adorno reconoce el problema del pensamiento que nos obliga a elegir entre identidad y relación, e intenta resolverlo recurriendo al pensamiento relacional, que es el núcleo del método que ha adaptado de sus iteraciones anteriores en filósofos como Hegel y Marx. Las opciones disponibles para nosotros tal como están son filosofías de relación, que a menudo (pero no siempre) son dialécticas, y filosofías de identidad, que incluyen teorías basadas en el idealismo kantiano estricto y sistemas de pensamiento que postulan un monismo o unidad fundamental. Hay un gran valor que se puede encontrar en muchos de estos enfoques, sin duda, pero creo que es posible socavar la necesidad misma de elegir y, en cambio, ubicar el arco teórico en algún lugar anterior al problema de la perspectiva inherente al pensamiento: que es decir, la aparente imposibilidad de mantener identidad y relación simultáneamente en el proceso cognitivo.

II. La extensión volátil: Simondon, Anaximandro y la idea del impulso

Simondon y la meta-estabilidad

Gilbert Simondon nos ofrece una resolución prometedora a la antinomia cognitiva entre identidad y relación, la que no ha podido superar la filosofía dialéctica. Con su uso de la idea de meta-estabilidad, un concepto que coopta de la ciencia de la termodinámica, Simondon nos brinde un nuevo camino de pensamiento. Un sistema meta-estable es aquel que mantiene constantemente una volatilidad tal que el más mínimo cambio en el equilibrio o la concentración puede iniciar procesos y reacciones dinámicos. Con otras palabras, es un estado en que los cambios energéticos muy pequeños pueden catalizar reacciones muy complejas y variadas, y así pueden iniciar los procesos transformativos que posibilitan el devenir de objetos y sujetos. Según Simondon, el sustrato del que surge todos los procesos de devenir siempre se encuentra en un estado meta-estable, un estado que está en reposo y excitado al mismo tiempo. Tales procesos de devenir suceden a través de una coincidencia entre la excitación energética del material meta-estable y la distribución formal y sistémico que mantiene de manera temporal ese estado de equilibrio volátil (Simondon 63). El estado meta-estable sigue según la entrada de energía con relación a su entorno sistémico y tiene una vida mucho más larga que otras etapas de transformación que suceden en los contextos termodinámicos o atómicos: sirve como un intersticio excitado de potencialidad antes de irrumpir en un proceso dinámico de transformación o regresar a un estado inerte. En los átomos, un estado de excitación normal e inestable dentro de una transformación dura un nanosegundo mientras que un estado de excitación meta-estable dura mucho más – en el caso de un átomo de hidrógeno, los estados meta-

estables tienen una vida cien millones de veces más larga que los estados que ocurren dentro de una transformación ya en proceso (Hobson 142). La reactividad interna y duradera que vemos en la idea del estado de meta-estabilidad nos hace casi imposible privilegiar la relación sobre la identidad (o viceversa) en ese contexto: Simondon utiliza la idea de la meta-estabilidad para describir un estado material antes de su emergencia como cosas diferenciadas. Es decir, el sustrato meta-estable se encuentra en su estado pre-individuado⁸ o pre-realizado, como una concentración material que todavía no se ha convertido en una identidad que puede estar examinada en aislamiento ni en una relación que puede divulgar términos distintos. Dado que el material, para Simondon, está siempre en un estado meta-estable, los procesos de devenir, mediante los cuales se generan tanto las identidades como las relaciones entre las identidades, ocurren de forma dinámica, en lugar de depender de un estímulo causal particular. Por eso dice Simondon que para terminar un proceso de individuación – es decir, un proceso de devenir que separa una cosa (objeto o sujeto) emergente del sustrato primordial – el sistema tiene que utilizar y emitir toda la energía que ha acumulado dentro de sí, y que esta acumulación ha sucedido hasta este punto de emisión sin causar ningún cambio en la estabilidad sistemática (Simondon 80). Entonces, un sistema meta-estable no sigue la causalidad y funciona según un principio de acumulación pasiva desde un estado inerte, en ciclos de auto-estabilización y auto-desestabilización. El devenir material surge de estas mismas acumulaciones energéticas. Al poner en primer plano la dinámica del devenir, la meta-estabilidad nos permite conceptualizar eventos que podrían preceder a las determinaciones de relacionalidad o identidad.

⁸ Simondon entiende la individuación como un movimiento emergente mediante el cual fenómenos, objetos y sujetos discretos experimentan un proceso de devenir tal que se separan de la multiplicidad primordial cuyas fricciones dinámicas los han moldeado y producido y al mismo tiempo son permeados por esa misma pluralidad.

Sin embargo, a pesar del potencial de su modelo para socavar el problema fundamental que el método dialéctico no logra resolver, Simondon insiste en que siempre hay una interrelación que subtiende y condiciona los procesos de individuación mediante los cuales emergen las identidades. Debo aclarar aquí que para Simondon, la individuación pertenece a cada proceso que facilita una separación entre un objeto o sujeto y el entorno material del que ha surgido: la diferencia entre un árbol y un ser humano tiene que ver con la estructura y la duración de su individuación, que realiza su separación de la multiplicidad compleja e indiferenciada cuya actividad ha generado su proceso de devenir desde el principio. En este sentido, la relación todavía aparece anterior de la identidad en el sistema de Simondon, pese a su concepto muy sugerente de la meta-estabilidad, que quizás tiene la capacidad para convertirse en una herramienta clave para escapar esta inconmensurabilidad frustrante entre la relación y la identidad. De hecho, la forma más abierta del concepto de la meta-estabilidad sirve para instituir una continuidad más genética e ininterrumpida entre la relación y la identidad que el entendimiento de los dos términos que encontramos en el método dialéctico. Si bien Hegel podría señalar la divergencia interna de todas las identidades posibles, Simondon afirma que hay una mezcla fluctuante entre la divergencia interna y la unidad interna (y por eso entre la relacionalidad y el aislamiento) dentro de los objetos o fenómenos aparentemente idénticos, y que tales fluctuaciones ocurren de acuerdo con fases – es decir, niveles de individuación por lo que las identidades aparentemente distintas emergen del sustrato relacional del ser. El devenir, aunque causa la separación y intensifica la identidad de los sujetos, objetos y fenómenos en etapas o ‘fases’ que se presentan según la estructura del proceso de individuación, nunca puede separarse completamente del sustrato relacional cuya volatilidad lo ha iniciado. Así, para Simondon, la relacionalidad está mucho más exteriorizada que para

Hegel (como hemos visto, Hegel ubica la relacionalidad dentro del sujeto trascendental que abarca el todo), y se centra en los procesos de combinación y emergencia más que en los principios de negación y superación. Muriel Combes resume esta distinción de manera sucinta:

[...]the criticism that Simondon levels at the Hegelian dialectic: the dialectic sees only moments, whereas it is a matter of discerning phases; it makes the negative the logical motor of being; it is incapable of perceiving the richness of the preindividual tension between physical potentials that are incompatible without being opposed. Thus, where for Hegel it is on the side of thought that the identity of thinking and being is effectuated, in Simondon's philosophy such an identity rests on the transductive ground of being, which is the ground from which thought proceeds (Combes 11).

Combes, aquí, muestra cómo Simondon evita un modo de cognición puramente dialéctico. Mientras que Hegel señala la consolidación de relaciones e identidades como divergencias, contrastes y oposiciones, Simondon señala que el material puede contener movimientos o potencialidades incompatibles sin engendrar necesariamente un estado de oposición por el que pueda producirse una negación. Esta es precisamente la fuerza de la metaestabilidad como concepto estructural: nos permite considerar la existencia de estados de volatilidad en los que cambios o transformaciones pueden ocurrir genéticamente sin requerir la colisión directa de fuerzas u objetos contrapuestos. Para Simondon, la transducción es el movimiento emergente que reúne material y lo guía hacia otra cosa. Aunque profundizaré en el asunto de la transducción de manera más detallada en el segundo capítulo en que uniré un análisis histórico del materialismo spinozista con el pensamiento de Simondon, debo ofrecer una explicación breve del término aquí por motivo de la claridad. Dentro del sistema filosófico de Simondon, la transducción es la actualización de la energía potencial que surge del equilibrio volátil del sustrato meta-estable. Para hacer eso, tal energía potencial interrumpe el equilibrio

para iniciar un impulso genético: en este sentido, la transducción no necesita una causa que toma la forma de un evento en sí; en lugar, solamente requiere la acumulación de la energía dentro del sistema volátil y meta-estable. Sin embargo, aunque la interrupción del proceso transductivo causa un cambio o una transformación de los materiales a los que pertenece, todavía sucede y permanece dentro del sistema meta-estable y por eso no puede romper su equilibrio tanto como transformarlo, o, como diría Simondon, ponerlo en una fase diferente. Además, debemos notar que la transducción no ocurre de modo singular – no es ningún tipo de monismo. De hecho, ya que la volatilidad endémica de cualquier sistema o sustrato meta-estable requiere que haya algún tipo de multiplicidad primordial cuyo espaciamiento o distribución dentro del sistema generaría la tensión potencial que posibilitaría la volatilidad. Vemos también que la presencia de potencialidades incompatibles dentro del sustrato material significa que siempre habrá múltiples tipos diferentes de movimientos transductivos que se combinarán y repelerán para generar una variedad amplia de objetos, sujetos y fenómenos.

Parece, entonces, que un modelo procesual dinámico del ser nos ofrece una forma de pensar acerca de las identidades y las relaciones como expresiones materiales emergentes que surgen de una serie de potencialidades incompatibles que subsisten dentro de un “sustrato transductivo” aún no singular y aún no plural. Pero, ¿qué es ese sustrato transductivo? ¿Puede describirse? Es aquí donde el propio Simondon no logra eludir el problema de la identidad y la relación. Explica que un estado de metaestabilidad se basa en una heterogeneidad material subyacente:

Les termes extrêmes atteints par l'opération transductive ne préexistent pas à cette opération; son dynamisme provient de la primitive tension du système de l'être hétérogène qui se déphase et développe des dimensions selon lesquelles il

se structure; il ne vient pas d'une tension entre les termes qui seront atteints et déposés aux extrêmes limites de la transduction (Simondon 33).

Al caracterizar el surgimiento e individuación de los términos discretos, Simondon aclara que no preexisten el movimiento transductivo que engendra su devenir y, lo que es más importante, afirma que son el producto de “la primitive tension du système de l'être hétérogène” (“la tensión primitiva del sistema del ser heterogéneo”), que desarrolla las dimensiones de todo lo que estructura. En una nota a pie de página, especifica que la heterogeneidad del sistema meta-estable que inicia los procesos transductivos consiste en una relacionalidad entre la totalidad del sistema meta-estable en sí, la que es mayor que el proceso de individuación, y la divisibilidad granular del material, la que es menor que ese mismo proceso (Simondon 33). En este sentido, la transducción requiere una relación fundamental entre el todo sistémico y las partes divisibles de tal manera que ese todo sistémico facilita una relación subsiguiente entre tales partes. Podemos ver, entonces, que en algún nivel, el “sustrato transductivo” de Simondon es heterogéneo y relacional, diversificado de alguna manera, y que asume esta cualidad antes de que cualquier proceso de individuación pueda generar una identidad propia e independiente.

De hecho, defiende esta misma posición de una manera aún más inequívoca más adelante en el mismo libro:

l'individu est[...]théâtre et agent d'une relation; il ne peut être terme qu'accessoirement parce qu'il est théâtre ou agent, essentiellement, d'une communi- cation interactive[...]il faut trouver d'abord le point de vue à partir duquel on peut saisir l'individu comme activité de la relation, non comme terme de cette relation; l'individu n'est à proprement parler en relation ni avec lui-même ni avec d'autres réalités; il est l'être de la relation, et non pas être en relation, car la relation est opération intense, centre actif (Simondon 62-63).

Simondon, entonces, expresa de manera bastante directa que el individuo – que, para él, no es un sujeto per se, sino que se refiere a todo lo que se ha individualizado a partir de un proceso de transducción – es el “teatro” de una relación que ya existe.

Alternativamente, describe al individuo como la actividad de la relación y el ser de la relación. Debemos recordar que para Simondon, las relaciones son dinámicas y procesuales. Dado que el individuo está atrapado y constituido por un proceso transductivo, y dado que es el proceso mismo el que expresa o encarna la relación, el individuo, por poder, se convierte en el ser de la relación.

Parece, por tanto, que para Simondon, el sustrato material meta-estable sigue siendo relacional y, como resultado, todavía está atrapado en la inconmensurabilidad cognitiva entre identidad y relación. Pero aún así nos ha dado un planteamiento muy útil para pensar más allá de la antonimia entre relación e identidad. Hegel y sus descendientes se dieron cuenta – y aceptaron – que al intentar pensar en la relación y la identidad como polos simultáneos y entrelazados, siempre estarían pensando en términos relacionales. Simondon exterioriza el problema, poniendo en primer plano el movimiento dinámico de las relaciones e identidades potenciales en lugar de su ocurrencia localizable determinada. Además, Simondon establece correctamente una conexión entre esos movimientos y la idea de la potencialidad, lo que le permite pensar más allá de la causalidad y comprender la volatilidad del material. Sin embargo, surgen problemas cuando Simondon posiciona el sustrato material y relacional de tal manera que siempre es anterior a las potencialidades dinámicas que subsisten dentro de él y, de manera similar, no considera estos movimientos potenciales en y por sí mismos, ni piensa en cómo se comportarían si estuvieran presentes en un estado todavía no llenado o adjuntado al material. Si el dinamismo de potencialidades incompatibles es lo que permite un estado perpetuo de relacionalidad dentro del material del fondo

transductivo, entonces ¿por qué no enfocarse en esas potencialidades mismas como un lugar fundamental de especulación? Después de todo, los movimientos solo son relacionales o idénticos cuando están unidos a objetos (o sujetos, no hace falta decirlo): si nos permitiéramos imaginar un movimiento sin ningún contenido, es claramente posible que estemos pensando en algo que existe vacío de identidad tanto como relación. Seguimos explorando esa posibilidad, utilizando la concepción de la meta-estabilidad material de Simondon como punto de partida. Es importante recordar que los movimientos no necesariamente anteceden al material; más bien, es que la comprensión procesual de la materialidad de Simondon nos muestra el beneficio de conceptualizar el material a través de la lente del movimiento, y eso para sortear el problema cognitivo de la identidad y relación, debemos basar nuestro pensamiento en algo que no esté ligado a esos términos: en cambio, debemos pensar desde la forma de algo que impulse o influya en el devenir de identidad y relación ambas. Más que unir nuestra especulación al sustrato material, entonces, deberíamos basarla en los movimientos que la llevan ontogenéticamente tanto hacia la identidad como hacia la relacionalidad. Sin embargo, no podemos llevar a cabo tal reorientación cognitiva a menos que podamos concebir tales movimientos tal como existen en ausencia de su contenido material; en otras palabras, necesitamos vaciarlos. Simondon siempre los llena de material, pero para entenderlos como fenómenos ontogenéticos y meta-estables, tenemos que quitarlos de su contenido y centrarnos en su actividad inerte, en la forma específica de su volatilidad.

Anaximandro y el apeiron

Sin embargo, en lugar de extrapolar desde el materialismo ontogenético de Simondon hacia la supuesta abstracción de los "movimientos ahuecados," miraremos

hacia atrás y consideraremos las ideas de una de sus principales fuentes de inspiración: el filósofo presocrático Anaximandro. Aunque nuestra recepción de su pensamiento se limita a fragmentos y relatos de segunda mano, una reconstrucción juiciosa de varios de los conceptos centrales de Anaximandro puede ayudarnos a desacoplar las potencialidades dinámicas o los movimientos nacientes de la extensión (o sustrato) material meta-estable a la que pertenecen y, además, permitirá que lo hagamos manteniendo la concreción. Kojin Karatani enmarca el telón de fondo contextual de la filosofía de Anaximandro de manera efectiva en *Isonomia and the Origins of Philosophy*, su libro reciente sobre la política materialista jónica, explicando que, comenzando con Tales, cada uno de los presocráticos jónicos seleccionó un elemento o sustancia física como un hypokeimenon: un sustrato, el material del cual todos emerge. Esto es cierto para todos los filósofos jónicos, explica Karatani, excepto Anaximandro, quien, en lugar de nombrar el agua o el aire como el sustrato fundamental de todo, declara que el elemento primordial es el apeiron: lo ilimitado (Karatani 59).

No obstante, Karatani no presenta un caso para explicar por qué el apeiron no pertenece a la physis (el movimiento y crecimiento de la naturaleza) de la misma manera que el agua de Tales o el fuego de Heráclito. De hecho, parece poco probable que Anaximandro sea la excepción rebelde en medio de un grupo de filósofos que basaron su pensamiento en preocupaciones naturalistas, particularmente cuando se dice que aprendió de Tales y enseñó a Anaxímenes, quienes propusieron elementos estándar como el arkhé del que surgen sus sistemas filosóficos. Dado que a primera vista, la idea de lo ilimitado podría parecer incompatible con el requisito de que exista un sustrato físico o elemental del que brote la physis, es fácil tratar a Anaximandro como una excepción o una aberración entre los presocráticos jónicos, incluso si existe poco para apoyar afirmativamente tal suposición. La mejor explicación para el tratamiento

relativamente mistificado de Anaximandro es que los doxógrafos que detallaron sus posiciones filosóficas tuvieron dificultades para conceptualizar el apeiron dentro del contexto de sus propios discursos y sistemas filosóficos y, en consecuencia, sus relatos deben leerse unos contra otros. Da la casualidad de que esto es precisamente lo que la mayoría de los estudiosos contemporáneos de Anaximandro (un pequeño grupo, debería decirse) ha elegido hacer, y las conclusiones que han extraído son esclarecedoras.

Dirk Couprie y Radim Kočandrle describen dos posibles definiciones para el apeiron en el griego antiguo: por un lado, 'infinito' o 'sin fin,' y por otro lado, 'inexperto.' Contextualmente, la primera definición está en juego con mayor frecuencia para indicar lo que está en relación con un 'fin' o un 'límite', como “that which cannot be passed over from end to end” (“lo que no se puede pasar de un extremo a otro”), y también podría aplicarse a objetos cotidianos. como “nets, fetters or rings” (“redes, grilletes o anillos”). En su forma actual, entonces, lo ilimitado no debería ser sinónimo de infinitud indeterminada tanto como una continuidad (Couprie y Kočandrle, 4).

Couprie y Kočandrle continúan leyendo la interpretación de Aristóteles del apeiron de Anaximandro en la *Física* (que es una de las menciones doxográficas clave del arkhé de Anaximandro) contra sí mismo. Aristóteles trata al apeiron como un atributo o predicado que solo puede aplicarse a una sustancia, y considera que su uso es un sustituto de cualquier material o elemento al que deba aplicarse. Además, afirma que todo lo que es ilimitado debe estar efectivamente más allá de los elementos tal como están actualmente constituidos y, por lo tanto, fundamentalmente separado de alguna manera. Vacila entre entender esta ilimitación como un marcador de posición para un sustantivo de algún tipo y como un principio en sí mismo. Esta inconsistencia le permite integrar la posición de Anaximandro en su propio sistema filosófico sin la amenaza de

desacuerdo. Como demuestran Couprie y Kočandrle, esta misma inconsistencia se traslada a la doxografía asociada con Simplicio, Pseudo-Plutarco e Hipólito de Roma (Couprie y Kočandrle 6-13).

El oportunismo evidente en la doxografía es consistente con la comprensión de Karatani de la recepción ateniense de los presocráticos jónicos. Afirma que los filósofos atenienses querían relegar las ideas de sus antepasados jonios a un naturalismo básico que no interfiriera con el retrato del Estado que defendían, que tomó la forma de una democracia en la que los individuos estaban subordinados a la voluntad de la polis expansionista (a diferencia de los sistemas autónomos más isonómicos que se encuentran en los estados jónicos). Habría sido inconveniente para ellos reconocer que los filósofos jonios pueden haber sostenido un naturalismo dinámico cuya extensión material poseía dimensiones políticas en desacuerdo con el espíritu del estado ateniense (Karatani 38).

De la misma manera que Karatani, Couprie y Kočandrle enfatizan la importancia de la naturaleza, o la *physis*, en el pensamiento de los presocráticos, pero en los lugares en los que Karatani excluye a Anaximandro de esa tendencia, Couprie y Kočandrle ven un patrón en la doxografía que demuestra una clara asociación entre Anaximandro y la naturaleza. De hecho, señalan que la idea del *apeiron*, aunque indecible e inconsistente cuando se menciona directamente en la doxografía, se capta con mucha más claridad cuando se describe indirectamente como aquello que está relacionado con la *physis*. Señalan en particular dos citas de Simplicio. Uno de ellos afirma que Anaximandro “took some boundless nature, different from the four elements, as the origin” (“tomó como origen una naturaleza ilimitada, diferente de los cuatro elementos”). Esto reproduce la distinción que hace Aristóteles, pero al mismo tiempo trata el objeto propio de la ilimitación como una totalidad natural más que como un

elemento o principio aislable, sugiriendo que las creencias de Anaximandro deben haber involucrado un sustrato dinámico sobre el cual los elementos son activos y de donde emergen. En la misma línea, Simplicio también afirma que Anaximandro entiende “nature as the origin of movement” (“la naturaleza como el origen del movimiento”) (Couprie y Kočandrle 21). Entonces, de repente, el apeiron aparece como una fuente de movimiento y crecimiento constantes que, debido a su ímpetu incesante, logra una especie de ilimitación, un ser ‘sin límite.’

Mientras tanto, Andrew Gregory llega a una conclusión similar al imponer distinciones estrictas entre la idea del atomismo y lo que encontramos en la concepción del apeiron de Anaximandro. El atomismo, sostiene Gregory, consiste en una relación de semejanza entre objetos, pero el apeiron, al no tener partes, no puede por sí mismo promulgar tal principio. Como resultado, el apeiron no puede generar movimiento abruptamente en estallidos lineales y, en cambio, debe operar a través de la circulación, dirigiéndose a sí mismo mediante un movimiento interno constante (Gregory 114-115). Además, Gregory retrata al apeiron no como una cantidad infinita, sino más bien como “internally unbounded” (“internamente ilimitado”) (Gregory 92). Esta descripción resuena fuertemente con el tratamiento de Couprie y Kočandrle.

Parece, entonces, que algún modo de circulación interna o ‘autodirección’ (“self-steering,” en el inglés de Gregory) es esencial para la capacidad del apeiron de actuar como el origen de todo movimiento o de todos los elementos. La idea de circulación interna que precede al movimiento recuerda la noción de meta-estabilidad de Simondon – es decir, el estado de volatilidad material que permite la erupción del movimiento transductivo. Sin embargo, a diferencia de la concepción relacional de Simondon del sustrato meta-estable, que no puede ser separado del material de su contenido, el apeiron de Anaximandro está vacío en sí, un sustrato de ilimitación interna densa que

dirige y distribuye cualquier material que lo llena (y según Anaximandro, el apeiron contiene todo material). Si las cualidades del arkhé anaximandrista pre-existen y actúan sobre el material que contienen, cualquier conocimiento adicional que obtengamos con respecto a la naturaleza precisa de la capacidad del apeiron para la circulación interna no tendrá mucho que ver con la circulación material: la naturaleza del apeiron en sí, aunque se expresa en los procesos materiales, se ve más allá de su contenido material. Más bien, para llegar a un conocimiento de la circulación interna del apeiron, tenemos que formular una descripción del movimiento que carece de cualquier tipo de objeto: movimiento en un estado en el que las cosas todavía no se mueven. Podríamos llamar a esto una especie de potencialidad, pero eso no sería del todo exacto, ya que implica una anterioridad al movimiento. Más bien, podríamos pensar en la circulación interna del apeiron como una especie de ímpetu o impulso hueco que *posibilita* el estado de potencialidad del que surgen los procesos genéticos de devenir. Además, la particularidad del tratamiento de Anaximandro de estos movimientos o impulsos⁹ ahuecados nos permite acercarnos a un retrato revisado de una meta-estabilidad que genera procesos materiales sin pertenecer en y por sí mismo al material (y por lo tanto a la co-constitución de la identidad y la relación que cualquier conceptualización del material requeriría).

Para empezar en nuestro acercamiento a la idea del impulso hueco, Gerard Naddaf, basándose en la idea del arkhé ilimitado y autodirigido, afirma que Anaximandro no solo cree en la generación procesual, sino que sostiene que la generación natural debe ser espontánea (Naddaf 14). Esta espontaneidad afirma aún más la relevancia de la meta-estabilidad de Simondon para nuestra comprensión del

⁹ Con la palabra “impulso,” significo algo que sigue la forma del momento en la física, pero según mi uso, “impulso” también incorpora las cualidades volitivas del material, su volatilidad y su propensión a emitir energía. En inglés, la palabra equivalente sería “momentum.”

apeiron, dada la volatilidad interna que debe ser inherente a cualquier sustrato que pueda decirse que fomenta un modo de devenir tan espontáneo y procesual.

Lo que subtiende esta espontaneidad, sin embargo, es un principio que se encuentra en el único fragmento que es, según el consenso académico, una grabación directa de las propias palabras de Anaximandro. Según la cuenta de Simplicio, Anaximandro dice que los objetos existentes dentro del apeiron “give recompense and pay restitution to each other for their injustice according to the ordering of time” (“se recompensan y se restituyen entre sí por su injusticia de acuerdo con el orden del tiempo”) (Graham 51). Más allá de las obvias implicaciones políticas y económicas de tal precepto, este fragmento deja en claro que el apeiron aloja a los objetos existentes y los ubica de manera que permanecen en simetría o en equilibrio, nunca dando más de lo que reciben y nunca tomando más de lo que dan. Además, esta simetría se mantiene a pesar de las ‘injusticias,’ y en este caso, podemos considerar que “injusticia” significa una ruptura temporal en la simetría por la cual un objeto choca con otro, lo quita, invade su dominio o genera una desigualdad. Incluso cuando ocurren estas asimetrías temporales, se resuelven a tiempo. Gregory señala aquí que el ‘tiempo’ para Anaximandro está efectivamente mapeado en el movimiento de los cuerpos celestes y, como resultado, el orden del tiempo es realmente una forma de decir ‘la circulación de cuerpos y objetos dentro del apeiron’ (Gregory 75). Las asimetrías, entonces, se resuelven con movimientos. Esto dice algo significativo sobre la auto-circulación del apeiron: cuando ocurren asimetrías, la dirección interna del apeiron reacciona a ellas y reordena las cosas para restablecer el equilibrio. Es importante reconocer la especificidad histórica de tal modelo, ya que la propensión a la simetría es en gran medida un marcador del tiempo de Anaximandro (Gregory 74). En consecuencia, si ‘actualizáramos’ los conceptos de Anaximandro, diríamos que, si bien la autocirculación

del apeiron responde a las asimetrías, no es necesario que las corrija. En cambio, reacciona a su pendiente, a las formas en que acumulaciones, desacumulaciones, grietas y conglomerados alteran los caminos que toma.

Los impulsos

Ahora que estamos equipados con la concepción de meta-estabilidad que hemos sacado de Simondon, podemos comenzar a ver las formas en que el material y los movimientos huecos o los impulsos encajan juntos. La espontaneidad de la physis del apeiron indica una volatilidad inerte mediante la cual el material puede ser impulsado a procesos de transducción e individuación. Tal volatilidad consta de un estado de meta-estabilidad en que no hay causas – en lugar, un sistema meta-estable está en un estado de reposo pero al mismo tiempo lleno de energía (excitado) de tal manera que esa energía se acumula a lo largo del tiempo y se ejerce según la concentración o distribución interna del sistema. Mientras tanto, la autodirección del apeiron, que también surge de una llenura interna de energía auto-circulante, cataliza e interactúa con el sustrato material, corrigiendo su trayectoria y velocidad de acuerdo con las asimetrías materiales que encuentra. Con otras palabras, la auto-circulación interna de los impulsos energéticos producen un estado de reposo volátil en que las acumulaciones pasivas o asimetrías inestables dentro del sustrato se encuentran con emisiones de fuerza (las que irrumpen como procesos de devenir desde el sustrato material) para reestablecer un equilibrio sistémico – o, si no equilibrio, al menos estabilidad estructural. En este sentido, podemos entender las alteraciones de trayectoria de los impulsos auto-circulantes dentro del apeiron de tres maneras: a veces, estas alteraciones de trayectoria sirven para restablecer el equilibrio interrumpido por una asimetría dada; con la misma frecuencia, pueden intensificar la asimetría

temporalmente para catalizar un proceso de emisión emergente y a veces transformativo que al final restablece el equilibrio sistémico; y a veces, su respuesta a un estímulo pasivo dado (como una asimetría) no tiene bastante fuerza para cambiar nada, así dejando el sistema más o menos inalterado. Por eso, aunque la actividad de los impulsos está catectada inexorablemente al sustrato o sistema material, esa misma actividad no tiene que afectar el material hacia el que está orientada y en este sentido los impulsos carecen de materialidad, o pueden ser concebidos como algo que no es material y cuyo movimiento, en consecuencia, no necesariamente afecta el material. Podemos ver, entonces, que los impulsos, cuando se consideran en el contexto del apeiron ilimitado, pueden conceptualizarse separadamente del material que los llena. De hecho, también podemos ver cómo ambos facilitan y se ven alterados por las acumulaciones, mezclas y separaciones cambiantes del sustrato material.

Sin embargo, todavía tenemos que extender esta formulación a un retrato conceptual más completo de las formas en que operan los impulsos y mostrar cómo esa comprensión podría resolver el problema de la identidad y la relación, que parece eludir obstinadamente la rectificación dentro de los límites de los abordajes filosóficos tanto dialécticos como ontogenéticos. Debo señalar, aquí, que una consideración de los momentos que están divorciados o despojados de contenido físico no es un intento de teorizar un nuevo arkhé material; los impulsos no constituyen una base física en sí mismos, ya que sin contenido material, solo se puede decir que existen como un modo de volatilidad fundamental que aún no ha estallado. Más bien, son un terreno formal mediante el cual podemos reconfigurar nuestro pensamiento a medida que nos acercamos a la idea de un sustrato material meta-estable del que todas las cosas emergen procesalmente.

Primero, como Anaximandro nos ha mostrado con el estatus central de lo ilimitado como el primer 'elemento' cuya auto-circulación genera todo lo demás, nosotros mismos debemos pensar en términos de la extensión material (es decir, en términos del apeiron), en lugar de priorizar la identidad o la relación en nuestros procesos cognitivos. Dado que la extensión o sustrato material, como una serie auto-circulante de capacidades emergentes espacio-temporales y físicas, alberga tanto a identidades en su particularidad como a relaciones en sus redes, es importante entender que ambas configuraciones existen ilimitadamente en grados de movimiento, que el movimiento los sustenta y les permite su devenir. Los movimientos describen tanto la actividad de las identidades como la interactividad de las relaciones. Además, ilustran cómo las identidades entran en relaciones, cómo las relaciones generan identidades y cómo la pluralidad de una relación coexiste con la singularidad de las identidades dentro de ella. Ciertos movimientos, como la mezcla, indican una direccionalidad en la que la identidad es anterior y se vuelve relacional, mientras que otros, como la separación, proceden recíprocamente y extraen identidades de las relaciones.

Si seguimos con los ejemplos de mezcla y separación, podemos decir que en verdad, son el mismo movimiento operando en dos direcciones diferentes. Este movimiento se expresa como mezcla para todo lo que se coloca en un extremo de su amplitud y como separación para lo que se coloca en el otro extremo. La fuerza procesual o direccional del movimiento importa menos que la forma en que las cosas se espacian a lo largo de él, tanto en términos de su recorrido expansivo como en términos de su duración. De hecho, si ahuecamos estos movimientos de su contenido material, nos vemos obligados a sustituir ubicaciones o posiciones por divisiones físicas como identidades y relaciones. Como resultado, los movimientos se vuelven legibles como

impulsos: las trayectorias que se acercan y se alejan de los eventos topológicos obtenidos por otros movimientos que ocurren de manera similar dentro de lo ilimitado. Los momentos generan continuidades y discontinuidades según el equilibrio direccional de sus intercambios dinámicos, y esa direccionalidad está determinada por las continuidades y discontinuidades generadas por otros impulsos: precipicios de acumulación, abismos de evacuación, ondas, tartamudeos, temblores.

Podemos decir más sobre este momento en el que los movimientos subsisten en sus formas más huecas como impulsos y desentrañan varias características necesarias de su actividad. Por un lado, si lo ilimitado carece de extensión material, entonces los impulsos son incapaces de causar o incurrir en cambios y son inertes o completamente ineficaces en su actividad. Adquieren su fuerza solo si se presentan ubicaciones materiales. Sin extensión material, los impulsos existen en todas partes a la vez, y solo entran en intercambios dinámicos cuando los lugares de concentración, y por lo tanto la discontinuidad, están presentes para limitar su extensión circulatoria y confinarlos a caminos. Al mismo tiempo, sin embargo, no están en ninguna parte en ausencia de material (es decir, no tienen ninguna ubicación): solo se vuelven legibles espacio-temporalmente en el caso de que el material los llene, y luego adquieren dinamismo cuando las discontinuidades requieren transferencias debido a pendientes de acumulación y evacuación.

Por lo tanto, estamos obligados a tener en mente dos ideas a la vez. En primer lugar, debemos recordar que los impulsos son intercambios materiales en sí mismos, que transfieren todo lo que contienen, incluso cuando no contienen nada en absoluto. En segundo lugar, debemos ser conscientes de que los impulsos se condensan en el volumen (es decir, el espacio físico) de su contenido y, por lo tanto, son inertes y están efectivamente ausentes cuando no están llenos de material. Aquí, podemos ver que si lo

ilimitado es el sustrato volátil que es la condición necesaria tanto para la identidad como para la relación, entonces los impulsos, que no son ni identidades ni relaciones, se vuelven comprensibles como ambas. Por un lado, se mueven para generar relaciones, por lo que siempre se mueven entre dos o más ubicaciones, asumiendo que esas ubicaciones existen. Por otro lado, están surgiendo para generar identidad, llenándose y volviéndose legibles desde el principio como el ímpetu hacia la materialidad, desde el vacío hasta la presencia simple e indiferenciada del material.

Dado que el impulso sin material consiste en la circulación o transferencia de nada, está indefinidamente activo y completamente quieto. Su quietud es lo que permite la erupción en la identidad una vez que el material lo infla desde un vacío colapsado. Mientras tanto, su actividad constante asegura que los desplazamientos materiales siempre-ya ocurrieron, que el material que irrumpe en una identidad singular sea siempre discontinuo y se diferencie de tal manera que puedan ocurrir transferencias dinámicas entre un lugar y otro, asegurando así una divergencia, una relacionalidad. Este impulso hueco y auto-circulante a veces suaviza los desequilibrios materiales, a veces los intensifica y, a veces, puede cambiarlos de alguna otra manera; en cada caso, el desequilibrio en cuestión se vuelve discontinuo con respecto a lo que era antes de la intervención del impulso. De esta manera, el ímpetu autodirigido de lo ilimitado, en su actividad ahuecada, condiciona simultáneamente la relación y la identidad. Al formular el apeiron de Anaximandro como una ilimitación genética que circula internamente, podemos liberarnos de una inconmensurabilidad cognitiva importante por la que nos vemos obligados a designar la identidad o la relación como ontológicamente primarias, a pesar de saber que son co-constitutivas. En lugar de pensar en términos de identidad o relación, ahora podemos usar la idea de los impulsos como la lente a través de la cual especulamos y hacemos intervenciones teóricas; al hacerlo, evitamos los modos de

pensamiento tanto relacionales como idénticos y en su lugar configuramos nuestro aparato filosófico basado en movimientos que rodean ambos polos de la co-constitución cognitiva, sin privilegiar uno sobre el otro. Al confiar en el concepto de impulso como base formal para nuestro pensamiento, nos colocamos en una posición mucho mejor para construir una comprensión de sistemas complejos en los que los elementos idénticos y relacionales ocurren, se entrelazan, se separan y se disuelven con una complejidad tan fluida que cualquier intento de separar uno del otro significaría perder el bosque por los árboles. Este estado de entrelazamiento constante nos disuade de simplificar procesos complejos, sistemas y secuencias históricas intrincadas en patrones que entienden el mundo en términos de identidad o de relación.

III. Emanación y ontogénesis: Spinoza, el legado judío, Simondon y los impulsos

Spinoza, Maimónides y la extensión de la deidad

Si bien hemos basado una posición filosófica en la idea del impulso hueco que viene anterior de la antinomia entre la relación y la identidad, todavía no sabemos cómo tales impulsos huecos pueden sostenerse a lo largo de la expansión amplia e indefinida del ser. Es decir, si queremos usar la concepción de los impulsos huecos y auto-circulantes como la forma determinante de nuestro pensamiento para evitar el problema de identidad y relación, ¿cómo podemos imaginar el seguimiento de esa forma más allá del contexto primordial del sustrato ilimitado y meta-estable? Tenemos que formular una teoría en la que los impulsos se expresan en cada estrato y registro del ser. Por suerte, Baruch Spinoza ya ha formulado un abordaje filosófico que nos da un camino muy bien formado para llegar a tal objetivo – especialmente si leemos su obra en su contexto histórico, como una respuesta al pensamiento judío medieval. Este elemento de la obra de Spinoza ha sido descuidado en el campo filosófico: aunque el entendimiento típico de la filosofía de Spinoza como una reacción al racionalismo cartesiano tiene mucho valor, también suprime la dimensión judía del proyecto intelectual espinosista, la que es igualmente importante para el desarrollo de su sistema filosófico y explica con más especificidad la mecánica de su materialismo. Para empezar, entonces, revisaremos algunas de las proposiciones al principio de la *Ética* para examinar su relevancia a la idea de los impulsos huecos. Después, reconstruiremos estas mismas proposiciones teniendo en cuenta la influencia de las ideas de cuatro pensadores judíos que vivieron entre el siglo XI y el siglo XVI: Moses Maimónides

(1138-1204), Hasdai Crescas (1340-1410), Moshe Cordovero (1522-1570) y Abraham Cohen de Herrera (1570-1635).

En la *Ética*, Spinoza comienza su argumento con una serie de definiciones y axiomas con las que construye su posición filosófica. Al principio, usa estas definiciones y axiomas para describir y defender su concepción de la sustancia como la fuente material y la totalidad del ser entero. En la tercera definición, Spinoza describe su concepción de la sustancia así:

III.—Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.

VI.—Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita (Spinoza, *Ética*, 23).

La sustancia, entonces, es lo que no tiene ninguna causa fuera de su contenido, y en este sentido, su esencia debe ser algo más allá de cualquier combinación del material que existe dentro de su ámbito. Es decir, podemos afirmar que la sustancia consta de algo más que una permutación dada de su contenido (aunque su contenido *todavía sigue siendo la sustancia*), pero no podemos afirmar que una cosa dada que existe dentro del ámbito de la sustancia no es la sustancia. Además, vemos una infinitud dentro de la sustancia, pero es una infinitud procesual – una infinitud de atributos, expresiones y modificaciones en lugar de la infinidad que pertenece a una superficie que sigue y sigue sin fin (por ejemplo). Así, notamos un acuerdo muy sugerente entre la idea de la sustancia y lo que ya hemos visto en el apeiron de Anaximandro: el concepto de la ilimitación interna. Como hemos visto en el caso de Anaximandro, la ilimitación interna tiene más que ver con una capacidad infinita de circulación, surgimiento y modificación que con la extensión espacial infinita (aunque tal extensión espacial infinita todavía sería posible el Anaximandro y en Spinoza). Es decir, la cualidad más fundamental de la

sustancia spinozista y del apeiron anaximandrista es la densidad infinita, la inagotabilidad material. Tal densidad infinita requiere una auto-causación (como dice Spinoza, “para formarse, no precisa del concepto de otra cosa”), y aquí vemos la evidencia de una concepción naciente de la volatilidad material: si la sustancia se forma según su propio concepto, tal formación se realiza como una catálisis interna sin causa, un producto de la acumulación circulatoria sin contenido diferenciado o formado: es decir, la volatilidad pasiva de los impulsos internos. No obstante, Spinoza expresa la idea de un proceso auto-causado (o emergente) de devenir en términos más encarnados, usando palabras como “dios,” “atributo” y “concepto.” Para Spinoza, tal encarnación es por un lado un asunto teológico y por otro lado un asunto de la circularidad de la modificación de la sustancia: si somos los productos de la modificación de la sustancia, entonces somos parte de la sustancia. Por eso, si producimos conceptos o pensamos en los atributos de las cosas, entonces los conceptos y los atributos también son parte de la sustancia. Pero a pesar de tales diferencias expresivas, Spinoza y Anaximandro (cuyo pensamiento recibimos por la mayor parte a través de la doxografía en las palabras de otras personas) tienen puntos de partida filosóficos muy parecidos.

Además, un abordaje preliminar a la idea de la sustancia infinita y auto-causada sirve para iniciarnos en un planteamiento más histórico con respecto al pensamiento de Spinoza. La sustancia de Spinoza no fue concebida sin precursores; tiene muchos antecedentes directos que explican su desarrollo, y los encontraremos fuera de la tradición filosófica cristiana de la ilustración. Aunque la idea de la sustancia como un dios de forma material con una infinitud de atributos parezca una reformulación muy radical y casi inesperada desde el punto de vista de la interpretación estándar de la obra

de Spinoza como una respuesta al racionalismo cartesiano,¹⁰ la verdad es que podemos reconocer sin problema las raíces de la sustancia spinozista en la teología y filosofía judía a lo largo de la edad media y del renacimiento. Vemos en el concepto de la sustancia una lectura erudita y iconoclasta de la tradición judía. Entonces, es muy importante que entendamos la relación que tenía el filósofo con su herencia intelectual.

Spinoza nació en la comunidad judía portuguesa de Amsterdam en 1632 y en 1656, esa misma comunidad lo excomulgó, aunque los motivos específicos de tal exclusión han sido un tema de debate y desacuerdo a lo largo de los años. Durante sus años formativos recibía una educación judía, estudiando hebreo, la escritura, el talmud y la filosofía judía, y asistiendo a una yeshivá para aprender bajo los rabinos (Yovel 4). La comunidad judía de Amsterdam era una mezcla muy rica de conversos que habían regresado al judaísmo y judíos nativos, y por eso el cristianismo también tenía una cierta influencia en las creencias y los abordajes de muchos de sus miembros. Además, como afirma Yirmiyahu Yovel, tal confusión entre religiones a veces producía un cierto tipo de laicismo o pérdida de fe – es decir, Spinoza no fue el único judío de Amsterdam que se comprometió con el discurso racionalista y con ideas muy fuera de la ortodoxia judía (Yovel 27). Sin embargo, toda esa exploración se realizaba junto con una formación muy honda en la obra de los pensadores judíos.

Aunque Spinoza tomaba inspiración de una variedad de figuras a lo largo de la tradición judía, para comprender su importancia y su papel en su contexto, debemos empezar con un elemento de desacuerdo entre él y Moses Maimónides, que era (y quizás es) el pensador más fundamental en los últimos 2000 años del judaísmo

¹⁰ Podemos encontrar tal interpretación de la obra de Spinoza en el tratamiento de Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, y este enfoque persiste en mucha literatura académica muy influyente, como los libros de Edwin Curley (*Behind the Geometrical Method: A Reading of Spinoza's Ethics*) y Jonathan Bennett (*A Study of Spinoza's Ethics*).

diaspórico. Hay muchas interpretaciones posibles de la relación entre Maimónides y Spinoza, y por eso, en lugar de ofrecer un análisis de la influencia compleja del primero sobre el segundo, voy a centrarme en una sola cuestión: la infinitud de dios. El desacuerdo entre los dos se ubica en el asunto de la extensión esencial de lo que podemos llamar 'dios': Maimónides quiere limitar esa extensión, pero Spinoza cree que la extensión de su dios sustancial carece de límites. Tal desacuerdo tiene muchas consecuencias con respecto al posicionamiento discursivo de Spinoza dentro de la tradición judía, porque a lo largo de la edad media había un debate muy elevado entre los pensadores judíos alrededor del entendimiento maimonídeo de la idea de dios.¹¹ En las siguientes páginas, mostraré cómo el desacuerdo entre Spinoza y Maimónides condiciona la manera en que otras ideas judías formuladas después de la vida de Maimónides entran en el materialismo espinosista.

Empezamos con un poco de contexto histórico: Maimónides era un filósofo, médico y rabino que vivía en el siglo XII. Era el primer pensador en mezclar la teología judía con las ideas de Aristóteles (gracias a la influencia de filósofos árabes como Averroes). A lo largo de los siguientes siglos, su obra fue muy importante en el mundo judío, y atrajo seguidores tanto como detractores. El debate sobre la legitimidad de sus mezclas entre el judaísmo y la filosofía aristotélica fue tan sostenido y animado que se conoce actualmente como la Controversia Maimonídea. De muchas maneras, creo que

¹¹ La Controversia Maimonídea empezó durante la vida de Maimónides y persistió a lo largo de las generaciones en Egipto y Oriente Medio y en los centros judíos al norte de Europa, al sur de Francia y en España (Russ-Fishbane 161; Berger 117). El debate fue más intenso en los dos siglos después de la muerte de Maimónides, pero siguió en varias permutaciones diferentes – los pensadores cabalistas, por ejemplo, aunque tomaron influencia de ciertos elementos del abordaje maimonídeo, expresaron algunos desacuerdos con las categorizaciones filosóficas y el método apofático propuestos por la obra de Maimónides (Idel 36-38). Este mismo planteamiento cabalista se desarrolló hasta la época de Spinoza.

Spinoza es un producto de este debate, y que podemos ubicar su pensamiento dentro de sus coordenadas.

Maimónides, por su parte, expresa su creencia en un dios que es completamente abstracto y despersonalizado. Con su concepción de la sustancia como un material que en su totalidad se extiende más allá de la comprensión humana, Spinoza está de acuerdo con este principio. No obstante, para fortalecer la abstracción de dios, Maimónides sigue el pensamiento de Aristóteles en la *Física* y niega la posibilidad de la sucesión infinita. Así, asegura que la esencia de dios nunca se manifiesta como (o sea, se confunde con) algo personalizado y encarnado. Aquí, muestro dos ejemplos de la posición maimonídea sobre la deidad y después explicaré la manera en que la imposibilidad putativa de la sucesión infinita funciona como una regla imprescindible que gobierna la trascendencia de dios e introduce la necesidad de una teología apofática:

When they [la gente en desacuerdo con Maimónides] ascribe to God essential attributes, these so-called essential attributes should not have any similarity to the attributes of other things[...]just as there is no similarity between the essence of God and that of other beings (Maimónides 78-79).

I would observe that,—as has already been shown—God’s existence is absolute, that it includes no composition, as will be proved, and that we comprehend only the fact that He exists, not His essence. Consequently, it is a false assumption to hold that He has any positive attribute; for He does not possess existence in addition to His essence; it therefore cannot be said that the one may be described as an attribute [of the other] (Maimónides 82).

Aquí, Maimónides defiende la despersonalización de la deidad, pero, a causa de su creencia en la imposibilidad de la sucesión infinita, también impone límites al ámbito de su extensión: puede ser unidad absoluta, pero no puede tener atributos que aparecen o se manifiestan en el mundo material; puede ser esencia, pero no puede ser existencia. Estos límites vienen de un problema fundamental: si la deidad es la primera causa y si

no es posible una sucesión infinita en que podemos entender cada forma material como modificación o expresión de esa primera causa, hay que mantener una división entre la primera causa y lo que sigue, y, por eso, hay que limitar el ámbito de dios.

Para encontrar la repudiación espinosista de esta posición maimonídea, solamente tenemos que regresar a la definición VI en la *Ética*, que ya hemos visto al principio de este capítulo:

VI.—Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita (Spinoza, *Ética*, 23).

Aquí, Spinoza explica que la deidad, como sustancia, funciona como una unidad absoluta, y al mismo tiempo, tiene una extensión infinita, porque es la fuente de cada modalidad. Con otras palabras, ya que no hay ningún límite en la sustancia de dios, sus atributos y sus expresiones constan de modos de ella que comparten su esencia. En este sentido, la concepción espinosista de la extensión de la deidad parece el opuesto de lo que encontramos en Maimónides.

Además, Spinoza sigue especificando y desarrollando su oposición a la idea de un dios limitado al ámbito abstracto. Muestra en la página después que no es posible haber dos cosas que no tienen nada en común dentro de una relación causal, como afirma Maimónides sobre la separación entre la deidad abstracta y el mundo encarnado e inmanente:

AXIOMA V: Las cosas que no tienen nada en común una con otra, tampoco pueden entenderse una por otra, esto es, el concepto de una de ellas no implica el concepto de la otra.

[...]

PROPOSICIÓN II: Dos substancias que tienen atributos distintos no tienen nada en común entre sí.

Demostración: Es evidente por la Definición 3. En efecto: cada una debe ser en sí y concebirse por sí, esto es, el concepto de una no implica el concepto de la otra.

PROPOSICIÓN III: No puede una cosa ser causa de otra, si entre sí nada tienen en común.

Demostración: Si nada común tienen una con otra, entonces (por el Axioma 5) no pueden entenderse una por otra, y, por tanto (por el Axioma 4), una no puede ser causa de la otra. Quod erat demonstrandum (en lo sucesivo Q.E.D.) (Spinoza, *Ética*, 24).

Aquí, Spinoza habla de la penetración total de la sustancia. Para demostrar eso, propone la siguiente cadena lógica:

- i. Las cosas que no tienen nada en común entre sí no pueden ser concebidas entre sí.
- ii. Una sustancia no puede precisar del concepto de otra cosa fuera de ella para formarse.
- iii. Una cosa no puede causar otra cosa si las dos no tienen nada en común.
Entonces –
- iv. Una sustancia no puede contener cosas y atributos que pertenecen a otra sustancia.
Y según la combinación entre puntos ii, iii y iv –
- v. Ya que una sustancia no puede contener atributos fuera de ella y puede concebirse solamente en sí, no puede ser causada por ni relacionada con otra sustancia.

Con esta cadena de lógica, Spinoza establece las condiciones por las cuales la infinitud absoluta de dios se ve necesaria. Primero, vemos que no es posible sostener que las diferencias entre dos sustancias funcionen de la misma manera que las diferencias entre dos cosas o atributos: cosas y atributos tienen su causa dentro de una sustancia y por eso nunca carecen de esa similitud de origen, contenido y esencia, pero por otro lado,

las sustancias, ya que se conciben en sí y no tienen ninguna causa exterior, no pueden poseer tal similitud de origen y por eso son completamente diferentes. Entonces, si queremos afirmar que todas las cosas fueron creadas por dios, podemos elegir entre dos opciones. Primero, podemos decir que debemos imponer una frontera estricta y categórica entre la deidad y todas las cosas porque dios y sus creaciones ambos fueron causados por una sustancia subyacente, y por eso son atributos o modificaciones que pueden ser ordenados o separados entre sí; y segundo, ya que todas las cosas fueron creadas por dios y por eso no pueden ser partes de una sustancia diferente, podemos decir que dios es la sustancia, y que todas las cosas tienen que ser partes – es decir, atributos y modificaciones – de dios, del que han surgido. Si tomamos la segunda opción, entonces, no podemos imponer una separación entre la deidad y todas las cosas creadas. La primera opción contraviene completamente los preceptos del judaísmo, cristianismo e islam, y la segunda opción contraviene la limitación y la finitud que impone Maimónides sobre la idea de la deidad. Si hay una infinidad de cosas, entonces, la sustancia de la deidad tiene que ser infinita también.

Además, Spinoza enfatiza que la sustancia (en este caso, la sustancia de la deidad) tiene que ser la única infinidad, la única sustancia infinita, y por eso la única sustancia. Dice que, a causa del hecho de que la sustancia solamente se concibe en sí y no tiene causa exterior, la cualidad de ser existente es un atributo esencial de la sustancia. Si existir es un atributo de la sustancia y si las sustancias no tienen atributos en común, entonces solamente puede ser una sustancia. Si solamente hay una sustancia, esa sustancia debe abarcar el todo, y por eso (si sostenemos que hay una infinidad de cosas, transformaciones y modificaciones posibles en el mundo) la sustancia tiene que ser infinita. De hecho, si la sustancia fuera finita, su existencia no sería completamente realizada porque habría zonas en que no existiría, y por eso, la idea de una sustancia

finita sería una negación parcial de lo que ya hemos establecido como un atributo esencial de la sustancia: existir, o sea, la cualidad de ser existente (Spinoza, *Ética*, 25-26). En Spinoza, entonces, vemos una repudiación de la posición maimonídea con respecto a la infinitud de dios y, en términos más generales, con respecto a la posibilidad de cualquier sucesión infinita. El hecho de que Spinoza requiere una continuidad y extensión infinita en su concepción de la sustancia es lo que asegura la compatibilidad de su sistema filosófico con la idea de los impulsos auto-circulantes dentro del sustrato material que hemos sacado de la literatura alrededor del apeiron de Anaximandro. Si queremos utilizar la idea de los impulsos como un punto de partida conceptual y formal para pensar más allá de la antinomia entre la identidad y la relación, tenemos que ser capaces de asegurar que estos impulsos sigan cada proceso de devenir y impregnen cada estrato analizable o conocible del ser. Con una sustancia finita, habría límites que interrumpirían la continuidad de los procesos que surgen del sustrato material – ya que una sustancia finita tiene que terminar y por eso excluir varias cosas o atributos que existen fuera de su ámbito, su finitud no permite que los impulsos auto-circulantes que aseguran la volatilidad emergente del sustrato material (es decir, la sustancia) puedan impregnar todo el ser conocible. Mientras tanto, una sustancia infinita no puede tener tales límites y abarca el todo, así asegurando que los impulsos puedan emanar sin límite desde su estado primordial y no modificado como auto-circulaciones huecas dentro del sustrato volátil y meta-estable.

La sucesión infinita como base ontológica: Hasdai Crescas y Spinoza

El desacuerdo entre Spinoza y Maimónides sobre el asunto de la infinitud de dios no surgió *ex nihilo*. De hecho, cuando Spinoza repudia la idea maimonídea de un dios limitado y completamente abstracto, nos muestra que en esta instancia (pero en otras

no) se está ubicando como pensador judío al lado opuesto de la Controversia Maimonídea junto con los pensadores medievales y renacentistas que expresaron su oposición contra la influencia aristotélica sobre la teología judía. Aunque hay puntos en que Spinoza está de acuerdo con Maimónides, es incontrovertible que Spinoza empezó a ver las limitaciones del método maimonídeo durante su vida, y encontró algunas enmiendas que podía hacer: enmiendas que ahora constituyen un componente esencial de su sistema filosófico. Una fuente imprescindible de tales revisiones (o sea, repudiaciones parciales) de la filosofía de Maimónides fue la obra de Hasdai Crescas, un halajista catalán del siglo XIV que expresó su oposición a la prohibición aristotélica de la sucesión infinita de manera muy sistemática y erudita. Su libro *Luz de lo Eterno* fue, después de las dos obras de Maimónides (*Mishné Torá* y *Guía de los Perplejos*), entre los textos más famosos de la filosofía y teología judía de la edad media. De hecho, sabemos sin duda que Spinoza tomó mucha influencia de Crescas en el contexto de este asunto porque escribió sobre su concordancia con el rabino catalán en una carta a Lodewijk Meyer en 1663, así clarificando su ruptura con Maimónides (Melamed 204-207).

Con su adaptación del argumento a favor de la existencia de la sucesión infinita que ha encontrado en la obra de Crescas, Spinoza nos da un modelo que permite la conceptualización de una continuidad ininterrumpida de los impulsos auto-circulantes desde un estado primordial de material no diferenciado y lleno de energía potencial hasta un mundo con formas distintas y separadas, con sujetos y objetos, y con la producción humana. En este sentido, podemos identificar la semilla del materialismo espinosista en *Or Adonai*, ese texto imprescindible de Crescas.

La primera parte del libro consta de una recapitulación de los argumentos de Aristóteles en la *Física* con respecto a la imposibilidad de varias permutaciones de la infinidad y de la continuidad eterna de los movimientos. En la misma parte, Crescas

añade los desarrollos de Maimónides de la física aristotélica para ilustrar las consecuencias de tales ideas en el discurso teológico judío. Después, en la segunda parte del libro, nos ofrece su refutación de los argumentos aristotélicos de manera muy sistemática y afirma la posibilidad de la infinidad, del movimiento infinito y de la corporalidad de dios (pero solamente como cuerpo infinito – no es una corporalidad en el sentido cristiano del hijo, la carne del hijo y la hostia).

Para mostrar que los argumentos de Aristóteles no pueden anular la posibilidad de la cualidad de infinitud, Crescas hace una distinción importante:

With respect to the further support he adduced for his view, namely, that if it were infinite it would be infinite in all its dimensions—this does not follow necessarily. For although there would be some basis for this inference if infinity were essential to dimensions per se, nevertheless, if infinity is but one of its properties and not essential to it, it will not follow for all dimensions that they must be infinite. This is most evident (Crescas 75).

Según Crescas, Aristóteles ha dicho que un cuerpo infinito siempre tendría la cualidad de infinitud en todas sus dimensiones, pero Crescas nota que tal principio solamente aplicaría en una situación en que la infinidad sea la esencia entera de un cuerpo dado. En el caso de que la infinitud sea una propiedad entre muchas que pertenecen a un cuerpo dado, es posible que la cualidad de infinitud existiera en algunas dimensiones del cuerpo pero no en otras. Un cuerpo infinito no necesita ser infinito o expresarse infinitamente de todas las formas, todas a la vez en cada momento dado. Esta distinción es muy importante, porque según esta lógica, vemos que es posible conceptualizar una densidad o inagotabilidad infinita sin una extensión infinita, como la que hemos encontrado en el apeiron de Anaximandro – es decir, hay espacio para emanaciones desde el sustrato material inagotable, de emisiones de energía, individuaciones y modificaciones.

Luego, Crescas niega la proposición aristotélica que afirma la imposibilidad de que un cuerpo infinito actúe sobre un cuerpo finito. Según Aristóteles, no hay ninguna ratio entre lo infinito y lo finito, y por eso una relación causal entre los dos no podría realizarse dentro del tiempo (y, por supuesto, las causas y los efectos requieren tiempo para existir). Crescas, siguiendo su demostración de la posibilidad de que un cuerpo infinito pueda tener la cualidad de infinitud en algunas de sus dimensiones pero no en otras en un momento dado, nota que la fuerza o intensidad del movimiento de un cuerpo infinito con respecto a una posición específica en espacio y tiempo podría expresarse de manera finita y actuar sobre algo finito sin ninguna contradicción de su propiedad de infinitud (Crescas 78). Por eso, un cuerpo infinito puede servir como la causa de un número indefinido (o infinito) de cuerpos finitos a lo largo de espacio y tiempo.

Desde este argumento, Crescas sigue demostrando que los cuerpos finitos pueden contener la fuerza infinita que pertenece al cuerpo infinito que los impulsado:

it is indeed possible that a mover be a force distributed in a body. For even if we concede the twelfth proposition, which states that any force that is distributed in a body is finite since the body is finite, nevertheless, the finiteness must be understood as finite in strength. For indeed it is possible for a finite force in a body to move a moving thing with a motion that is finite in strength though infinite in time—when the moving thing has no cause of fatigue and weakness, as was proved with respect to the celestial bodies. Moreover, it is indeed possible that their circular motion is natural to them, just as rectilinear motion is natural to the elements (Crescas 92).

Aquí, Crescas afirma que la fuerza infinita que ha impulsado un cuerpo finito siempre va a actuar según la mezcla de las cualidades infinitas con las cualidades de finitud que delimitan el cuerpo finito. Por ejemplo, si un cuerpo tiene límites finitos en su capacidad física pero puede sostener una continuidad de movimiento a lo largo del tiempo, la

fuerza infinita va a expresar su infinitud de manera temporal. La extensión lógica de esta idea es que un cuerpo con límites finitos que no pueden sostener una continuidad infinita de movimiento todavía pertenece a un proceso impulsado por la fuerza infinita que sí tiene una continuidad sin fin y por eso llega a los límites del cuerpo finito, así rompiéndolos y transformándolos según la forma de su progreso. Es decir, si un cuerpo finito dado no tiene ninguna fuente de fatiga en su movimiento, puede ser impulsado por una fuerza infinita a lo largo de una duración o extensión infinita, pero si tiene tal fuente de fatiga, la fuerza infinita va a seguir en su proceso y romper los límites del cuerpo, así causando una modificación y preservando la continuidad infinita del movimiento. En ambos casos, vemos que es posible que exista una fuerza infinita dentro de un cuerpo finito.

Esta conclusión resuena mucho con el sistema filosófico de Spinoza, y en particular su teoría de los modos, en que conceptualiza la manera en que la fuerza infinita puede permanecer en los atributos finitos y en las cosas finitas. Ya que ha establecido en las definiciones III y VI que la sustancia es algo infinito y auto-causante que se concibe en sí y ha demostrado en la proposición XIV que solamente hay una sustancia (que es dios), Spinoza entiende que las cosas finitas no pueden ser causadas por la infinitud de la sustancia: si la sustancia, como una infinidad, se causa a sí misma y si la sustancia es única y sola, entonces la sustancia es la única cosa que puede tener una causa infinita de manera *directa*. Los modos, para Spinoza, sirven para explicar la relación genética entre la sustancia infinita y las cosas finitas que emanan de ella.

Explica aquí:

PROPOSICIÓN XXVIII: Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una

existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito.

Demostración: Todo cuanto está determinado a existir y obrar, es determinado por Dios (por la Proposición 16 y el Corolario de la Proposición 24). Pero lo que es finito y tiene una existencia determinada no ha podido ser producido por la naturaleza, considerada en absoluto, de algún atributo de Dios, pues todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en absoluto, de algún atributo de Dios, es infinito y eterno (por la Proposición 21). Ha debido seguirse, entonces, a partir de Dios, o sea, de algún atributo suyo, en cuanto se le considera afectado por algún modo, ya que nada hay fuera de substancia y modos (por el Axioma 1 y las Definiciones 3 y 5), y los modos no son otra cosa (por el Corolario de la Proposición 25) que afecciones de los atributos de Dios. Ahora bien: tampoco ha podido seguirse a partir de Dios, o de algún atributo suyo, en cuanto afectado por alguna modificación que sea eterna e infinita (por la Proposición 22). Por consiguiente, ha debido seguirse de Dios, o bien ser determinado a existir y obrar por Dios, o por algún atributo suyo, en cuanto modificado por una modificación que sea infinita y tenga una existencia determinada. Que era lo primero. Además, esta causa, o sea, este modo, a su vez (por la misma razón de que nos hemos servido ahora mismo en la primera parte de esta demostración), ha debido también ser determinado por otra, que es también finita y tiene una existencia determinada, y, a su vez, esta última (por la misma razón) por otra, y así siempre (por la misma razón) hasta el infinito. Q.E.D (Spinoza, *Ética*, 38-39).

Aunque una cosa finita siempre debe tener otra cosa finita como su causa inmediata, Spinoza, con esta explicación está demostrando cómo lo infinito siempre tiene que entrar en lo finito. Según su demostración, el hecho de que las cosas finitas no pueden ser producidas por la naturaleza absoluta de un atributo de la sustancia infinita (en otras palabras: dios) nos conduce hacia una distinción entre la producción y el seguimiento: si las cosas finitas no pueden ser producidas por una entidad infinita, todavía pueden *seguir* los atributos absolutos de esa infinidad en una cadena de continuidad. Las cosas finitas que siguen de la sustancia infinita son modos de ella, y por eso un modo consta de un cambio de estado o modificación de la sustancia según su propia auto-concepción. Por eso, los modos no son productos de la sustancia; en lugar, son puntos o momentos de llegada en el movimiento infinito de la sustancia. Así, todavía están en una relación causal con la sustancia sin ser producidos por ella, y ya que son

finitos, pueden actuar entre sí. Aquí, vemos la influencia de Crescas: en Spinoza vemos que las cosas finitas también se animan a través de la fuerza infinita y parecen modificaciones de ella.

Tal retrato de la relación entre la sustancia y los modos finitos nos conduce a una filosofía materialista en que la deidad tiene una inmanencia pura, una impregnación mutua del material y de dios. Hay ciertos pensadores que han concluido de esta inmanencia que la ontología de Spinoza es unívoca, que la sustancia tiene una unidad completa con sus modos y por eso habla, emana y actúa con una voz sola. Esa interpretación de Spinoza es muy común en el discurso alrededor de la filosofía de Gilles Deleuze, que emana en parte de una lectura muy particular de la ontología espinosista. Deleuze ubica la obra de Spinoza en relación con el emanacionismo neoplatónico de la Edad Media (que existió en los discursos judíos y cristianos ambos) y derive una univocidad de ese contexto (Fluss y Frim 13). No obstante, si regresamos a la obra de Crescas, encontraremos una mecánica más compleja de emanación. Para empezar, establece su propia teoría de la unidad de dios, que nos parecerá muy reconocible por motivo de su semejanza a la de Spinoza que ya hemos visto. Afirma que una 'causa' (en este caso, dios) puede tener una infinidad de efectos, y que la posibilidad de la existencia de una infinidad de efectos requiere la existencia de una causa sola (Crescas 83). Además, dice que la unidad es algo esencial para la delimitación de cada cosa existente, y por eso, si la existencia de la deidad, como la primera causa, es anterior de las cosas finitas que existen, debe tener una unidad más absoluta del todo, y así una existencia más absoluta (Crescas 101). Aquí, vemos una versión preliminar de lo que propone Spinoza en la Axioma V y la Proposición II: dice que las sustancias que tienen algo diferente entre sí tienen que ser absolutamente distintas, y por eso, la sustancia tiene que ser única. Hasta este punto en el desarrollo del argumento de Crescas, la

afirmación deleuziana sobre la univocidad de la ontología espinosista todavía parece muy defendible.

Sin embargo, en *Or Adonai* vemos que esa idea de la unidad de dios tiene una raíz aún más compleja, y no hay ninguna indicación en la *Ética* que Spinoza acepte solamente una parte de la concepción de la unidad de dios que ha aprendido de Crescas mientras que rechace otra parte. Por eso, debemos dar cuenta al resto del argumento de Crescas. Nos muestra de manera muy explícita que la unidad no es la única propiedad fundamental para la forma de la deidad:

Were we to say that unity, insofar as it signifies the absence of multiplicity, is the quiddity in a substance described as one, it would follow necessarily for all substances described as one that their quiddity is one. It is therefore evident that unity is not the essence of quiddity. It is also evident that it is not an accident in it. Since form is more truly determinative of a substance, conferring existence on the existent and delimitation and differentiation in actuality, it follows that unity and existence and delimitedness are not distinct from it. It is therefore evident that unity is not an accident, and not something added to a substance, but something essential in every actual and delimited existent, and a rational inference from the absence of multiplicity in it (Crescas 101).

Entonces, Crescas nota que cada cosa que tiene algún tipo de delimitación – es decir, límites que la separan de otras cosas – debe tener la propiedad de unidad. Por eso, la quiddidad (en la teología medieval, la quiddidad es la esencia específica de una cosa dada que la distingue de las cosas que pertenecen a una categoría diferente) de dios no puede involucrar la unidad, ya que la unidad pertenece a cada otra cosa también. En lugar, dice Crescas, la unidad es una cualidad *formal* de la deidad, algo que une su contenido. Por tener una unidad absoluta, la deidad necesita también una multiplicidad para unir. Con otras palabras, la deidad, según la forma de su concepto interno, siempre tiene que estar unificando su multiplicidad y diferenciando su unidad. Ésta es una formulación muy sugerente: tiene mucho que ver con el problema de la identidad y la relación en que

hemos profundizado en los dos primeros capítulos de esta tesis, porque vemos la producción simultánea de la identidad (que es el estado de unidad) y la relación (que es el estado de diferenciación). Además, esa conceptualización de la deidad como unidad plural todavía funciona perfectamente con la teoría espinosista de los modos, en que vemos la modificación de la sustancia única e infinita que, en su continuidad, genera (pero no produce) los modos finitos, que son múltiples y diferenciados. Esta compatibilidad entre Crescas y Spinoza nos muestra que la univocidad de la sustancia infinita sí existe, pero que al mismo tiempo esa misma sustancia también tiene una polivocidad que es igualmente fundamental.

De hecho, Crescas nos ofrece un proto-espinosismo aún más hondo en su descripción de la relación entre la infinitud y la finitud de la deidad:

from the perspective of God himself, He is one in all the things He knows. For there is no multiplicity in His essence on account of their multiplicity; there is multiplicity only from the perspective of the Psalmist. And so, too, in his saying, "How precious are Your friends to me, O God," he intended the essential virtues that are not separate from Him, as if they were His friends. He indicated the essence of each by itself, its necessary existence and its being infinite in power of existence, by saying: "How precious"; "how mighty are the chief among them." And so, too, their vast numbers, in saying: "If I count them, they will exceed the sand." Here he compared the number of infinite [divine virtues] to the vastness of sand which they exceed. Indeed since their number is so vast, he treated being occupied with recounting them as akin to sinking deep, as he said: "When I wake, I am still with You." By this he meant that when he is roused and awakens from having sunk deeply into that recounting he finds himself still with God. In other words, by recounting so extensively he does not abandon God's essence, for the [divine attributes] are essences that do not separate [from Him], and God is one with them to the highest degree of simplicity. Even if they [viz. the attributes] are not absolutely equivocal they are related by a priority and posteriority that preserves the difference between the finite and the infinite (Crescas 108).

Según Crescas, la unidad y la multiplicidad de dios dependen de la posición del observador. Desde la perspectiva de dios, cuya auto-causación es inherente en su acto de concebirse, la deidad consta de una unidad absoluta. Pero desde la perspectiva de

alguien con un punto de vista más limitado, la deidad parece múltiple. Tal diferencia tiene una circularidad, porque es evidente que las permutaciones de la deidad que parecen múltiples todavía pertenecen completamente a dios. Por eso, nos ofrece el ejemplo del dicho, “How precious are Your friends to me, O God”: los atributos de dios existen como una extensión de dios, en armonía absoluta y en amistad, porque pertenecen a la deidad y, a causa de tal entrelazamiento esencial, siempre nos conducen a ella. En este sentido, podemos seguir contando los amigos de dios y nunca salir del ámbito de la deidad mientras nunca llegamos a la unidad total de dios más allá de sus atributos. El hecho de que la deidad exista y se manifieste sin fin pero también en momentos limitados requiere que haya una circularidad entre la multiplicidad finita y la unidad infinita que está más allá de nuestra comprensión. Por eso, de la misma manera que Spinoza, Crescas nota que hay una relación del devenir entre lo infinito y lo finito en el movimiento de la deidad; en Spinoza, como hemos visto, es la relación entre la sustancia y sus modos. En Crescas, tal movimiento entre lo infinito y lo finito ocurre a priori y a posteriori al mismo tiempo. Es decir, la unidad siempre tiene el potencial de convertirse en la multiplicidad, y la multiplicidad siempre tiene el potencial de convertirse en la unidad – la deidad siempre está realizando de manera simultánea los movimientos unificadores y los movimientos de multiplicación que causan la diferencia interna y la pluralización. Por eso, Crescas dice que un cuerpo puede existir sin forma si tiene en su esencia la posibilidad de recibirla: los movimientos multiplicadores y unificadores de la deidad siempre distribuyen y delimitan su propia sustancia de tal manera que una masa de material sin forma puede recibir la forma gracias a la unificación, y la forma de una cosa siempre puede ser rota o cambiada gracias a la pluralización.

Vemos, entonces, que la deidad de Crescas y de Spinoza posee una unidad de esencia, pero es una unidad que pertenece a una fase de su ser: una unidad sólo en la medida en que no ha emanado, no ha comenzado a diferenciarse. Es *sólo* una unidad (es decir, una unidad y nada más) si optamos por teorizar un estado hipotético anterior a su actividad, que es lo que facilita su auto-causación y, de hecho, cataliza la diferenciación interna que genera sus atributos y sus modos; pero en este sentido, ya que tal unidad pura corresponde a un momento de anterioridad que nunca podría suceder dentro de la ontología espinosista, debemos entender un estado de unidad pura como un estado sin fase. Entonces, la fase de unidad corresponde a una llegada a la unidad que sucede mientras que la sustancia también está multiplicando y diferenciándose. Y la sustancia siempre está llegando a la unidad y a la multiplicidad a causa de su movimiento entre lo infinito y lo finito. Por eso, siempre es *también* una unidad, sin importar la multiplicidad de su diferenciación y sus atributos. Siempre está lista para emanar y diferenciar antes de cualquier emanación suya y por lo tanto siempre es una unidad, pero al mismo tiempo, siempre está en el proceso de emanar y diferenciar, y por lo tanto es plural o múltiple. Estas fases de unidad y diferencia corresponden a la noción de Crescas de que la relación entre la divinidad y sus atributos es la misma que la relación entre la infinitud y la finitud: la continuidad y quiddidad infinitas de la divinidad requieren una unidad, pero en sus fases de emanación se subdivide o emite de tal manera que su continuidad infinita se expresa en una dirección particular. De esta forma, aun cuando su continuidad infinita se mantiene en un eje, es delimitada y finita desde la perspectiva de quien la mira. Para ilustrar esto, podemos pensar en un rayo de luz que sigue emanando continua o infinitamente de su fuente: el eje que traza el lapso de su emanación lo expresa como una cantidad infinita, mientras que el eje que registra el ancho de su emanación entiende que posee un espacio finito, y ve los lugares donde

termina y comienza otro fenómeno o atributo. Según Crescas, este rayo de luz, que es la emanación de la divinidad, brilla a través de todas las cosas y existe en todas las cosas (Crescas 112). Spinoza, como hemos visto, utiliza este marco como fundamento de su propia teoría de la sustancia. En este sentido, tanto la divinidad de Crescas como la sustancia de Spinoza constan de la luz y lo que la luz ilumina, el carbón y el fuego: la sustancia de la deidad es ella misma en todos sus atributos y modos, y por lo tanto, es múltiple aunque permanezca unitaria. Dicho de otro modo, es todas las cosas y, sin embargo, su esencia, en la medida en que es la amalgama de todas las cosas y es capaz de generar aún más, permanece separada y, por tanto, debe seguir siendo una unidad. La sustancia, entonces, es una identidad de tal magnitud que no puede ser completamente identificada, y una relación de tal multiplicidad que cualquier sujeto u objeto dado sólo puede relacionarse parcialmente con ella.

Las fases de finitud e infinitud: transducción, individuación y la continuidad de los impulsos

En este momento, podemos regresar brevemente al concepto de los impulsos que hemos sacado de Anaximandro y de Simondon para aclarar los particulares del viaje desde la infinitud hasta la finitud y viceversa. Ya que los impulsos son movimientos circulatorios huecos, podemos entenderlos como la forma del movimiento entre la unidad y la multiplicidad, entre lo infinito y lo finito. No son el material físico de la sustancia sino que su habilidad inagotable de modificarse sin estímulos externos. No son los movimientos que dan forma a las cosas sino la energía volátil que establece la pista para estos movimientos. Para entender este concepto, podemos plantearnos en una analogía: los impulsos son como las vías neuronales que dan un camino posible a un pensamiento dado. No son las neuronas y no son los pensamientos, pero son la

circulación vacía y hueca dentro del sistema que facilita pasivamente su actividad. En este sentido, aseguran que los movimientos de la sustancia estén listos para dar forma a una masa dada de material, y al mismo tiempo aseguran que esa masa dada de material esté lista para recibir su forma.

Así, vemos que la actividad pasiva de los impulsos nunca para, y que es inagotable de la misma manera de la sustancia. Por eso, es necesario que los impulsos mantengan su actividad dentro de cada extensión y modificación de la sustancia, que siguen el movimiento de la sustancia como una vía sigue el progreso de un tren. Para concebir de tal seguimiento, tenemos que teorizar la mecánica en la que la sustancia cumple con la estabilidad volátil (con otras palabras, el equilibrio meta-estable) de los impulsos mientras que los impulsos cumplen con los procesos de devenir que la sustancia siempre está realizando – es decir, los procesos por los cuales lo infinito llega a ser lo finito. Para encontrar esa teoría del seguimiento mutuo, podemos regresar al concepto de la transducción e individuación que hemos encontrado en la obra de Simondon. Hemos visto que el movimiento entre lo infinito y lo finito en Spinoza y Crescas debe ser entendido como un cambio de fase entre los dos o, si queremos hablar más específicamente, la llegada de la fase de lo finito sobre lo infinito, que es el estado sin fase; Simondon convierte tal cambio o llegada de fase en un proceso complejo y detallado.

Empieza con el concepto de la individuación. Para él, la individuación funciona de la misma manera que la unificación en Crescas: delimita las cosas de tal manera que llegan a ser separadas entre sí y además pueden actuar independientemente del sustrato material (o sea, la sustancia infinita) del que han surgido y cuyo movimiento todavía expresan. No obstante, para llegar a una teoría de individuación, Simondon tiene que plantear primeramente una concepción de lo pre-individual y los procesos

materiales que condicionan la emergencia de objetos y sujetos desde el sustrato meta-estable. Para hacer esto, elabora la idea de la transducción, que es un proceso que junta una mezcla de varios elementos del sustrato y los da una forma según la direccionalidad, la intensidad y la fuerza distributiva de su movimiento de devenir. Es un proceso en que el material del sustrato se enfrenta con la información de su entorno, y por eso se somete una operación física, biológica, social o mental. Cada etapa de tal operación constituye la base estructural de su prolongación, y por eso podemos entender la transducción como la auto-generación de estructura en el devenir del material. Como dice Simondon, “[o]n pourrait dire que le principe d’individuation est *l’operation allagmatique commune de la matière et de la forme à travers l’actualisation de l’énergie potentielle*” (Simondon 48). La forma, según el autor, actúa como un camino o corredor que delimita el proceso de devenir (que puede ser instantáneo en algunos casos y polifásico en otros) de manera que el movimiento de la materia está dirigido – y en este sentido, vemos una resonancia entre la concepción de Simondon de la forma y la manera en que acabamos de describir los impulsos. Bajo esta formulación, la transducción es el movimiento de devenir, la recogida a través de la forma del estímulo. Simondon nos ofrece un ejemplar muy ilustrativo para facilitar nuestra comprensión de este concepto: describe la formación de un cristal (el mineral, en el caso de este ejemplo). Cristales surgen de dos terrenos formales distintos en dos sistemas distintos: azufre octaédrico y azufre prismático. La relación entre estas dos formas es volátil – con otras palabras, es meta-estable. En este caso, el proceso de cristalización ocurre en el movimiento entre la forma del azufre octaédrico y la del azufre prismático, y por eso una estabilidad tiene que persistir entre ellas. Es decir, tienen que seguir siendo ellas mismas a pesar de su estado de volatilidad. El movimiento de la transducción, entonces, es lo que impulsa la transformación de una forma a la otra de tal manera que las dos se

mantienen en los momentos necesarios. Este tipo de transformación solamente puede suceder bajo ciertas condiciones. Simondon nos explica:

Lorsque l'une ou l'autre de ces deux formes se trouve en état de métastabilité, elle a besoin, pour se transformer en l'autre forme stable, d'un germe, c'est-à-dire d'un point de départ pour la cristallisation sous la forme stable. Tout se passe comme si l'équilibre métastable ne pouvait être rompu que par l'apport local d'une singularité contenue dans un germe cristallin et capable de rompre cet équilibre métastable; une fois amorcée, la transformation se propage, car l'action qui s'est exercée au début entre le germe cristallin et le corps métastable s'exerce ensuite de proche en proche entre les parties déjà transformées et les parties non encore transformées (Simondon 78).

Esto es un proceso complejo. Primero, notamos que la condición necesaria para permitir la transformación entre una forma cristalina y otra es una interrupción del estado de equilibrio entre las dos por el principio del impulso genético del cristal. Pero el equilibrio sigue manteniéndose porque esta interrupción sucede desde dentro del mismo sistema formal – ya que la interrupción existe en un sustrato meta-estable, no requiere una causa como tal, y en lugar requiere solamente la acumulación pasiva de energía, así permitiendo que el sistema mantenga su equilibrio dentro de su propia transformación (no hay ninguna fuerza fuera del sistema que ejerce presión para desequilibrarlo). Además, una vez que la interrupción del impulso genético del cristal ha llegado a participar en la transformación entre formas, sigue actuando sobre cada parte y elemento del sistema, porque es el mismo movimiento que se lleva a lo largo del proceso de cristalización, que junta las partes y estalla hacia el devenir del cristal.

Este proceso es la transducción – y dentro del mismo proceso, podemos encontrar la definición que Simondon nos da de la individuación. Podemos verla en la siguiente cita:

Nous touchons ici l'aspect premier et fondamental de l'individuation physique. L'individuation comme opération n'est pas liée à l'identité d'une matière, mais à une modification d'état. Du soufre conserve son système cristallin tant qu'une

singularité ne se présente pas pour faire disparaître la forme moins stable. Une substance conserve son individualité quand elle est dans l'état le plus stable en fonction des conditions énergétiques qui sont les siennes (Simondon 79).

La individuación, entonces, es la necesidad de que el estado del cristal cumpla con el movimiento transductivo. En el momento en que la transducción ha seguido su curso de tal manera que su energía no va a provocar un cambio de estado, el objeto o sujeto en cuestión (en este caso, el cristal) ha individuado. En este estado individuado, el objeto o sujeto obtiene un grado de independencia con respecto al sustrato del que ha surgido. La duración (y a veces la complejidad) del proceso de transducción e individuación determina cuánta independencia obtiene el objeto o sujeto – por eso, el largo proceso de maduración que vemos en los seres humanos justifica su autonomía con respecto a su entorno.

La transducción y la individuación operan a través de fases. Simondon afirma que el estado pre-individual en que solamente hay un equilibrio meta-estable y volátil antes de la irrupción emergente de un proceso transductivo no tiene una fase, y que, para ser más preciso, consta un estado de auto-preservación (Simondon 25). Siguiendo Simondon, Muriel Combes usa la palabra “dephased,” o “desfasado” para describir lo pre-individual (Combes 4). Veremos muy pronto que la particularidad de ese término de Combes tiene mucho valor explicativo, porque distingue entre la interpretación falsa de que el estado pre-individual no tiene nada que ver con las fases de la transducción y la individuación y la interpretación correcta de que el estado pre-individual es de verdad un *momento* sin fase, y en este sentido una etapa inerte que todavía se ubica dentro de los procesos del devenir (y, por cierto, de la destrucción). De todos modos, cuando el equilibrio del estado meta-estable y pre-individual se interrumpe, la emisión de energía o fuerza transductiva consta de una entrada en las fases ontológicas del devenir (que son distintas según el contexto, por supuesto – no hay ningún mapa

predeterminado de fases en la obra de Simondon). Según la complejidad del proceso de individuación, el movimiento del devenir puede entrar en y salir de varias fases – en el caso del cristal, por ejemplo, el movimiento entre la forma del azufre octaédrico y la del azufre prismático es un cambio de fase. Además, como afirma Combes, una cosa como el cristal, en que dos sistemas o fases del ser se unen y coexisten (aunque de manera volátil) sería una cosa *polifasada* (Combes 4). Además, la coherencia que el movimiento transductivo ha logrado con su entrada en las fases del ser puede regresar a un estado meta-estable, que es el estado predeterminado del material del ser. Por eso, vemos la importancia de la idea del desfasamiento que podemos encontrar en el trabajo de Combes sobre la filosofía de Simondon. El desfasamiento es el regreso a un equilibrio meta-estable que se mantiene por tensión y volatilidad interna en lugar de una coherencia de forma; Combes entiende el material siempre regresa al estado pre-individual sin fase y que no hay una relación lineal entre lo pre-individual y el ser fasado de la individuación. Al mismo tiempo, el desfasamiento, en que todo el material está fuera de fase entre sí, es la cualidad que permite la transducción, porque su falta de coherencia formal facilita las asimetrías internas meta-estables que a su vez posibilitan la emisión o irrupción de energía del proceso transductivo. La sustancia del sustrato, entonces, siempre está regresando a su desfasamiento y siempre está entrando en las fases de individuación.

Spinoza y la crítica del emanacionismo jerárquico

Sin embargo, para construir un sistema funcional en que la infinitud de la sustancia se extiende sin fin a lo largo de las fases procesuales de sus modificaciones finitas, Spinoza al final tiene que promulgar su acto de pensamiento herético con respecto a la tradición judía. Para Spinoza, el emanacionismo que podemos encontrar en

la obra de Crescas no es lo suficientemente efectivo para lograr tal sucesión continua de la sustancia infinita a lo largo de la multiplicidad de sus modificaciones. De hecho, Crescas, a pesar de su creencia en la sucesión infinita y la idea de que la fuerza infinita entre en los cuerpos finitos, quiere imponer un cierto tipo de distancia entre la deidad y las cosas finitas que emanan de su unidad infinita:

[...]there is an enormous difference between God and His creatures, whether that between necessary existence and possible, or that between finitude and infinity, the distance between them is great enough to preclude any likeness between them (Crescas 106).

Crescas, entonces, afirma la necesidad de distinguir completamente entre la manifestación pura de dios y los cuerpos que surgen de él.

En los siguientes siglos con el desarrollo del pensamiento cabalista, podemos ver una intensificación de este modelo metafísico – es decir, un modelo en que la existencia de la sucesión infinita posibilita un entendimiento del ser en que todas las cosas emanan de dios, pero al mismo tiempo, un mantenimiento de una separación entre la deidad y las cosas generadas por su emanación. De hecho, en la literatura cabalista, la disimilitud entre la deidad y sus emanaciones está más elaborada y sistematizada a causa del papel del místico como él a quien llega una versión muy limitada de las verdades de dios. Por eso, el asunto de la sucesión infinita es complicada: a diferencia del misticismo cristiano, en la tradición judía, no es posible hacer una conexión entre el cuerpo del místico y la deidad trascendente. Fue necesario idear un sistema en el que dios está escondido mientras que el mundo entero es una extensión de su presencia. La necesidad del estado escondido de dios persiste en cada variación del pensamiento cabalista de la Edad Media hasta la época contemporánea. Aquí, ofrezco dos ejemplos, uno del cabalista importante del siglo XVI Isaac Luria (a través de los escritos de Chayyim Vital) y el otro

de Sholom Dovber Schneerson, el fundador del movimiento del Chabad Lubavitch en la segunda mitad del siglo XIX:

And behold this enigma is very deep. It almost endangers the person who examines it carefully. The upper light diffuses eternally. This light that radiates eternally is called *en sof*. It cannot be grasped in thought nor principal. It is abstracted and separated from all thought and it existed before all that was ever emanated or created (Chayyim Vital, atribuido a Isaac Luria, 26).

Y

By means of Torah and commandments the light of Ein Sof is drawn forth from above the order of concatenation [*sefer hishtalshelut*], and even above the grade that is the source for the order of concatenation, for even though Torah comes forth from *Hokhmah*, it is known that this is only what comes forth from *Hokhmah*, but in its root it is higher than this, for it extends from the aspect of *Hokhmah* that is in *Keter*, which is the inwardness of *Keter* that is above the order of concatenation (Citado en Wolfson, *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth and Death*, 71).

La cábala entiende la deidad como el *Ein Sof* (אין סוף), lo que es sin fin (*Ein* = “sin”; *Sof* = “fin”), y tiene una abstracción más allá del entendimiento humano. Existe antes del todo, y antes de la concatenación – es decir, el entrelazamiento de las cosas creadas.

Igualmente, según Schneerson, existe más allá del *Hokhmah* (חכמה). *Chokhmah* viene de la raíz *chacham* (חכם), que significa ‘inteligente’ o ‘sabio.’ Como un nombre, *Hokhmah* significa algo cerca de ‘sabiduría,’ pero en el pensamiento cabalista, se refiere a los inicios primordiales del intelecto y la voluntad de dios en la creación. Pero, en su capacidad como el *Ein Sof*, dios existe más allá de su propia voluntad, porque su voluntad no es dios – más bien, es su primera emanación. En cambio, el *Ein Sof* pertenece al *Keter* (כתר), que es el deseo de dios que inspira las emanaciones. El *Keter* es conocido en el Zohar como ‘la cosa más escondida entre las cosas escondidas’ (*Zohar* 331).

Hay una estructura de emanación por la que el *Ein Sof* llega en alguna forma al mundo inteligible. Abraham Cohen de Herrera, un cabalista converso de los siglos XVI y XVII a quien Spinoza casi seguramente leyó,¹² explica esa estructura muy bien en su libro *Puerta del cielo*:

PROPOSICIÓN XI. *En Sof, la Causa Primera, produjo por pura emanación o resultancia diez sefirot o divinas numeraciones, y no más ni menos.* Produjo, pues, En Sof, la Causa Primera, por sencilla emanación, procesión, y resultancia, que no es, propiamente hablando, creación, generación, o artificio, como inmenso sol que difunde de sí, irradiando, innumerables y subsistentes rayos o luces, las diez sefirot soberanas, con todo lo que en sí contienen, que son, como dijimos, los atributos, apellidos, y nombres con que se representa y manifiesta, los instrumentos con que obra, creando, gobernando y perfeccionando todo, y en efecto, los vestidos y órganos con que, proporcionándose a todos, les da el propio ser y su feliz conocimiento (Cohen de Herrera, *Puerta del cielo*, 57-58).

La emanación del *Ein Sof*, entonces, se realiza a través de diez medios, que se llaman *Sefirot* (ספירות). Ya que esta emanación funciona como una auto-difusión del *Ein Sof*, podemos decir que dios todavía contiene los diez *Sefirot*, y que los *Sefirot* son, de alguna manera, atributos del *Ein Sof*, que permanece incognoscible. Spinoza está de acuerdo con esta relación entre el dios incognoscible o escondido y sus emanaciones. Al principio de la *Ética*, afirma que un conocimiento de un atributo de la sustancia infinita no significa un conocimiento de la sustancia entera:

PROPOSICIÓN X

Cada atributo de una misma sustancia debe concebirse por sí.

Demostración: Un atributo es, en efecto, lo que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma (por la Definición 4); por tanto (por la Definición 3), debe concebirse por sí (Spinoza, *Ética*, 27).

¹² Miquel Beltran explica el debate sobre la influencia precisa de Cohen de Herrera sobre Spinoza en el primer capítulo de su libro *The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's Metaphysics*; en esta sinopsis, casi el único asunto sobre que hay una concordancia es la creencia de que Spinoza encontró los libros de Cohen de Herrera a lo largo de sus estudios (Beltran 41-54).

Aquí, vemos que según Spinoza, el atributo de la sustancia es lo que es conocible para el ser humano, y por eso, tenemos que entenderlo por sí, con la conciencia que es una manifestación de la sustancia pero sin conocimiento de la sustancia más allá de ese atributo. Pero en esta misma formulación, Spinoza rompe con Cohen de Herrera, porque si el atributo es lo que se puede percibir de la sustancia, todavía es una parte particular de la sustancia, sin diferencia. Por eso, de la misma manera que la sustancia entera, cada atributo “debe concebirse por sí” – es decir, los atributos actúan y se impulsan a través de su auto-concepción, así manteniendo la continuidad de la auto-causación de la sustancia infinita que Spinoza ha afirmado en la Definición III al principio de la *Ética*. Por otro lado, Cohen de Herrera y otros como el cabalista Moshe Cordovero del siglo XVI, dicen que la emanación del *Ein Sof* a través de los *Sefirot* funciona como una jerarquía en la que las emanaciones se ordenan en su divinidad según su distancia del *Ein Sof*.

Aquí, Warren Montag explica esta lógica, que tiene su forma más clara en la obra de Cordovero:

[...]despite his apparent agreement with Spinoza’s philosophy on the inseparability of God and nature, Cordovero will begin with this premise only to reach a conclusion utterly opposed to Spinoza’s, a conclusion, moreover that cannot, strictly speaking, be derived from the proposition that precedes it: “He is the archetype of all being and all things are in him in their purest and most perfect form so that the perfection of the creatures just consists in the existence by which they find themselves united with the primary source, and to the extent that they withdraw from him, they descend from his perfect and exalted state” (Montag 140).

Según Cordovero, entonces, aunque la emanación del *Ein Sof* constituye y circula la naturaleza, la naturaleza también está en un estado de retirada de dios en su capacidad como el *Ein Sof*. Dios como el *Ein Sof* es la articulación originaria y más perfecta de sí mismo. Aunque las partes emanadas de dios todavía son dios, su distancia de la

articulación originaria resulta en una jerarquía de perfección que existe dentro del ser perfecto. Spinoza, por su parte, rechaza la conclusión jerárquica casi inmediatamente en la ética, en la demostración de la proposición XII:

Pero si se admite lo segundo, a saber, que las partes no conservarían la naturaleza de la substancia, entonces, habiéndose dividido toda la substancia en partes iguales, perdería la naturaleza de substancia y dejaría de ser, lo que (por la Proposición 7) es absurdo (Spinoza 29).

Según Spinoza, si la extensión infinita de dios requiere que sus emanaciones sean parte de él, y si estas emanaciones a la misma vez pierden su mismidad con él a causa de su distancia de la fuente de la perfección de la deidad, entonces las partes emanadas de dios al final no pueden ser parte de dios. La idea de una jerarquía en las emanaciones del *Ein Sof* no es compatible con la sucesión infinita de dios. Hay una contradicción. Dentro de la formulación cabalista, dios se convierte en una abstracción a causa de su ocultación absoluta, aunque los cabalistas siguen el argumento de Crescas contra Maimónides sobre la posibilidad de los cuerpos infinitos y de la sucesión infinita. Allí está la irracionalidad que Spinoza quiere arreglar: no es posible hablar de la emanación del cuerpo infinito de dios que entra en todas las cosas finitas y al mismo tiempo atribuir una ocultación infinita a la deidad de tal manera que pierde completamente la materialidad, la inmanencia, la extensión y las emanaciones de su cuerpo infinito. En cambio, Spinoza dice que cada parte, emanación, atributo o modificación de dios tiene que poseer igualmente la esencia de dios. Si el dios de Spinoza hubiera permanecido la abstracción perfecta y perfectamente oculta de los cabalistas, su solución no habría sido posible, porque los atributos y las cosas no escondidos no pueden ser parte del *Ein Sof* escondido sin un sistema jerárquico de emanaciones. Por eso, Spinoza toma el *Ein Sof* y da la vuelta a su abstracción pura para generar una sustancia infinita que es

absolutamente inmanente. Con una sustancia infinita y absolutamente inmanente en lugar de la luz abstracta del *Ein Sof*, la sucesión infinita resulta en una filosofía en la que cada atributo o modificación de la sustancia es, en su esencia, esa misma sustancia. La sustancia en su totalidad es incognoscible o escondido, pero su ocultamiento no es a causa de su separación. Mejor dicho, surge de un asunto de tamaño – contiene demasiadas cosas, demasiados atributos, y por eso excede el ámbito de nuestros poderes de conocimiento. Tal ocultamiento por motivo del tamaño infinito e inagotabilidad no contraviene la necesidad lógica que ha establecido Spinoza con respecto a las modificaciones o emanaciones de la sustancia: que cada modificación de la sustancia (que es la deidad) tiene que ser igualmente la sustancia. No hay ninguna degradación en la quiddidad de la deidad en sus emanaciones.

Hacia la subjetividad: pensamiento dentro de un sistema inmanente y complejo

La extensión inmanente y material de la sustancia sin degradación posibilita una continuidad desde los primeros movimientos del sustrato meta-estable y los impulsos internos hasta la formación ontogenética de formas finitas con una cierta cantidad de autonomía y albedrío, como los seres humanos. De hecho, la teoría de la subjetividad y de los afectos que Spinoza ha elaborado en la *Ética* está basada en esa continuidad ontológica. En el Libro V, expone la conexión entre la deidad infinita y totalizada con el cuerpo humano finito:

PROPOSICIÓN XXII

Sin embargo, en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad.

Demostración: Dios no es sólo causa de la existencia de tal o cual cuerpo humano, sino también de su esencia (por la Proposición 25 de la Parte I), que debe ser necesariamente concebida, por ello, por medio de la esencia misma de Dios (por

el Axioma 4 de la Parte I), y ello según una cierta necesidad eterna (por la Proposición 16 de la Parte I); ese concepto, entonces, debe darse necesariamente en Dios (por la Proposición 3 de la Parte II). Q.E.D (Spinoza, *Ética*, 177).

Spinoza afirma que el cuerpo humano, ya que ha sido concebido por la esencia de dios y hecho por una modificación de la sustancia, funciona como una extensión de un concepto que existe dentro de la deidad. Esta relación engendra algunas consecuencias importantes para la manera en que podemos entender las emociones y pensamientos del sujeto:

PROPOSICIÓN XIV

El alma puede conseguir que todas las afecciones del cuerpo, o sea, todas las imágenes de las cosas, se remitan a la idea de Dios.

Demostración: No hay ninguna afección del cuerpo de la que el alma no pueda formar un concepto claro y distinto (por la Proposición 4 de esta Parte); y, de este modo, puede el alma conseguir (por la Proposición 15 de la Parte I) que todas ellas se remitan a la idea de Dios. Q.E.D (Spinoza, *Ética*, 163).

Aquí, Spinoza explica que la mente, a causa de su conexión y cohabitación con el cuerpo, siempre puede extrapolar cada modificación corporal para llegar a una versión de la idea de dios de la que el cuerpo es una expresión o una continuación. Además, hay que recordar que esa extrapolación de las modificaciones del cuerpo (o sea las sensaciones y afectos que vienen de ellas) hasta un concepto de dios es posible en Spinoza porque ha permitido la posibilidad de la sucesión infinita. Y a causa de la conectividad entre las modificaciones dentro de la sucesión infinita, Spinoza puede decir que hay una equivalencia entre el orden o la disposición de la mente y el orden de las modificaciones que ocurren en el cuerpo – las dos categorías están lado a lado en una cadena que se extiende y surge de un concepto dentro del dios infinito.¹³

¹³ De esta relación, surge, por ejemplo, la idea del *amor dei intellectualis*.

Con esta formulación ya establecido, podemos examinar muy brevemente la concepción de los afectos que encontramos en la obra de Spinoza. Spinoza dice que los afectos constan de las modificaciones del cuerpo por los cuales ese cuerpo “aumenta o disminuye,” y también las ideas de tales modificaciones. Así, vemos que la cadena de modificaciones que surgen de la sustancia se extiende más allá del cuerpo, porque el cuerpo se modifica también. Además, de la misma manera de otras modificaciones, los afectos pueden delimitar o extender el cuerpo finito del ser humano. Los afectos y las ideas que nos parecen inadecuados o fragmentarios son productos del hecho que cada cuerpo y mente humano, como modificación finita de la sustancia, tiene un ámbito finito y solamente puede contener (o compartir) una pequeña medida del auto-concepción de la sustancia, que es infinita. Ya que cada mente ocupa una posición diferente, debe haber variaciones en los afectos y las ideas que modifican cada sujeto – los modos del pensamiento surgen de la deidad y así modifican el cuerpo. Las ideas y la agencia con respecto a los deseos surgen de la relación entre los modos corporales y los modos del pensamiento (Spinoza, *Ética*, 85-93). Así, vemos que lo que pensamos y conceptualizamos surge de varias interacciones dentro del sistema de modos que son continuaciones de la sustancia infinita. La especificidad de tales interacciones – la manera en que la ubicación y las circunstancias de cada cuerpo puede variar su relación con los modos del pensamiento, y las otras modificaciones que impactan las circunstancias de los cuerpos – siempre va a determinar cómo podemos concebir de la complejidad del sistema de modificaciones en que estamos.

Spinoza está más interesado en la manera en que los afectos tienen un impacto en los cuerpos humanos en la forma de los sentimientos y los deseos. Simondon, por otro lado, tiene un abordaje opuesto al mismo asunto. Para Simondon, es importante mostrar que los sentimientos de un ser humano individuado nunca pueden pertenecer

solamente a ese individuo en aislamiento y que en cambio el sujeto nunca puede perder su conexión y entrelazamiento con el sustrato material del que ha separado en su desarrollo a través de los procesos de transducción e individuación. En el caso de los seres humanos, la individuación llega a un punto de independencia tal que genera una conciencia. Anterior de este desarrollo, no había ninguna distinción entre la función somática y la función psíquica dentro del proceso transductivo del devenir humano. Pero después, las dos funciones diferencian, aunque mantienen una unidad relacional (es decir, una unidad entre ellas en el contexto del cuerpo finito de un ser humano – no hablo aquí de la unidad infinita de la deidad tal que hemos visto en nuestra lectura de *Crecas*). La disforia entre el carácter divergente de las dos funciones y su estado de unidad causa una situación en que la afectividad dentro del individuo está dividida entre la función somática que se relaciona con el mundo material y la función psíquica, que sirve para desarrollar un entendimiento del individuo en sí, separado del ámbito de materialidad inagotable que ha posibilitado su devenir. La función somática ha llevado su contenido a lo largo del proceso de transducción, y por eso ofrece una conexión con el mundo entero antes de su individuación de la misma manera que según Spinoza un modo se presenta como evidencia de la continuidad eterna de la sustancia infinita incluso si está delimitado en el cuerpo finito y parcialmente autónomo del ser humano. Así, la función somática dentro del ser humano es la extensión de las fases anteriores en su proceso de emergencia en que no tenía ninguna separación del sustrato meta-estable del que ha surgido. En tal estado, no había ninguna diferencia entre lo que se convertiría en el humano y el resto del mundo. Por eso, como dice Muriel Combes en su libro sobre el mismo Simondon, “la afectividad, en efecto, pone el individuo en relación con algo que trae *consigo*, pero que siente como algo exterior a sí mismo como individuo” (Combes 31).

Con esta teoría de la continuidad material que construyen Spinoza y Simondon, somos capaces de ver que los movimientos más básicos o primordiales que impulsan los procesos del devenir y ontogénesis siguen y entran en el sujeto de alguna manera. En este sentido, podemos regresar a la forma teórica de los impulsos huecos que nos facilitan una conceptualización de un tipo de actividad material anterior de la antinomia entre la identidad y la relación en que hemos profundizado en los dos primeros capítulos de este trabajo. La idea de los impulsos prioriza un enfoque en las circulaciones internas que generan la tensión en los estados putativamente inertes, y en las acumulaciones pasivas a través del tiempo que posibilitan y están debajo de instancias de fricción, emisión, equilibrio y desequilibrio, entre otros tipos de movimiento. Si hay una continuidad desde los movimientos primordiales del sustrato material inagotable hasta el advenimiento del sujeto individuado, es lógico que podemos seguir pensando según la forma de los impulsos de la misma manera en que hemos concebido de las circulaciones y acumulaciones huecas que ordenan el sustrato meta-estable. Por eso, debemos abordar el asunto de los sistemas complejos sin basar nuestro pensamiento en la relación entre las cosas o entre los eventos y, de la misma manera, sin basarnos en el funcionamiento aislado de una cosa o un evento dentro de un sistema dado. En lugar, debemos pensar a través de la idea de los impulsos, la idea de que la existencia de un sistema no consta solamente de un circuito de interacciones sino que el hecho sencillo de su existencia requiere una volatilidad más allá de la relación entre sus partes. Es decir, en un sistema en que las partes parecen inertes y estables, el sistema mismo va a acumular tensión y volatilidad de manera pasiva. Si empezamos con un planteamiento en la mecánica de tal volatilidad, podemos entender cómo las relaciones y las identidades están funcionando sobre una superficie sistémica que ya tenía una tensión circulatoria antes de su emergencia como actores e interacciones. Así,

podemos constituir nuestra filosofía con una lógica fundamental que existe anterior del problema de identidad y relación que nos ha impedido en nuestros intentos de pensar en la complejidad de redes y sistemas sin simplificarlos. Además, debemos recordar que la subjetividad también opera sobre los impulsos volátiles de la superficie sistémica: como ha afirmado Simondon, el sujeto nunca puede separarse de la emisión energética que ha posibilitado su desarrollo transductivo desde el sistema meta-estable y volátil dentro del cual todavía tiene que vivir y actuar. Los afectos y los pensamientos del sujeto son modificaciones de esa volatilidad de la misma manera que la relación entre la temperatura y el movimiento de las partículas, por ejemplo. Por eso, para entender un sistema entero, tenemos que teorizar el entrelazamiento emergente, acumulativo y circulatorio de los discursos, ideologías o pensamientos subjetivos y los procesos físicos o materiales. Tal entrelazamiento no es relacional, porque la idea de una relación supone una distinción entre los términos que están interactuando; en cambio, consta por un lado de la penetración mutua acumulativa en que varios movimientos y circulaciones adquieren y pierden forma según sus caminos respectivos, y por otro lado de una influencia indirecta en que un proceso dado ejerce una ligera presión sobre la superficie volátil del sistema, que luego afecta las vías de otros procesos, algunos de los cuales pueden no tener nada que ver con el primero.

Por lo tanto, vemos que hay un camino hacia una filosofía que resuelve el problema cognitivo de la antinomia entre relación e identidad y al mismo tiempo ofrece una apertura más amplia a la complejidad y la volatilidad del ser. Para lograr tal objetivo, hay que elaborar una filosofía del devenir en que los procesos tienen una continuidad y un seguimiento de tal manera que es posible abordar las redes de conexiones entre nuestra posición como observadores y pensadores y el conjunto material en que estamos ubicados. Con este tipo de planteamiento ontológico, podemos

resolver nuestro papel como testigos o analizadores y nuestra función fundamental como participantes en los sistemas que estamos observando. Los dos papeles ambos son elementos del sistema: la observación es un proceso que ejerce presión en el sistema de la misma manera que cada otro proceso. Aunque nunca podemos saber por cierto la influencia de nuestra observación sobre lo que estamos observando,¹⁴ por motivo de la procesualidad del devenir podemos decir que la discontinuidad de la indeterminación de nuestra observación siempre se incorporará en otros procesos, y sin duda entran en los procesos subjetivos e intersubjetivos: las ideologías, las creencias, la expresión comunicativa y las prácticas sociales. Por eso, creo que podemos llegar a un retrato más fiel de la complejidad de nuestro conjunto material si teorizamos en dos direcciones al mismo tiempo: de los productos culturales o discursivos de la subjetividad hacia el sustrato meta-estable, y del sustrato meta-estable hacia la subjetividad. Así, podríamos encontrar los puntos de indeterminación causados por nuestra observación y al menos entender la forma aproximada de lo que nunca podemos resolver.

¹⁴ Karen Barad profundiza de manera muy útil en el asunto de la indeterminación del efecto físico de la observación en su libro *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, en que desarrolla una interpretación filosófica de la obra del físico Niels Bohr. Dice que según Bohr, no existen distinciones rígidas entre los conceptos, los aparatos y agencias de la observación y los objetos. La consecuencia epistemológica de esto es que también no hay una distinción rígida entre el interior y el exterior del sujeto (Barad 107-121; 156-161).

Conclusión

Al final, entonces, hemos identificado un problema epistemológico y casi ubicuo causado por la antinomia entre la identidad y la relación. Con más especificidad, podemos decir que esta antinomia consta de un problema de observación en que la relación parece constitutiva de la identidad dentro de un sistema filosófico dado, o al revés. Así, vemos un estado epistemológico en que es necesario observar según la relación o según la identidad, pero no según las dos al mismo tiempo. Por eso, vamos a tener dificultades si queremos desarrollar un entendimiento de cualquier sistema complejo que incorpora el sujeto (o muchos sujetos) junto con otros objetos, procesos dinámicos, tensiones, movimientos pasivos, equilibrios y desequilibrios, etc. Debemos encontrar alguna manera de observar tales sistemas desde un punto de vista más allá o antes de la antinomia entre la relación y la identidad.

La filosofía dialéctica no puede ayudarnos mucho en tal proyecto, pero nos lleva a un entendimiento más hondo de la antinomia problemática, porque demuestra cómo la relacionalidad puede entrar en la idea de identidad. Es decir, la filosofía dialéctica nos ha enseñado que no hay una división sólida entre los dos lados de la antinomia. No obstante, como hemos visto en la obra de Adorno, tal entrelazamiento de la identidad y la relación siempre tiene que producir un sistema filosófico dominado por la relacionalidad, porque según Adorno las identidades cosificadas siempre vienen de relaciones dialécticas y siempre se resuelven en nuestro entendimiento según un proceso relacional.

En la filosofía de Simondon, a pesar de su priorización de la relacionalidad, vemos la idea de la meta-estabilidad generativa: un concepto que puede llegar más allá de la antinomia. La meta-estabilidad, que es un equilibrio en que hay acumulaciones

pasivas de energía y volatilidad, funciona en un ámbito más amplio de la causación – los procesos iniciados dentro de un estado meta-estable no tienen que ser causados sino acumulaciones y emisiones a lo largo del tiempo sin catalizador. En Simondon, encontramos la idea de un sustrato meta-estable del que surge todo el ser. La idea de la meta-estabilidad como un fundamento de los procesos materiales que gobiernan la distribución y la emergencia de las relaciones y identidades nos ofrece un punto de partida para construir un planteamiento filosófico que no da prioridad a ninguno de los dos términos. El problema es que según Simondon, el sustrato meta-estable todavía requiere un cierto tipo de relacionalidad primordial. Por eso, tenemos que abordar la meta-estabilidad como una forma vacía de contenido, como un dinamismo latente que subyace cada relación producida por el sustrato. Para llegar a una concepción de tal movimiento interna que se realiza debajo y parcialmente independiente de su contenido, el pensamiento de Anaximandro se ve muy útil. En particular, lo que propone sobre el apeiron – *lo ilimitado* – nos da un modelo para reconceptualizar la meta-estabilidad. Para Anaximandro, el apeiron consta de una densidad infinita o una inagotabilidad, y posee una auto-circulación interna, o una autodirección. Tal auto-circulación inagotable debe ser subyacente con respecto al material dentro del apeiron, un movimiento que sucede con y sin contenido. Podemos, entonces, describir la circulación interna del apeiron como un impulso. Una concepción de la actividad de este impulso cuando está hueco y sin material nos da un retrato de una volatilidad eterna que puede llenarse de material para ordenarlo y traerlo a lo largo de su proceso de devenir, o puede seguir ahuecada, circulando sin ocupar espacio.

Por supuesto, debemos entender cómo tales impulsos pueden entrar y permanecer en los sistemas materiales, en los objetos y en los sujetos. La filosofía de Baruch Spinoza nos da un camino perfecto para lograr este entendimiento. Su concepto

de la sustancia tiene la misma inagotabilidad o densidad infinita del apeiron de Anaximandro, y es auto-causante de manera muy parecida a la autodirección interna que ha propuesto el mismo Anaximandro. Además, Spinoza, usando la filosofía judía medieval como un punto de partida, elabora la necesidad lógica de la continuidad infinita de la sustancia, y teoriza la manera en que esta sustancia inagotable impregna el todo – cuerpos, mentes, las interacciones entre ellos. Con su teoría de modos, muestra que la sustancia puede emanar de tal manera que no hay ninguna jerarquía entre ella y las cosas que impregna: cada cosa es igualmente la sustancia, igualmente una fase de su movimiento. Tal movimiento va entre unidad y diferenciación: por un lado, la sustancia es una unidad perfecta, pero por otro lado siempre está en el proceso de diferenciarse para emanar a través de sus atributos y modos.

Simondon nos provee más claridad con respecto al movimiento entre la unidad y la diferencia. Según él, los procesos de devenir ontológico se realizan en fases, pero el estado de volatilidad del que emanan está *desfasado*. Cada proceso al final regresa a este estado desfasado para volver a un estado auto-circulante e irrumpir en otra permutación de nuevo (podemos pensar muy fácilmente aquí en el ejemplo de la descomposición de los cuerpos físicos). La idea de las fases del devenir también explica cómo el sujeto sigue en conexión con los impulsos primordiales del sustrato meta-estable del que ha surgido. El sujeto desarrolla a través de las fases somáticas hasta un punto en que llega a una capacidad psíquica. No obstante, su conciencia psíquica siempre existe al lado de lo somático, que representa una cadena explícita hacia el ser indiferenciado del sustrato meta-estable. Tal co-existencia de lo psíquico y lo somático condiciona la actividad y la función de las dos cualidades, que son propiedades del mismo movimiento de devenir. Spinoza, por su parte, describe el mismo proceso de

manera menos específica, y usa la palabra “afectos” para nombrar los sentimientos producidos en la mente y el cuerpo por la continuidad de la sustancia.

Así, la filosofía procesual de Spinoza y Simondon posibilita un planteamiento teórico en que los impulsos auto-circulantes dentro de la meta-estabilidad volátil pueden funcionar como un principio de ordenación ontológica desde el sustrato primordial del ser hasta los sujetos, los objetos y los sistemas. Este tipo de planteamiento evitaría la antinomia entre la relación y la identidad, y por eso sería más capaz de abordar la complejidad sistemas y redes amplios y diversos. Por ejemplo, si queremos incorporar las realidades materiales de la ecología y la economía dentro de nuestra filosofía y entender su relación con la ideología, podríamos hacerlo sin aislar ningún objeto o fenómeno dentro de tales redes entrelazadas como identidades y sin disolver la particularidad de ningún objeto o fenómeno dentro de una relación totalizante. En este sentido, una filosofía basada en los impulsos puede formar la base de un materialismo que surge de una concepción de la materialidad originaria, libre de la esencialización de la antinomia cognitiva de identidad y relación.

En mi propia obra, quiero utilizar la idea de los impulsos para entender la subjetividad diaspórica: la metafísica de los cuerpos en distancia, y las redes complejas de cultura, oralidad, textualidad y memoria histórica que surgen del contacto con otros y del recorrido de paisaje, espacio y tiempo. Creo que la idea de los impulsos como movimientos que pueden llevar su contenido entre varios estratos del ser puede producir un abordaje muy sugerente a la formación procesual de tal subjetividad diaspórica. Ya sea la ecología o los estudios de la diáspora, una cosa es segura: este método materialista que da prioridad al concepto de los impulsos antes que las identidades y las relaciones tendrá que demostrar su valor en el éxito de su aplicación si quiere establecerse dentro del campo filosófico.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. "Subject and Object." From *The Essential Frankfurt School Reader*, Eds. Andrew Arato and Eike Gebhardt. Continuum, 1982.

Adorno, Theodor W. *Hegel: Three Studies*. Traducido por Shierry Weber Nicholsen. The MIT Press, 1993.

Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics*. Traducido por E.B. Ashton, Routledge, 1973.

Afterman, Adam. *"And They Shall Be One Flesh": On the Language of Mystical Union in Judaism*. Brill, 2016.

Badiou, Alain. "Mark and Lack: On Zero." *Cahiers pour l'Analyse*, vol. 10, no. 8, 1967, pp. 1-21.

Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke University Press, 2007.

Bardin, Andrea. *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon: Individuation, Technics, Social Systems*. Springer, 2015.

Beiser, Frederick C. "The Materialism Controversy." *After Hegel*. Princeton University Press, 2014.

Beltrán, Miquel. *The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's Metaphysics*. Brill, 2016.

Bennett, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett Publishing Company, 1984.

Berger, David. *Essays in the Intellectual History of the Jews*. Academic Studies Press, 2011.

Brassier, Ray. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. Palgrave Macmillan, 2007.

Chabot, Pascal. *The Philosophy of Simondon: Between Technology and Individuation*. Traducido por Aliza Krefetz. Bloomsbury, 2003.

Cohen de Hererra, Abraham. *Puerta del cielo*. Editorial Trotta, 2015.

Cole, Andrew. *The Birth of Theory*. University of Chicago Press, 2014.

Combes, Muriel. *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*. Traducido por Thomas LaMarre. MIT Press, 2013.

Couprrie, Dirk L. and Radim Kočandrle. "Anaximander's 'Boundless Nature.'" *Peitho/Examina Antiqua*, vol. 1, no. 4, 2013, pp. 63-91.

Couprrie, Dirk L. and Radim Kočandrle. *Apeiron: Anaximander on Generation and Destruction*. Springer, 2017.

Couprrie, Dirk L, Robert Hahn and Gerard Naddaf. *Anaximander in Context: New Studies in the Origins of Greek Philosophy*. SUNY Press, 2003.

Curley, Edwin. *Behind The Geometrical Method: A reading of Spinoza's Ethics*. Princeton University Press, 1988.

De Assis, Paulo. "Gilbert Simondon's 'Transduction' as Radical Immanence in Performance." *Performance Philosophy*, vol. 3, no. 3, 2017, pp. 695-716.

De Assis, Paulo. "Transduction and Ensembles of Transducers: Relaying Flows of Intensities." *Transpositions: Aesthetico-Epistemic Operators in Artistic Research*, ed. Michael Schwab, Leuven University Press, 2018.

De Landa, Manuel. *A Thousand Years of Nonlinear History*. Swerve Editions, 2000.

Deleuze, Gilles. *The Logic of Sense*. Traducido por Mark Lester, Columbia University Press, 1990.

Deleuze, Gilles. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Traducido por Martin Joughin. Zone Books, 1990.

Deleuze, Gilles, *Spinoza: Practical Philosophy*. Traducido por Robert Hurley. City Lights, 2001.

Del Lucchese, Filippo. "Mosntrous Individuations: Deleuze, Simondon and Relational Ontology." *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 20, no. 2 y 5, 2009, pp. 179-193.

Dien Winfield, Richard. *Hegel and the Future of Systematic Philosophy*. Palgrave Macmillan, 2014.

Finkelberg, Aryeh. "Anaximander's Conception of the 'Apeiron.'" *Phronesis*, vol. 38, no. 3, 1993, pp. 229-256.

Franks, Paul. "'Nothing Comes From Nothing': Judaism, the Orient, and Kabbalah in Hegel's Reception of Spinoza." *The Oxford Handbook of Spinoza*, ed. Michael Della Rocca, Oxford University Press, 2018, pp. 512-539.

Gerson, L.P. "Plato on Identity, Sameness and Difference." *The Review of Metaphysics*, vol. 58, no.2, 2004, pp. 305-332.

Goodman, Lenn E. and Heidi M. Ravven (Eds). *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*. State University of New York Press, 2002.

Graham, Daniel W. *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Cambridge University Press, 2010.

Gregory, Andrew. *Anaximander: A Reassessment*. Bloomsbury, 2016.

Hallward, Peter. *Out of the World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. Verso, 2006.

Hegel, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of World History*. Traducido por H.B. Nisbet. Cambridge University Press, 1975.

Hegel, G.W.F. *The Phenomenology of Mind*. Traducido por J.B. Baillie. Blackmask Online, 2001.

Hegel, G.W.F. *The Science of Logic*. Traducido por George di Giovanni. Cambridge University Press, 2010.

Henry, Chris. "Simondon and Resilience: The Metaphysics of Complex Governance." 2019.

Heredia, Juan Manuel. "Lo psicosocial y lo transindividual en Gilbert Simondon." *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 77, no. 3, 2015, pp. 437-465.

Heredia, Juan Manuel. "Los conceptos de afectividad y emoción en la filosofía de Gilbert Simondon." *Revista de Humanidades*, no. 26, 2012, pp. 51-75.

Hernández-Pacheco, Javier. *Hypokeimenon*. Ediciones Encuentro, 2003.

Hobson, Art. *Tales of the Quantum: Understanding Physics' Most Fundamental Theory*. Oxford University Press, 2017.

Horkheimer, Max. "The Social Function of Philosophy." From *Critical Theory: Selected Essays*. Traducido por Matthew J. O'Connell. Continuum, 2002.

Hui, Yuk. "Form and Relation: Materialism on an Uncanny Stage." *Intellectica*, 2014, pp. 105-121.

Hui, Yuk. "The Parallax of Individuation: Simondon and Schelling." *Angelaki*, vol. 21, no. 4, 2016, pp. 77-89.

Idel, Moshe. "Maimonides and Kabbalah." *Studies in Maimonides*, ed. Isadore Twresky, Harvard University Press, 1990, pp. 31-79.

Jankélévitch, Vladimir. *Henri Bergson*. Traducido por Nils F. Schott. Duke University Press, 2015.

Johnston, Adrian. "Meta-Transcendentalism and Error-First Ontology: The Cases of Gilbert Simondon and Catherine Malabou." From *New Realism and Contemporary Philosophy*, ed. Gregor Kroupa and Jure Simoniti. Bloomsbury, 2019.

Kahn, Charles H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Columbia University Press, 1960.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Traducido por Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, 1998.

Karatani, Kojin. *Isonomia and the Origins of Philosophy*. Traducido por Joseph A. Murphy. Duke University Press, 2017.

Keating, T.P. "Pre-Individual Affects: Gilbert Simondon and the Individuation of Relation." *Cultural Geographies*, vol. 26, no. 2, 2019, pp. 211-226.

Lijster, Thijs. "'All Reification Is a Forgetting': Benjamin, Adorno and the Dialectic of Reification." From *The Spell of Capital*, ed. Samir Gandesha and Johan F. Hartle. Amsterdam University Press, 2017.

Maimonides, Moses. *The Guide for the Perplexed*. Traducido por M. Friedlander. Varda Books, 2002.

Malabou, Catherine. *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. Polity, 2016.

Manekin, Charles (Ed.). *Medieval Jewish Philosophical Writings*. Cambridge University Press, 2007.

Crescas, Hasdai. *Light of the Lord (Or Hashem)*. Traducido por Roslyn Weiss. Oxford University Press, 2018.

Mansfeld, Jaap. "Anaximander's Fragment: Another Attempt." *Phronesis*, vol. 56, 2011, pp. 1-32.

Massumi, Brian. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Duke University Press, 2002.

Meillassoux, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Traducido por Ray Brassier, Continuum, 2008.

Melamed, Yizhak. "Hasdai Crescas and Spinoza on Actual Infinity and the Infinity of God's Attributes." *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, ed. Steven Nadler, Cambridge University Press, 2014, pp. 204-216.

Melamed, Yitzhak. "Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza and the Reality of the Finite." *Journal of the History of Philosophy*, vol. 48, no. 1, 2010, pp. 77-92.

Merleau-Ponty, Maurice. *The Structure of Behavior*. Traducido por Alden L. Fisher. Duquesne University Press, 1963.

Miller, Jacques-Alain. "Suture (Elements of the Logic of the Signifier)." *Cahiers pour l'Analyse*, vol. 1, 1966, <http://cahiers.kingston.ac.uk/vol01/>.

Miller, Jacques-Alain. "The Action of Structure." *Cahiers pour l'Analyse*, vol. 9, 1968, <http://cahiers.kingston.ac.uk/vol09/>

Montag, Warren. "'That Hebrew Word': Spinoza and the Concept of Shekhina." *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, eds. Lenn E. Goodman y Heidi M. Ravven, State University of New York Press, 2002, pp. 131-147.

Nachmanides, Moses. *Ramban: Nachmanides' Commentary on the Torah (Bereishis/Genesis)*. Traducido por Rabbi Dr. Charles B. Chavel. Judaica, 2005.

Nadler, Stephen. *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*. Clarendon Press, 2001.

Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Traducido por Robert D. Richardson and Anne E. O'Byrne. Stanford University Press, 2000.

Plato. *Parmenides* Traducido por Benjamin Jowett. Echo Library, 2006.

Plato. *Timaeus and Critias*. Traducido por Desmond Lee. Penguin Classics, 2008.

Raviv, Zohar. *Fathoming the Heights, Ascending the Depths, Decoding the Dogma Within the Enigma: The Life, Works and Speculative Piety of Rabbi Moses Cordoeiro (Safed 1522-1570)*. Tesis doctoral en la University of Michigan, 2007.

Robinson, James T. "We Drink Only From The Master's Water: Maimonides and Maimonideanism in Southern France, 1200-1306." *Studia Rosenthaliana*, vol. 40, 2008, pp. 27-60.

Russ-Fishbane, Elisha. "Maimonidean Controversies After Maimonides: The Egyptian Context." *Hebrew Union College Annual*, vol. 88, 2017, pp. 159-202.

Sack, Bracha. "The Influence of Cordovero on 17th Century Jewish Thought." *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, eds. Isadore Twesky y Bernard Septimus, Harvard University Press, 1987, pp. 365-379.

Sauvanargues, Anne. "Crystals and Membranes: Individuation and Temporality." Traducido por Jon Roffe. De *Gilbert Simondon: Being and Technology*. Edinburgh University Press, 2012.

Scott, David. *Gilbert Simondon's Psychic and Collective Individuation: A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh University Press, 2014.

Seeskin, Kenneth. "Monotheism at Bay: The Gods of Maimonides and Spinoza." *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy*, ed. Steven Nadler, Cambridge University Press, 2014, pp. 108-127.

- Serres, Michel. *Geometry: The Third Book of Foundations*. Traducido por Randolph Burks. Bloomsbury, 2017.
- Serres, Michel. *The Birth of Physics*. Traducido por Jack Hawkes. Clinamen Press, 2000.
- Serres, Michel. *The Five Senses: A Philosophy of Mingled Bodies*. Traducido por Margaret Sankey y Peter Cowley. Continuum, 2008.
- Shein, Noa. "Not Wholly Finite: The Dual Aspect of Finite Modes in Spinoza." *Philosophia*, 2017.
- Simondon, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Éditions Jérôme Millon, 2013.
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducido por Vidal Peña. Ediciones Orbis, 1980.
- Spinoza, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento*. El Aleph, 2000.
- Swan, Melanie. "Digital Simondon: The Collective Individuation of Man and Machine." *Platform: Journal of Media and Communication*, vol. 6, 2015, pp. 46-58.
- Tegmark, Max. "Does The Universe In Fact Contain Almost No Information?" *Foundations of Physics Letters*, vol. 9, no. 1, 1996, pp. 25-42.
- Timpanaro, Sebastiano. *On Materialism*. Traducido por Lawrence Garner. NLB, 1975.
- Tzu, Lao. *The Tao Te Ching*. Traducido por Eileen M. Chen. Paragon House, 1999.
- Vital, Chayyim. *Window of the Soul: The Kabbalah of Rabbi Isaac Luria*. Traducido por Nathan Snyder. Weiser Books, 2008.
- Vlastos, Gregory. "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies." *Classical Philology*, vol. 42, no.3, 1947, pp. 156-178.
- Voss, Daniela. "Modulating Matters: Simondon, Deleuze and Guattari." *Deleuze, Guattari and the Art of Multiplicity*. Eds. Radek Przedpelski y S.E. Wilmer, University of Edinburgh Press, 2020, pp. 50-63.
- Voss, Daniela. "Simondon on the Notion of the Problem: A Genetic Schema of Individuation." *Anngelaki*, vol. 23, no. 2, 2018, pp. 94-112.
- Williams, Caroline. "Affective Processes Without a Subject: Rethinking the Relation Between Subjectivity and Affect with Spinoza." *Subjectivity*, vol. 3, 2010, pp. 245-262.

Winkler, Sean. "The Problem of Generation and Destruction in Spinoza's System." *JEMS*, vol. 5, 2016, pp. 89-113.

Wolfson, Elliot R. *Alef, Mem, Tau: Kabbalistic Musings on Time, Truth and Death*. University of California Press, 2006.

Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason*. Princeton University Press, 1989.

Zeitlin, Solomon.. "Review: The Maimonidean Controversy." *The Jewish Quarterly Review*, vol. 57, no. 2, 1966, pp. 154-158.