

LA PRETENSIÓN ONTOLÓGICA DEL PLURALISMO

The Claim Ontological of Pluralism

Mariano ÁLVAREZ GÓMEZ
Universidad de Salamanca

BIBLID [(0213-3563) 6, 2004, 61-111]

RESUMEN

El pluralismo ha llegado a ser en nuestros días una concepción de la realidad, un postulado de la acción y un principio hermenéutico. Lo que está en juego es una determinada forma de pensar la pluralidad. En la tradición filosófica se ha sido consciente de esta cuestión desde sus orígenes. Platón y Aristóteles, T. de Aquino y N. de Cusa, Leibniz y Nietzsche no dudan, desde distintos puntos de vista, en concebir la pluralidad como sustentada en la unidad y ésta como explicitándose en aquélla. Bajo diferentes aspectos en que pueda plantearse la cuestión es ineludible reconocer algún tipo de presencia de lo uno en lo múltiple.

Palabras clave: multiculturalismo, unidad, pluralidad, diferencia, contracción, mónada, perspectiva.

SUMMARY

Pluralism has become now a conception of reality, a postulate of action and an hermeneutical principle. What in all cases is at issue is a certain way of thinking plurality. This question has been present since the origins of philosophical tradition: Platon and Aristotle, T. Aquinas and N. von Kues, Leibniz and Nietzsche, from their different positions, conceive plurality as based on unity and this one as being expounded in the former. Today this question can be posed from different perspectives, although it is unavoidable to recognize some type of presence of the one in the multiple.

Key-words: multiculturalism, unity, plurality, difference, contraction, monad, perspective.

Pluralismo es un término que parece haberse impuesto, no se sabe si por poco o por mucho tiempo o si, tal vez, ya por tiempo indefinido. Pero el hecho es que, por de pronto, no sólo hay que tenerlo en cuenta, sino que es preciso atenerse a él. La palabra no es nueva. Figura ya con un significado bastante definido en el Diccionario de la Lengua Española: «Sistema por el cual se acepta o reconoce la pluralidad de doctrinas o métodos en materia política, económica etcétera» (1984).

No es esto –que por lo demás nadie podría cuestionar– lo que hoy está en el ambiente y se ha asentado como una especie de pre-juicio sólido e intocable. Cuando se esgrime hoy la palabra pluralismo se sobrentiende que se ha implantado como norma del pensamiento y de la acción y que deslegitima de antemano cualquier concepción que no lo admita. Se presenta pues con carácter excluyente. La definición mencionada es un tanto inocente o, digamos mejor, no está ya a la altura de los tiempos. Pues no se trata del reconocimiento de la pluralidad de doctrinas, sino del pluralismo como doctrina. Por tanto, ninguna doctrina está de antemano legitimada para ostentar una «pretensión de universalidad», según la consabida expresión de Habermas, puesto que esa pretensión no dejaría espacio alguno para otras teorías sobre el mismo tema. Pero quizá sea esto ir demasiado lejos y no percibir el significado justo y preciso del pluralismo, pues ¿cómo va tener carácter excluyente, si lo que pretende es que quepan todas las doctrinas, por diversas y variadas que sean?

Al menos conviene tener presente que el pluralismo tiene, de entrada, un significado más o menos amplio, más o menos impreciso también. Esto tiene que ver con las diferentes consideraciones que se pueden hacer sobre su génesis, tal como el problema está planteado hoy. A su vez podemos distinguir entre la forma en que intelectualmente el problema se hace presente y la índole de las causas del mismo. Respecto de lo primero puede haber una cierta confusión, como suele ocurrir siempre que un concepto se convierte en moneda común, más si pasa a ser tema de uso frecuente en diferentes niveles, donde prevalecen intereses y puntos de vista también diferentes; y mucho más si se esgrime aquí y allá como arma polémica a favor o en contra. Respecto de lo segundo, de las causas, en definitiva, de la génesis en sentido estricto, puede haber –de hecho hay– más claridad, en cuanto que se pueden indicar algunas causas, que sin duda han desembocado en la situación actual. Es éste el punto que ahora nos interesa con el fin de que la clarificación del significado del pluralismo como tal sea más fácil.

I. CAUSAS DEL PLURALISMO

Una primera causa, remota ya relativamente pero pertinaz en sus efectos y consecuencias, es el llamado colapso o desplome del idealismo alemán, que había dominado el panorama del pensamiento filosófico desde 1790 a 1850 aproximadamente. Con la caída del idealismo alemán se habría venido abajo su concepción monolítica de la filosofía, caracterizada por la asunción y radicalización del viejo

lema *ben-kai-pan*, que pretende vincular la noción de unidad con la de totalidad y al contrario. Del tiempo mencionado data la decidida puesta en circulación de términos como «universalismo», «monismo», «filosofía de la totalidad», «panteísmo» o «panenteísmo», que predisponen hacia la aceptación de una unidad omniabarcante y disuaden, de entrada, del reconocimiento de la entidad propia de lo plural y de lo particular.

Bien es verdad que el uso y abuso de tales términos corre sobre todo a cargo de filósofos de segundo o tercer rango o de simples epígonos, que perviven hasta el día de hoy; por el contrario, los autores más relevantes del Idealismo, Hegel especialmente, rehuyen la utilización de esos términos o los matizan tanto que dejan de significar lo que con ellos se tiende a transmitir o a imaginar. Con todo, es cierto que según esa gran corriente de pensamiento, que representa el idealismo, la unidad tiene prioridad sobre la pluralidad. Fichte lo expresó nitidamente al afirmar que la esencia de la filosofía consiste en retrotraer todo lo variado o múltiple a la unidad absoluta. Esta reducción no implica la anulación de la pluralidad, significa que es necesario comprender recíprocamente lo uno mediante lo plural y lo plural mediante lo uno, en el sentido de que lo uno es principio de lo múltiple y «las cosas múltiples sólo pueden ser comprendidas, según su fundamento esencial, como principiadas»¹.

¿Qué fue lo que impulsó el declive del idealismo? Lo más fácil es recurrir a motivos intrínsecos, tales como la abstracción, que se distancia de lo concreto, la especulación que pierde toda referencia a lo real o el sistema que se teje y elabora con meros conceptos. Ese reproche no sólo es el recurso más fácil; es también la argucia más gratificante, porque de ese modo se obtiene la sensación de triunfar sobre un rival de enormes proporciones y de encontrarse además con el campo despejado para construir el edificio de la filosofía sobre nuevas bases. Pero con esto se ha estado distorsionando la imagen y el sentido de ese período de la filosofía. Uno de los aspectos que ha puesto de relieve la investigación en los últimos años es que, en la línea de los planteamientos kantianos, los grandes «idealistas» abrieron la filosofía al conocimiento de la experiencia y aportaron, a su vez –Hegel sobre todo– una nueva interpretación filosófica del mismo. Las concepciones del idealismo no tienen pues nada que ver con un alejamiento de la experiencia o con una pérdida del sentido de la realidad.

Fueron más bien motivos «externos» los que llevaron al final del idealismo, si es que se sigue aceptando que ese final existió. En la línea de la ciencia moderna, tal como está representada por Galileo y Newton sobre todo, los conocimientos empíricos adquirieron un desarrollo imponente, que posibilitó la tecnificación e industrialización de la vida moderna y trajo consigo el cambio de la «imagen del mundo». Con el alcance que adquirieron la observación, la experimentación y la

1. FICHTE, «Die Wissenschaftslehre (1804)», en *Fichtes Werke*, FICHTE, I. H. (hsg.), reimpresión, Berlín, 1971, X, p. 93.

descripción sistemática se incrementó de tal modo el material empírico que se superaron los esquemas y las expectativas con las que hasta entonces se había contado. Con otras palabras, con el aumento cuantitativo se ha generado un cambio cualitativo que hace aparecer como punto menos que imposible la elaboración de una concepción del mundo universal y unitaria. Las ciencias empíricas se presentan ahora con un aire de autonomía y de soberanía que cuestiona la legitimidad no sólo de la filosofía idealista, sino también de la filosofía en general, a la que en el mejor de los casos se le reconoce un papel subalterno, dependiente de la investigación científica.

En el fondo se replantea aquí una situación similar a aquella con la que se enfrentó Aristóteles, quien tuvo conciencia de que las ciencias particulares tendían a acaparar el conjunto del saber, pero al mismo tiempo comprendió que era preciso elaborar una ciencia universal, cuyo objeto es el ser en cuanto ser, que se dice ciertamente de muchas maneras, pero siempre con relación a una sola cosa, es decir en relación a algo que es uno y confiere unidad². Lo que ocurre en la época a la que nos estamos refiriendo, en la que el desarrollo potente de las ciencias particulares –en este caso caracterizadas como simplemente empíricas, pero que se configuran en virtud de una particularización o especialización progresiva– no parece hacer posible ninguna filosofía primera o fundamental. Ya no hay propiamente *la* filosofía, excepto como designación meramente genérica, que simplemente designa las diferentes corrientes filosóficas, que reflejan métodos y conceptos fundamentales de las ciencias particulares, es decir, dan por supuesto que no se puede construir un pensamiento unitario. En lugar del «singularismo» de otro tiempo, que sin negar la pluralidad pretendía hacerla comprensible desde la unidad absoluta, en cuanto que se la hacía derivar de ella, ha entrado en escena el pluralismo, que renuncia a tener una concepción unitaria en sentido propio y busca por el contrario documentarse «en la pluralidad de planteamientos filosóficos, estilos de pensamiento, métodos y bosquejos teóricos»³. Parece según eso definitiva la renuncia a un pensamiento «fuerte» que pretenda ver siquiera sentido alguno en los conceptos de «absoluto» o de «totalidad», que desde alguna perspectiva confieran unidad al conjunto de la realidad y a nuestra reflexión sobre ella.

Como corrientes significativas baste recordar aquí tanto el positivismo como la filosofía analítica del lenguaje y la teoría crítica. El primero se opone decididamente al reconocimiento de cualquier tipo de contenido que pudiera ostentar la pretensión de conferir unidad al conjunto abigarrado de lo real. Fundamento del saber no puede ser sino lo dado, lo fáctico. Y por más difícil y controvertido que les pueda resultar a los propios positivistas determinar el significado y alcance de lo dado, así como el grado y la índole de su accesibilidad mediante el conocimiento, lo cierto para ellos, aparte de su rechazo de algún fundamento que lo unifique

2. ARISTÓTELES, *Met.* 4, 1 y 2, 1003a-1005a.

3. GLOY, K. y RUDOLPH, E. (eds.), *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, Darmstadt, 1985, p. X.

todo, es que lo dado es por principio algo plural, diverso incluso. Todo lo que exceda este ámbito queda en suspenso por la fuerza de la lógica, mucho más si se trata de concepciones estrictamente metafísicas o teológicas, a las que no se reconoce siquiera sentido alguno.

Tampoco la filosofía analítica del lenguaje se asienta sobre el reconocimiento de una unidad previa, y menos de una que posea carácter absoluto. Su tarea es tanto el análisis lógico de las estructuras del lenguaje como el semántico de la relación de estas estructuras con la realidad extralingüística; y muy especialmente su tarea es la reflexión sobre las diversas figuras y juegos lingüísticos y sobre su correspondiente interpretación del mundo. Tendencias de signo monista quedan aquí descartadas, porque el punto de referencia para cualquier tipo de unidad –tanto lógica como ontológica– es el enunciado lingüístico, indefinidamente variado y plural.

No menos ajena a una concepción filosófica que verse sobre la unidad interna de la realidad mundana, fundamentada en un principio único y unificante, y que opere bajo el presupuesto de perspectivas de interpretación unitarias, capaces de dar expresión a esa convicción ontológico-metafísica es la Teoría Crítica. Adorno, especialmente, no sólo contempla como un sin sentido la pretensión de explicar el mundo desde el supuesto de un principio, que en todo caso excedería nuestra capacidad de comprensión y ya bajo ese punto de vista no sería en modo alguno operativo. Es además funesto, según él, construir una explicación del mundo y del hombre sobre la base de conceptos universales que, además de implicar una distorsión de lo concreto, inducen en la praxis a una aniquilación del mismo. El postulado de la salvaguarda de lo individual lleva de por sí a mantenerse en el horizonte de lo plural y en este sentido a defender un pluralismo más o menos matizado.

Admitiendo que a estas corrientes filosóficas subyace una crítica decidida tanto de la Metafísica como de la Teología tradicionales y que desde su perspectiva no cabe un reconocimiento de la unidad como principio último y como sentido de la realidad en términos generales, sin embargo no explican adecuadamente el fenómeno actual del pluralismo como criterio de interpretación teórica y de actuación práctica. Hay un resto de unidad básica y principal en dichas corrientes, que forzosamente ha de resultar sospechosa a una actitud pluralista. Positivismo, Filosofía Analítica y Teoría Crítica tienen respectivamente como principio legitimador de su concepción la razón, el lenguaje y los intereses generales de la humanidad, impulsores de una praxis racional. Por más que restrinjan el alcance y las competencias de la razón, tanto teórica como práctica, por más que se orienten a una concepción plural y a la crítica de las filosofías de la unidad, la razón será siempre órgano de unidad en y para todos los seres racionales. La razón no puede renunciar a la unidad, so pena de renunciar a sí misma. Cuestión distinta es cómo a su vez haya de entenderse la unidad. El lenguaje es, por su parte, principio y expresión de comunicación, por tanto de una unidad ineludible por más matizada que ésta sea y aunque haya de concebirse como unidad construida, en lugar de ser una

unidad ontológica o metafísica. Por último, la crítica que promueven los representantes de la Escuela de Frankfurt tiene como objetivo mejorar la situación de la humanidad mediante una transformación de la realidad social, lo cual supone no sólo una unidad elemental, sino también solidaridad en mayor o menor grado. Es pues coherente que por parte de los defensores del pluralismo se vea a algún representante de la teoría crítica en la línea del unitarismo.

Así pues, en todo caso esta primera causa del pluralismo se resume en que las nuevas corrientes filosóficas de la primera mitad del siglo xx toman a las ciencias empíricas no sólo como contenido de reflexión, sino como punto de referencia y como modelo. Entienden en consecuencia que tienen que construirse sobre el pluralismo, tanto más cuanto que las ciencias progresan a base de una especialización –léase particularización– cada vez mayor y más intensa.

Como segunda causa del pluralismo puede considerarse el multiculturalismo. Esta afirmación puede extrañar por dos motivos. En primer lugar, el multiculturalismo, con el que nos referimos a un determinado fenómeno humano, es relativamente reciente, muy posterior al pluralismo del que ya se venía hablando mucho tiempo antes. Según eso, al ser posterior, podría pensarse que no puede en rigor ser propiamente causa. Sin embargo, en el orden conceptual las cosas no son tan simples. Entendemos que el pluralismo tiene la amplitud suficiente para que en él quepa el llamado multiculturalismo. Más concretamente, el surgimiento de éste ha contribuido a reforzar y radicalizar aquel. Hasta ahora se había entendido el pluralismo como sinónimo de formas de vida que tanto social como políticamente son compatibles, sea porque son afines, sea porque simplemente se toleran entre sí. El multiculturalismo implicaría por el contrario el conflicto y el enfrentamiento entre culturas que luchan por el dominio de unas sobre otras. Bajo este punto de vista pluralismo y multiculturalismo no sólo son diferentes, sino que apenas tienen que ver entre sí, tan poco que el primero es tolerante por principio, mientras que el segundo, en razón de la heterogeneidad que representa y preconiza, tiene, por el contrario, carácter intolerante y excluyente.

Sin embargo, la situación, conceptualmente hablando, es diferente. Hasta ahora el pluralismo se podía entender de la forma antedicha, porque se había tomado como modelo, o más bien como punto de referencia empírico, el pluralismo político, tal como funciona en una sociedad democrática. Según eso tienen que estar representadas varias opciones, nunca un número ilimitado de ellas, que impediría que el sistema funcione. Sartori distingue, en este sentido, entre pluralismo y pluralidad, dando a entender que esta última sobrepasaría el límite requerido para que se pueda hablar, con sentido, de pluralismo. El pluralismo vendría a representar un conjunto de concepciones y formas de vida que permiten hablar aún de una comunidad, por muy amplia o abstracta que ésta sea, capaz de fundamentar entre los individuos un sentimiento de pertenencia a ella. Se supone que hay un límite, pues un cosmopolitismo es indeterminado y no implica sentimiento alguno de pertenencia. La mera pluralidad no da para lo uno ni para lo otro, porque es mera y simple atomización.

Pero en realidad, en mi opinión, lo que ha ocurrido es que el multiculturalismo ha llevado al pluralismo al límite de sí mismo, de lo que conceptualmente da de sí. No es casual que sean los propios multiculturalistas quienes exigen la revisión del concepto de pluralidad. Sartori se opone a ello, pero su argumento, consistente en sugerir que con la pura y estricta pluralidad el sistema no funciona, es endeble, porque en definitiva el pluralismo no es sino una forma de pluralidad. La revisión del concepto de pluralidad por parte de los multiculturalistas llevaría en buena lógica a incautarse del pluralismo como tal⁴.

Implícitamente Sartori reconoce que el pluralismo no se sostiene por sí mismo. En primer lugar, reconoce que no se puede forzar el pluralismo: «Existe un punto a partir del cual el pluralismo no puede y no debe ir más allá» (54). Y ¿por qué no?, cabe preguntar. El límite no puede venir impuesto por el pluralismo mismo, sino por su opuesto, por algún tipo de unidad. Es lo que viene a reconocer implícitamente al citar laudatoriamente un viejo lema en que cabría condensar la formación de la nación americana: *e pluribus unum* (de muchos uno) –64–, mientras que, por el contrario, de atenernos a la mentalidad multiculturalista tendríamos un *e pluribus disiunctio* (de muchos el desmebramiento). Sólo en esta ocasión Sartori se refiere a la unidad o a lo uno, y lo hace además de modo indirecto. Tal vez piense que relacionar de algún modo el pluralismo con la unidad lleva a algún tipo de monismo o de dogmatismo. En segundo lugar, el pluralismo implica una clase de comunidad, por más abstracta que ésta sea. Parece que tal comunidad puede ser muy amplia y abarcar muchos elementos, con tal de que no se tenga que hablar de una pura y simple heterogeneidad (46/47), que impida que los individuos puedan sentirse en mayor o menor grado identificados. Por último, en tercer lugar, Sartori entiende que debe haber algún tipo de integración de las diferentes culturas entre sí, lo cual implica una reciprocidad entre quien acoge en la comunidad y quien es acogido en ella. Y de nuevo aquí nos encontramos con algún tipo de unidad. Por más elástica que sea la unidad, con otras palabras, por más diferentes que sean y por más distanciados que estén entre sí grupos o personas que practican la reciprocidad, tiene que haber algún lazo de unión entre ellos.

Por diferentes caminos se llega pues a la conclusión de que el pluralismo se ha convertido hoy en un problema porque, si no reconoce explícitamente algún tipo de unidad no se podrá justificar a sí mismo. No basta pues «el pluralismo en cuanto tal». Es necesario un «pluralismo razonable», que exige ese mínimo de unidad de fondo, según la distinción de J. Rawls⁵. Así pues, se puede considerar que el multiculturalismo es una de las causas del pluralismo, tal como en muchos casos comienza a hacerse valer hoy en día, pues no es ya cierto que decir «pluralismo» equivalga a defender la integración en una comunidad de intereses. En muchos

4. SARTORI, G., *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, 2001, p. 17 y ss., 49 y ss., 61 y ss. Las demás referencias se incluyen en el texto.

5. RAWLS, J., *El liberalismo político*, Barcelona, 1996, pp. 54 y s., n. 27.

casos lo que prevalece –frente a la opinión de Sartori– es la fractura o separación (ebd. 64). Por eso no tiene nada de extraño que desde posiciones, que se manifiestan a favor del pluralismo, del pluralismo informativo p. ej., se esté practicando una atomización de ese mismo pluralismo, la censura de la opinión o de medios de comunicación, aunque sea con métodos muy sutiles, no fácilmente identificables.

La referencia a Sartori nos permite hacer otra reflexión sobre el inconveniente de plantear el tema del pluralismo circunscribiéndose al ámbito de la política y olvidando que se trata en verdad de una gran cuestión, que hunde sus raíces en los orígenes del pensamiento occidental. Como vamos a tener ocasión de ver, es el concepto de pluralidad el que va unido al de unidad y sólo cuando se desprende de él, deriva hacia el pluralismo, que al fin, por carecer de soporte, lo tiene que buscar en la unidad, como no puede ser de otro modo.

En relación con el tema del multiculturalismo y en orden a precisar el alcance del pluralismo en general, es preciso mencionar aparte el pluralismo religioso, que representa una forma como lo múltiple o lo plural avanza también en el campo de la religión. No se puede decir que se trata de un multiculturalismo en el sentido combativo y agresivo en que este término se utiliza. Se habla por el contrario de diálogo interreligioso, pero el problema de fondo es cómo se relacionan entre sí las diferentes culturas –valga decir también creencias– religiosas. En todo caso, la forma en que se ha acentuado, en los últimos años, la ocupación con el pluralismo religioso ha contribuido en buena medida a que el debate sobre el pluralismo en general avance al primer plano. Vamos a hacer referencia aquí a la opinión de dos teólogos que, dentro de sus divergencias, apuntan a un aspecto de alto interés especulativo, cual es la conexión del pluralismo con el concepto de unidad sin detrimento de la relevancia esencial de aquél.

Schöbel⁶ entiende que «la actual situación de la sociedad» pueda caracterizarse como un pluralismo tanto religioso como cosmopolita. Ello significa que las diferentes orientaciones que interpretan la situación del hombre en el mundo, «se encuentran en una situación de coexistencia y concurrencia». Esa situación no es ajena a los procesos históricos de «pluralización» en los que el Cristianismo protestante se ha visto envuelto desde la Reforma para acá (27). El Cristianismo, en su acepción más auténtica, postula –o al menos posibilita– el pluralismo, en cuanto que la doctrina trinitaria implica el carácter igualmente originario de la unidad y de la pluralidad. Esto supuesto, la Teología tiene como una de sus tareas la de asumir y elaborar las cuestiones que le vienen planteadas desde el pluralismo (33). La fe cristiana, justamente en cuanto relación con Dios, «que es fundamento, sentido y fin del ser del mundo y de la vida humana» está llamada a determinar la forma en que los creyentes se relacionan consigo mismos y con el mundo (38). Esta determinación, al tener como punto de referencia los contenidos doctrinales básicos de

6. SCHÖBEL, Ch., *Christlicher Glaube im Pluralismus*, Tübingen, 2003. Las restantes referencias se incluyen dentro del texto.

la fe, no se puede circunscribir al ámbito privado y personal, sino que postula su formulación en una profesión de fe comunitaria y, en definitiva, en una «pretensión universal de Verdad» (43). Lo importante para la cuestión que nos ocupa es que la verdad cristiana, aparte de que no debe desvincularse de la forma de vida característica de la fe (47), incluye coexistencia y cooperación con las demás concepciones religiosas, así como con las diversas interpretaciones del mundo, en cuanto que todas ellas se legitiman por su referencia a la verdad y Dios es «el lugar de la unidad de la verdad» (57). Por diferentes y variadas que sean las visiones del mundo y las creencias religiosas todas ellas tienen una raíz común, que es una en su multiplicidad y única en su interna diferenciación.

Otra forma de defender el pluralismo religioso, más convincente tal vez en estos tiempos, es la que expone J. Dupuis⁷. Por de pronto mantiene que el suyo es un pluralismo no simplemente *de facto*, sino *de iure* (566). Esta idea, que él desarrolla haciendo gala de un sinfín de conocimientos históricos y de abundantes y variadas reflexiones sistemáticas, implica la superación de esa concepción según la cual el cristianismo es la expresión última y definitiva de la verdad religiosa, llamado por ello no sólo a ser un día de hecho la única religión, al menos en el deseo y la aspiración de los creyentes, sino a ostentar el principio legitimador de toda verdad que pueda darse en cualquier otra religión. De hecho hay muchas religiones y es además justo y razonable que sea así. La razón de ello no es propiamente la «pluralidad de personas» en Dios, puesto que esto no obsta a que se pueda sostener, con no menor legitimidad, la tesis tantas veces propugnada de que el cristianismo es la religión verdadera y de que fuera de él no hay solución posible.

Mucho menos sería válido en este caso aducir que todo en la naturaleza es plural, puesto que ello no explicaría el carácter peculiar del Cristianismo, que no es homologable a ningún fenómeno simplemente natural. Igualmente sería poco convincente recordar que como consecuencia tanto del carácter limitado de nuestro conocimiento, como de que además se ejerce desde perspectivas muy diferentes, la recepción y práctica de la verdad religiosa lleva inevitablemente a formas concretas muy diferentes entre sí, aparte de que cualquiera de estos modos de entender el pluralismo religioso terminaría o bien por supeditar de nuevo unas religiones a otras o bien por adoptar una especie de resignación ante lo que podría considerarse como un «mal menor». Sería algo así como reconocer que el ideal es que exista una única religión –p. ej. el Cristianismo en su versión católica para los católicos, en su versión protestante para los protestantes–, pero que, en ausencia de esa posibilidad, es preciso reconciliarse con la limitación en la que nos vemos inmersos.

Frente a esas posibles razones que se mantienen en el nivel de un pluralismo *de facto* o en todo caso no consideran bueno y deseable un pluralismo *de iure*,

7. DUPUIS, J., *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander, 2000. Las restantes referencias se incluyen dentro del texto.

Dupuis sostiene que puesto que «la religión tiene su fuente originaria en una auto-manifestación divina a los seres humanos, el principio de la pluralidad encontrará su fundamento primario en la sobreabundante riqueza y diversidad de las auto-manifestaciones de Dios a la humanidad» (568). De entrada, esta concepción parece situarnos en un ámbito nuevo y diferente, que nos lleva en buena lógica a afirmar la legitimidad plena de las más diversas religiones. No es que «el plan divino para la humanidad» sea en rigor múltiple, «es único pero polifacético» y en tal sentido «el carácter plural de la automanifestación de Dios» tiene, por así decirlo, un sentido constitutivo. Bajo este supuesto de la automanifestación de Dios, es iluminadora la referencia a la vida trinitaria. Ésta se la podía haber reservado para sí, pero ha querido verdaderamente y efectivamente manifestarse. «Pertenece a la naturaleza de la comunicación desbordante del Dios uno y trino a la humanidad el prolongar fuera de la vida divina la comunicación plural intrínseca a aquella misma vida» (568).

Esto podría llevar a pensar que la Encarnación es secundaria o simplemente prescindible. Pero no es así en modo alguno. «La venida del Hijo en la carne en Jesucristo» tiene un «carácter decisivo», pero ello «no suprime la presencia y la acción universales de la Palabra y del Espíritu». Dupuis sostiene «la unicidad y la universalidad constitutivas de Jesucristo» (568). Pero tal unicidad no es absoluta. Tampoco es relativa. Es decir, no está al nivel al que pueda estar cualquier otra manifestación de Dios de signo religioso. Es constitutiva en cuanto que en y mediante ella Dios ha confirmado y sellado, por así decirlo, su «voluntad salvífica universal» (569). Paradójicamente es en virtud de su inserción en el tiempo como la Encarnación de Jesucristo adquiere «su significado y su densidad singulares», porque, supuesta la voluntad salvífica de Dios, posee verdadera trascendencia en relación con las demás religiones, a las que otorga validez propia, en cuanto que en su realidad histórica son también expresión de la automanifestación de Dios. La unicidad de Jesucristo es constitutiva y relacional a un tiempo. Permite contemplar las religiones en general no como excluidas de la religión cristiana. Tampoco como incluidas en ella, sino como reconocidas en su realidad propia en virtud del carácter único y universal de la Encarnación del Hijo de Dios. De este modo se puede dar por superado al mismo tiempo el «paradigma universalista» (569).

La mención del pluralismo religioso tiene en este contexto únicamente el sentido de poner de relieve que el pluralismo como concepto y como realidad tiene tanto peso que ha inundado incluso un ámbito, como es la teología cristiana y muy especialmente la católica, donde por tradición se tiene de antemano más bien la idea de que contamos con una concepción monolítica, nada dispuesta a hacer concesiones al pluralismo⁸. Puede decirse también que hay aquí un doble movimiento de ida y vuelta, pues no se trataría sólo de que el pluralismo es una corriente tan

8. Es ésta una valoración implícita o explícita en no pocos comportamientos y actitudes, con la que no estamos de acuerdo.

fuerte de opinión y de pensamiento en general que influye decisivamente en la concepción teológica. Puede decirse, con no menos razón, que los contactos que en la realidad se dan entre las diferentes concepciones religiosas fomentan el conocimiento del pluralismo.

Esto nos lleva a la que cabe considerar como una cuarta causa del pluralismo. Se trata de un hecho tan real como son las grandes emigraciones de población que se están produciendo como consecuencia inequívoca de al menos tres factores. En primer lugar, la penuria extrema en que viven tantos millones de personas, condenadas a morir de hambre o a buscar posibilidades de seguir viviendo en otros países, aunque sea con el riesgo de perder la propia vida; en segundo lugar, la atracción que el bienestar de los países desarrollados, tal y como aparece a través de los medios audiovisuales sobre todo, ejerce sobre una población en la que se despierta la aspiración a lograr modos de vida mucho más satisfactorios; en tercer lugar, el envejecimiento de la población en los llamados países desarrollados a la vez que la disminución de la natalidad, lo cual hace que se tienda, por impulso tanto natural como político, a llenar ese vacío mediante la importación de población venida de otros países. El hecho es que verdaderas masas de población se desplazan llevando consigo sus creencias, formas de vida, cultura, etc. Esto trae consigo que la deseada integración sólo se puede producir, previo el reconocimiento de lo diferente y plural, lo cual lleva fácilmente a que el pluralismo se adopte como actitud y también como criterio y a que, según lo que hemos visto ya, se presente con un cierto carácter de ultimidad que o rechaza el concepto de unidad o se desentiende de él, en ambos casos por considerarlo inadecuado para dar razón de la pluralidad. Es por ello conveniente hacer unas indicaciones de lo que históricamente ha representado la relación entre unidad y pluralidad así como aludir al origen y a las variaciones del concepto de pluralismo.

II. LO SIGNIFICATIVO DE CIERTAS CONCEPCIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE UNIDAD Y PLURALIDAD

a) *Platón y Aristóteles*

Como en el pluralismo se da por supuesto que este concepto se explica por sí mismo y que no es necesario recurrir a la unidad para explicarlo, es conveniente recurrir a algunos grandes teóricos de la unidad para ver si este concepto está en algún tipo de relación con la pluralidad, que a su vez no podría explicarse al margen de la unidad.

Un primer documento de interés lo encontramos en el *Parménides* de Platón⁹. Refiriéndose a la tesis de los eleatas, para los cuales lo uno, como sujeto, es individuo

9. PLATÓN, *Parménides*, Madrid, 1987. Las referencias se indican dentro del texto. No he seguido la traducción en todos los casos.

único y un todo indivisible, Platón se propone mostrar en la segunda parte que tal concepto es incompatible con el lenguaje. Si, según la «primera hipótesis» «lo uno es uno» y nada más que uno, no se le podrán atribuir partes, ni límites, ni extensión ni figura (137c-138b); tampoco será posible que se encuentre en reposo o en movimiento (138b-139b); no será idéntico ni diferente (138b-e): «pues no es propio del uno el ser otro que algo, sino solo de lo otro el ser otro, y de ninguna otra cosa» (139c); tampoco lo uno puede ser semejante ni desemejante (139e-140c), igual ni desigual (140b-d); no puede asimismo tener tiempo ni estar en el tiempo (140e-141d). Siendo así, lo uno ni siquiera es, ya que cuanto es, es pasado, presente o futuro y por tanto ni siquiera sería uno, «porque si lo fuese participaría en el ser» (141d-e). En definitiva, según esta primera hipótesis, lo uno simplemente en cuanto tal y al margen de toda conexión con lo múltiple en sus diferentes niveles, sea espacial, conceptual o temporal, se volatiliza por completo, puesto que al no ser, «no tiene nombre, ni razón, ni ciencia, ni sensación, ni opinión» (142a). Es también una forma de decir que lo uno, en cuanto uno, completamente desvinculado de lo múltiple, no tiene nada que ver con la experiencia.

El resultado de esta primera hipótesis prepara el terreno para lo que representan las implicaciones de la segunda hipótesis: «si el uno es» (142b). Con el resultado de la primera hipótesis queda anulada la identificación parmenidea de lo uno y del ser. Esto implica que tal identidad sólo va a ser posible «bajo la condición de que se reconozca que lo uno y lo múltiple se implican mutuamente»¹⁰. Es lo que al fin se pone de manifiesto en el desarrollo de esta segunda hipótesis, «si lo uno es»; la cual conduce, en lógica rigurosa y estricta, a que se recupere todo lo que parecía perdido como consecuencia de dar por válida la primera hipótesis. Por de pronto, bajo la segunda hipótesis, lo uno se revela como siendo, no ya uno y múltiple (142c-e), sino como múltiple en sí mismo (143a). Esto a su vez implica que la parte, cada cosa múltiple, tanto si es grande como si es pequeña, «sea siempre algo «uno», y es imposible que no lo sea»... Luego a todas y cada una de las partes del ser les pertenece la unidad, «no faltándole ni a la parte más pequeña, ni a la más grande, ni a ninguna otra» (144c). La unidad pues «es necesariamente múltiple» (144e). Partiendo de aquí, lo uno posee «extensión y figura», lo cual quiere decir que, siendo indefinidamente múltiple, lo uno tiene al mismo tiempo «límite» (145a). Y siendo de este modo un todo, tendrá en sí «un comienzo, un medio y un fin» (l. c.), algo que tradición adelante, como ocurre p. ej. en el Cusano, va a ser considerado como signo de perfección máxima. El uno, además, «está en sí mismo y en otro» (145b-e); «está en movimiento y en reposo» (145e-146a); es además diferente de los otros y de sí mismo e idéntico a ellos y a sí mismo» (146b). Análogamente, será igual y desigual tanto respecto de sí mismo como de los otros (149d-151e); por lo que al tiempo se refiere, «lo uno es y se hace más viejo y más joven que sí mismo y que los otros» (155c). Y por último, participando el uno plenamente en el tiempo,

10. HADOT, P., «Das Eine», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 2, Darmstadt, 1972, col. 361.

puesto que «es y será, llegó a ser, está llegando a ser y llegará a ser [...] podrá haber entonces ciencia, opinión y sensación... Posee, pues, un nombre y una razón propia, y se le puede nombrar y expresar en el discurso racional» (155d).

Esta referencia a las implicaciones de la «segunda hipótesis» –mencionadas y no explicadas ni comentadas, porque no es de este lugar– basta para tener presente que la implicación mutua de la unidad y pluralidad está pensada de modo concreto y coherente. Tal implicación se nos muestra desplegada en el campo de la experiencia y no como una debilitación del concepto de unidad, sino como una profundización del concepto de pluralidad. Lo uno lleva de suyo a lo múltiple, se revela como siendo múltiple, a la par que lo múltiple aparece potenciado en cuanto radicado en la unidad.

Si bien Aristóteles critica determinados aspectos de la doctrina platónica sobre lo uno y lo múltiple, especialmente su intento de convertir los números en ideas¹¹, puede afirmarse que aquí, al igual que en tantos otros aspectos, construye sobre la doctrina de su maestro. En términos generales, Aristóteles distingue diferentes significados que puede tener el concepto de lo uno. Puede referirse al continuo –especialmente en el movimiento–; puede designar el todo, sobre todo aquel que posee en sí la causa de su propia continuidad. Aquí tiene su raíz el concepto tan importante del todo orgánico. Pero lo uno es también aquello, cuyo concepto designa o bien lo universal, en concreto, la unidad específica, o bien el individuo, unidad numérica. Todos estos significados tienen como característica común la indivisibilidad (1052 a 29 y ss.). Esa esencia de lo uno, sin embargo, no es según Aristóteles algo hipostasiado, separado de las cosas que son unas, tal como han pretendido algunos de los platónicos (cf. Met. 1058b 20-23). Es aquí donde se percibe la peculiaridad del planteamiento de Aristóteles sobre el tema de la pluralidad y de su relación con la unidad. Las cosas múltiples, por más numerosas, variadas o insignificantes que sean, son unas en sí, puesto que son entes y el ente y lo uno se refieren a la misma cosa: poseen la misma amplitud, son coextensivos y de todos los predicados éstos son los más universales. Ser uno es tanto como ser una cosa particular. En cuanto al contenido, el ente y lo uno no añaden nada el uno al otro. «Un hombre» no dice más que «hombre» (Met. 1054 a 17). Pero aunque todo lo que es uno es ente y al contrario, el concepto de lo uno añade al del ente la idea de la indivisibilidad y bajo este punto de vista lo uno es medida. Dicho esto en términos generales precisemos algunos aspectos.

Aristóteles sintetiza así los significados de lo uno: «Uno se dice en todos estos sentidos: lo continuo por naturaleza, el todo, el individuo y el universal; y todo esto es uno en cuanto que es indivisible bien en su movimiento, bien en su intelección o en su enunciado» (1052a 34-36; 1052b 1). Sin olvidar que la característica fundamental de lo uno es la de ser indivisible, retengamos la referencia al individuo y a lo universal, porque es en este punto donde se va a poner de manifiesto la impor-

11. PLATÓN, *Philebo*, 15a-b; 16c-d.

tancia y el alcance que tiene el concepto de unidad para todo cuanto hay, también para cada una de las cosas que integran la pluralidad. Pues nada tiene de sorprendente la atribución a la unidad, en cuanto ser indivisible, a lo universal, sea género o especie, puesto que lo propio de lo universal es reducir a unidad, bajo un aspecto más amplio (el género) o no tan amplio (la especie), a una serie de cosas múltiples, «otras» o «diferentes» entre sí. Pero lo uno no se limita a lo universal —que en este caso queda circunscrito a la especie, sin duda porque es su último reducto—, sino que se extiende a lo individual. Lo que Aristóteles dice en lo que precede ayuda a comprender el alcance de esto mismo: «Uno significa unas veces lo que es continuo o un todo; otras, aquello cuyo enunciado es uno, y lo es el de aquello cuya intelección (*nóesis*) es una, decir, indivisible, y es indivisible la intelección de lo indivisible en especie o en número; es indivisible en número lo que lo es individualmente, y en especie, lo que lo es para el conocimiento y para la ciencia» (1052a 29-33). La referencia a la unidad propia tanto de la especie como del individuo está mediatizada por la intelección una o indivisible.

Que esto sea así respecto de la especie puede y debe resultar obvio, puesto que la especie (*eidos*) pertenece al ámbito de lo inteligible y de la intelección. Pero hay además intelección una e indivisible del individuo, en cuanto que es considerado numéricamente. El individuo es pues inteligible bajo el aspecto de la unidad numérica. Por otra parte, la dimensión de individualidad se da también en el ámbito de las especies, que con razón pueden llamarse individuales, en cuanto que no pueden dividirse en especies más restringidas, p. ej. la especie «hombre», «león»¹².

Sin duda, tal como anota el propio Aristóteles a continuación del texto citado, «será primariamente uno lo que es para las esencias (en el sentido de formas específicas) causa de la unidad» (1052a 32/33). Esto es preciso entenderlo en el sentido que acaba de apuntar: conocimiento riguroso, ciencia la hay sólo del *eidos*, de la especie; por eso cabe decir que la función primaria de lo uno es ser causa de la unidad de las esencias, pues de lo contrario no tendríamos conocimiento verdadero. Pero esto no excluye que lo uno esté presente y activo en todos los entresijos de lo real. Muy al contrario.

«No es lo mismo preguntar qué clase de cosas se dicen “unas” y qué es el ser de lo uno y cuál su enunciado» (1052b 1-3). El ser de lo uno y su enunciado correspondiente es lo indivisible, «unas se dicen especialmente las cuatro cosas indicadas, porque son las que están más próximas a la potencia» (1052b 7), es decir al poder o a la función que lo uno está llamado a desempeñar. Pero en eso no se agota lo uno, teniendo en cuenta que lo uno, al igual que el ente, se dice de múltiples modos (1052a 15) y uno y otro tienen el mismo número de significados (1053b 25); según de qué cosas se trate, puede esto o aquello estar más próximo

12. Cf. BONITZ, H., *Aristotelis Metaphysica*, Bonn, 1849, reimpresión Hildesheim, 1960, 345 y s., 355 y s.

al significado de la palabra «uno». No siempre, p. ej., servirá remitirse al continuo o al todo, si la índole de la cosa en cuestión no lo admite. Lo que ante todo conviene es por tanto no perder de vista el significado de la palabra uno: ser indivisible y ver cómo se concreta ese significado básico.

Bajo este supuesto lo uno queda, por así decirlo, liberado, no se circunscribe a un aspecto o a un modo de ser determinado. El ser del uno o «el ser de lo indivisible», que implica «el ser precisamente esto y separado en particular» (1052b 16-17) es decir, estar perfectamente diferenciado de lo demás y poseer consistencia propia, eso puede darse respecto de todo lo que hay, tanto si se trata del «lugar», de la «especie» o del «pensamiento» (1052b 17). Como indicación de la amplitud y alcance que Aristóteles quiere dar a lo uno, esas palabras son bien significativas, puesto que propendemos a «localizar» las cosas, a asignarlas una estructura o especie y también en consecuencia a entenderlas de una forma determinada. Pero ahondando y precisando más aún, afirma que «el ser de lo uno es..., sobre todo, el ser de la medida primera de cada género y, principalmente, de la cantidad, pues de aquí ha pasado a las demás cosas» (1052b 18-20). Esto supone que, si bien por una parte es preciso mantener el criterio de lo uno como ser indivisible, esto no basta para aclarar cuál es el tipo de unidad en cada caso. Por el contrario, eso nos dejaría en la plena indeterminación respecto de lo que son las cosas, a las que por de pronto hay que considerar como encuadradas en su género respectivo e interpretar de acuerdo con la medida que a éste corresponde.

Aristóteles postula, pues, algo paradójico como es la diferenciación o pluralización del concepto de unidad en consonancia con el carácter «análogo» tanto del ser como del uno. Es en relación pues con la índole de las cosas y con nuestro modo de acceder a ellas como hay que ver el concepto de unidad, porque «no todo es indivisible del mismo modo, por ejemplo, el pie y la unidad numérica; ésta, en efecto, lo es totalmente, mientras que aquél debe ser incluido entre las cosas indivisibles en cuanto a la sensación» (1052a 21-24). El interés de Aristóteles, en abierta polémica con los pitagóricos y más tarde con Platón, se concreta en el rechazo de todo intento de hipostasiar lo uno. El punto de partida es que, tal como expuso en *Met.* VII, 13, «los universales no pueden ser sustancias». Tampoco la sustancia misma es sustancia en el sentido de ser «algo singular independiente de los muchos singulares (pues es común), a no ser tan sólo como predicado». Con mayor razón habrá que decir que «tampoco el uno» puede ser algo singular independiente de los muchos singulares, «pues el ente y el uno son los que más universalmente se predicán» (1053b 16 y ss.). Esa exigencia de concreción —cabe decir, de pluralización, sin que por ello la unidad pierda su carácter operativo— se da también en todos los demás casos. A tenor de lo que sigue, Aristóteles están pensando en todas las categorías. Esto significa que «el uno —al igual que el ente— se dice de muchas maneras», y además tiene «el mismo número de significados que el ente» (1052 a 15 y 1053b 25).

Hay que concluir por tanto que, si el ente es lo que es en el ámbito de la cantidad etc., «igualmente el uno es algo y cierta naturaleza en el ámbito de las cualidades,

e igualmente también en el de las cantidades». Por ello no cabe fijar el significado de lo uno y aplicarle luego indistintamente a las categorías y a las cosas; «se debe investigar qué es el uno, como también qué es el ente, en el conocimiento de que no basta decir que esto mismo es su naturaleza», porque la naturaleza es en cada caso diferente. No basta decir que el uno es ser indivisible para luego afirmar que tal ser indivisible se salvaguarda en los colores, en los sonidos, etc.

Es preciso saber en qué consiste la unidad de los colores, en el blanco tal vez, o de los sonidos, en el semitono posiblemente. El tipo de unidad está diferenciada según sea la categoría correspondiente, que tiene su propio tipo de unidad. No es el mismo el de la cualidad que el de la cantidad, y el de cada una de ellas no es el mismo que el de la sustancia (cf. 1053b 24 y ss.). ¿Hasta dónde puede y debe llegar esa diferenciación? Aristóteles no es en este contexto todo lo explícito que podría desearse; pero lo que sí cabe decir es que llega hasta donde cabe hablar con sentido de las cosas. Si «ser uno» es lo mismo que «ser individuo» (1054a 18-19) nuestras posibilidades de hablar sobre el uno se agotarán cuando se hayan agotado las posibilidades de hablar sobre los individuos, bien entendido que cuanto más se amplíen esas posibilidades, mayor será también la diferenciación.

Lo más concreto que llega a decir Aristóteles en este contexto, tal vez lo más concreto que llega a decir en general, es lo siguiente: «Es evidente que el uno es cierta naturaleza en todos los género y que el uno en general no es la naturaleza de ninguno, sino que así como en los colores el uno en sí debe ser buscado como un color, así también en la sustancia el uno en sí debe ser buscado como una sustancia» (1054a 9-13). El uno está según esto activo y presente en cada categoría y en cada cosa conforme al tipo de naturaleza que a éstas les corresponde, pero el uno no es, como algo consistente en sí, la naturaleza de ninguna categoría o cosa, porque si así fuera no se podría decir universalmente de todas ellas sino que estaría restringida a alguna de ellas determinada y ya no sería el uno que, al igual que el ente, es un concepto máximamente universal. Así que es tan paradójica como cierta la afirmación de que «el uno acompaña igualmente a todas las categorías y no está en ninguna» (1054a 14-15).

b) *Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa*

Los debates que habían precedido sobre la índole y el alcance de los universales, fueron una forma de interpretar el carácter de la unidad, tal como aparece en el concepto universal, que expresa un contenido unitario, y su relación con lo múltiple, al que se refiere lo universal. En realidad lo universal es ya una especie de síntesis de unidad y pluralidad, puesto que expresa una y la misma cosa, pero referida a muchas. La forma en que había llegado a desarrollarse esta cuestión hace comprensible que Tomás de Aquino ponga explícitamente en juego al entendimiento mismo. Se habla de lo uno y lo múltiple desde la perspectiva del entendimiento y no sólo mediante el entendimiento.

Esto va a tener consecuencias todavía no explícitas en la obra de Aquinate. «El objeto propio del entendimiento, que está unido al cuerpo, es la esencia (*quidditas*) o naturaleza existente en la materia corporal»¹³. Es una de las caracterizaciones más completas de lo que Tomás de Aquino entiende por objeto propio del entendimiento humano. Ese afán de precisión es comprensible porque en la cuestión correspondiente se plantea «si el entendimiento puede entender en acto por medio de las especies inteligibles, que en sí tiene, sin volverse hacia las imágenes». Se pregunta pues por la relación entre el entendimiento, la imaginación y la sensibilidad, a que aquella remite. Esta cuestión sobre la índole del conocimiento está en correspondencia con la índole propia de lo que es su objeto. Al igual que el entendimiento no puede conocer si no es mediante la sensibilidad y la imaginación que la representa, su objeto es la esencia existente en la materia corporal.

El siguiente paso consiste en precisar el alcance tanto del conocimiento de esa ciencia o naturaleza, como de la propia esencia. Hasta dónde llega el conocimiento. El objeto propio del entendimiento es la esencia que existe en la materia corporal, pero no en cuanto que existe en tal materia. Y éste es tal vez uno de los mayores problemas, puesto que la esencia en cuestión no es una realidad existente fuera del orden material, tampoco es la esencia tal como es representada en el entendimiento mediante las especies inteligibles. Es una esencia que, además de existir en la materia corporal, existe en ella individualmente, en razón de que el principio de individuación es la materia misma, en cuanto que está «determinada por la cantidad». Para conocer la esencia es preciso prescindir «de los principios individuales, representados por las imágenes» (I, 85, 1 ad 1). Por otra parte, al igual que el hombre es esencialmente alma y cuerpo, también a la esencia de las cosas materiales, objeto propio del entendimiento, le es esencial la materia y, en consecuencia, la individualidad. ¿Qué queda entonces de la esencia, existente en las cosas materiales, pero que es conocida no en cuanto que existe en tal materia? ¿Es que hay un algo, idéntico y siempre el mismo, rigurosamente unitario y uno que se repite en las cosas individuales y materiales? ¿Pero en ese caso qué sentido tiene afirmar que la esencia sólo puede existir material e individualmente? Pues lo individual, en la hipótesis indicada sería accidental.

Ante esta dificultad de fondo, no pocos escolásticos, que se declaran por lo demás fieles seguidores de Tomás de Aquino, han optado por una solución muy simple y sencilla en apariencia, pero que no es coherente con los textos. Esa solución, justamente criticada por J. Maréchal se reduce a lo siguiente: «1º. El modo de la universalidad pertenece a la inteligencia. Los objetos son individuales. 2º. Los objetos individuales proporcionan, por medio de sus semejanzas, un fundamento real al modo mismo de la universalidad. Hay ciertamente una universalidad que sólo se da en el entendimiento, en cuanto que es el modo en que ésta conoce su

13. AQUINO, T. de., *Summa Theologiae*, I, 84, 7. Las referencias que siguen están tomadas de esta obra salvo indicación contraria.

objeto propio, la «*natura rei*»¹⁴. La forma en que T. de Aquino se expresa a veces puede haber inducido, ante una lectura superficial, al error de pensar que la universalidad sólo se da en la inteligencia. Ésa es sólo un modo del universal. El otro es la «naturaleza de las cosas», que les es común. Por lo tanto, es falso que los objetos del entendimiento sean individuales. El objeto propio del entendimiento, la «*natura rei*» es un universal, existente sólo en cosas individuales pero no idéntico con ella. T. de Aquino afirma que «la naturaleza misma... no existe más que en los singulares», y esto lo concreta en que «la humanidad, conocida por el entendimiento, no existe más que en este o aquel hombre» (I, 85, 2 ad 2), pero no afirma ni que la naturaleza exista en cuanto cosa singular ni que la humanidad exista como este o aquel hombre.

Esto no significa que desaparezca por completo la dificultad antes mencionada. Pero se trivializa en cualquier caso la cuestión, tanto si a la esencia, objeto del entendimiento, se la reduce a mero concepto al que se llega mediante la abstracción, previa a la comparación entre las características individuales, como si se la identifica en cada caso con este o aquel individuo.

Al margen de la dificultad consistente en que en el conocimiento de la *natura rei* se abstrae de una dimensión que le es esencial –la materialidad individual en la que existe–, la concepción de T. de Aquino tiene un significado importante para el tema aquí tratado de la relación entre lo uno y lo múltiple. El objeto propio del entendimiento –llámese «*quidditas sive natura*» (I, 84, 7), «*natura universalis*» (l.c.), «*forma*» (I, 85, 1), «*natura speciei*» (I, 85, 1 ad 1) –es un contenido uno e idéntico, y al mismo tiempo está inmerso en lo plural, es decir, en lo material y lo individual. Lo plural es una dimensión constitutiva del uno, en cuanto que la «*quidditas rei materialis*», que constituye «el objeto de nuestro entendimiento» (I, 85, 8), es una e idéntica, y sólo puede existir «*in materia corporal*» (I, 84, 7). Sin olvidar que T. de Aquino habla en el horizonte de lo que es «el estado presente» (I, 85, 8), es clara la vinculación constitutiva entre unidad y pluralidad. En cuanto que la unidad, correspondiente a la esencia de las cosas materiales, no puede existir sin la pluralidad y ésta a su vez, además de no poder existir sin la unidad, carece de consistencia sin su inserción en ella.

Siendo esto así, es ineludible la pregunta: ¿está suficientemente pensada la unidad por parte de T. de Aquino desde los presupuestos en que él mismo se mueve? Si los individuos de la misma especie son «esencialmente distintos»¹⁵, y al mismo tiempo, la esencia que es la especie en cuanto *natura rei* y que constituye el verdadero objeto propio de nuestro entendimiento, el «*id quod*» de su actividad cognoscitiva, no puede existir sino en los individuos, ¿no habrá que decir que la

14. MARÉCHAL, J., *El punto de partida de la metafísica. I. Desde la Antigüedad hasta el fin de la Edad Media*, Madrid, 1957, p. 125.

15. Cf. MARÉCHAL, J., *o. c.*, p. 123.

unidad de la esencia está diferenciada en sí misma por el modo de ser propio de los individuos».

Estas preguntas encuentran a su modo respuesta en Nicolás de Cusa que, por cierto había estudiado a fondo a T. de Aquino, cuya concepción complementa, en buena medida, mediante una incorporación y reconsideración de fuentes antiguas. Aquí me limito a exponer algunos aspectos, que ciertamente subrayan la importancia de la unidad, pero que ponen igualmente de relieve el significado ontológico de la pluralidad en virtud de la presencia en ella de la unidad. Cabe decir que unidad y pluralidad se refuerzan mutuamente desde diferentes funciones y niveles.

El Cusano caracteriza la unidad por su capacidad de unir: «Unidad quiere decir esto: que lo unifica todo»¹⁶. Verdad es que ésta no es propiamente una definición, pues en tal caso estaríamos ante un círculo vicioso. Por otra parte, de forma inmediata se está refiriendo a la «*unitas infinita*» que es «*omnium complicatio*». Pero en el ámbito ontológico general la unidad se caracteriza ciertamente por co-implicar en sí todo aquello que unifica. Y por lo demás, la insuficiencia de la definición aparece claramente compensada mediante una serie de ejemplificaciones muy expresivas: el punto co-implica en sí la línea, la superficie y el cuerpo, los cuales no son paralelamente otra cosa que una explicitación del punto. Algo análogo ocurre con la quietud respecto del movimiento o con el presente respecto del tiempo. «De la misma manera el ahora, es decir, el presente, co-implica el tiempo. El pasado fue presente, el futuro será presente. En el tiempo por tanto no se encuentra sino presente ordenado. Así pues, el pretérito y el futuro son explicitación del presente. El presente es coimplicación de todos los tiempos presentes y los momentos temporales presentes son la explicitación en serie de aquélla. En ellos no se encuentra sino presente. El presente, que es uno, es por tanto la coimplicación de todos los tiempos. Y este presente es la unidad misma. Asimismo, la identidad es la coimplicación de la diversidad, la igualdad lo es la de la desigualdad, la simplicidad lo es de las divisiones o de las distinciones» (3, 106, 3-13). Si bien en este capítulo al Cusano le importa directamente resaltar que lo máximo absoluto es el principio que coimplica y explicita todas las cosas, al mismo tiempo va dejando claro que la unidad y su fuerza unificante se pone de manifiesto en todos los niveles de la realidad.

A la vez que deja constancia de la omnipresencia ontológica de la unidad y de su inequívoca prioridad sobre la alteridad (3, 107, 5 y s.), nos recuerda que el recurso a la unidad es obligado si se pretende dar explicación de la pluralidad, pues ésta presupone el número, que surge de nuestra mente y no es sino la explicitación de la unidad, «*explicatio unitatis*» (3, 108, 1 y ss.). Esto es así ya respecto de la cantidad, que tenemos ante la vista. Pero si se pretende una explicación general y última, habrá que recurrir a la mente divina, la única que tiene la capacidad de

16. DE CUSA, Nicolai, *De docta ignorantia* II, Hamburg, 1964, cap. 3, 105, 12. Me he limitado a un análisis de los cc. 3-6 del libro segundo de esta obra. Las referencias indican capítulo, número y línea de esta edición de P. Wilpert y H. G. Senger.

garantizarla: «de igual modo, la pluralidad de las cosas surge de la mente divina, en la cual las cosas múltiples están sin pluralidad, porque están en la unidad co-implicante» (3, 108, 6-8). Al margen de que, por una parte, el Cusano recuerda aquí una de las convicciones más firmemente compartidas sobre la simplicidad absoluta, en virtud de la cual todo lo que está en Dios es Dios mismo; al margen igualmente de que recupera la doctrina pitagórica sobre los números en cuanto entidades explicativas de las cosas –si bien para él los números tienen su radicación y consistencia en la mente– lo que más importa en este caso es que para dar razón de la pluralidad resulta ineludible recurrir a la unidad y que además éste es un recurso radical y último, para lo cual nada más convincente que hacer ver que el número, como explicitación de la unidad, surge de la mente misma, lo cual implica que no hay un principio explicativo más allá de la unidad.

En este punto surge un primer tipo de reciprocidad entre la pluralidad y la unidad. Aquélla, es decir, el número, «no posee ningún otro ser que su ser-dependiente de la unidad». Pero a su vez y como consecuencia, «la unidad, sin la cual el número no sería número, existe en la pluralidad». Así pues, que todas las cosas existen en la pluralidad supone una explicitación de la unidad y al contrario. (3.108, 11-15). La reciprocidad es de signo muy diferente según se trate de la relación de la pluralidad con la unidad infinita o de tu relación con la unidad finita. En el primer caso, si se considera a Dios sin las cosas, «Él es y las cosas no son nada» (3, 110, 5-6). Por lo cual «no queda sino afirmar que la pluralidad de las cosas surge de que Dios está en las cosas, las cuales no aportan nada a su ser» (3, 110, 21). Esto no ocurre así en el ámbito de lo creado donde, si desaparece la sustancia, los accidentes desaparecen ciertamente, pero ello no significa que los accidentes sean nada; por el contrario, lo propio del accidente es «ser inherente –*adesse*–, lo cual implica que mediante él la sustancia adquiere una característica determinada, p. ej. mediante el ser inherente propio de la cantidad la sustancia adquiere una determinación cuantitativa (3, 110, 19-20).

Pese a esta diferencia, que desde un punto de vista ontológico radical parece suponer que las cosas se hunden en la carencia de significado propio, en la completa irrelevancia, ya que «su ser es ser-dependiente» –*eius esse est abesse*– (3, 110, 8), hasta el punto de que esto lleva a afirmar que «la pluralidad de las cosas surge de que Dios está en la nada» (3, 110, 11-12), sin embargo, el hecho de no acertar a explicar el modo en que la unidad infinita fundamenta la pluralidad y se comunica a ella, no impide que se pueda afirmar con certeza que, en cuanto que Dios es la co-implicación de todo, «todas las cosas son, en él, él mismo» y que, en cuanto que es la explicitación, «él es en todas las cosas lo que ellas son», al igual que la verdad es en la imagen» (3, 111, 13-15). A lo que paradójicamente llega el Cusano, pese a haber afirmado el ser completamente dependiente de las cosas diversas y plurales, es a que todas las cosas dejan ver, «de forma diversa y múltiple» –*diversi mode et multipliciter* (3, 111, 20)– la unidad infinita, que es la verdad absoluta, lo cual implica realzar al máximo la «entidad» de la pluralidad. Es lo que concretaremos a continuación.

La tesis tradicional de que en Dios, principio máximo absoluto, se encuentran todas las cosas «sine pluralitate» y de que, a la vez, el ser de ese mismo máximo absoluto es de forma «simplicísima e indistinta» (*simplicissime, indistincte*) no implica propiamente que en ese nivel quede anulada la pluralidad, sino que tiene en lo máximo su raíz y su fundamento. Donde el Cusano muestra ya más su originalidad es al decir que «el mundo o universo es el máximo contrato, en el cual todas las cosas son sin pluralidad el mismo máximo contrato» (4, 113, 7-8, 13-14). Con ello se da un paso en orden a reconocer y subrayar la importancia de la pluralidad, puesto que, a diferencia de la unidad absoluta, propia de Dios, que está libre de pluralidad, «la unidad contracta», que es tanto como decir «el universo uno» no está libre de pluralidad, lo que es tanto como decir, por una parte, que sin la pluralidad el universo no existiría y, por otra, que su unidad está «contraída» mediante la pluralidad.

Ambos aspectos refuerzan la importancia de la pluralidad. N. de Cusa considera el universo como una suerte de universal, que contiene en sí todas las cosas creadas o finitas. Y al igual que respecto de los universales a los que de ordinario se hace referencia –el género y la especie– afirma que éstos no existen «fuera de los individuos» y que en cuanto que podemos hablar de una existencia mental, ésta se debe a la abstracción del entendimiento (3, 109, 12-16), entiende también que el universo mismo tampoco existe sin los individuos, sería en ese sentido nada sin ellos.

Esto se traduce por de pronto en que propiamente el universo no está en ninguna de las cosas, porque en tal caso quedaría negada su condición de universo, ya que quedaría circunscrito o reducido a alguna de las cosas determinadas, a ésta o aquélla. Y aunque fuera posible tal «estancia», no implicaría nada a favor ni del universo ni de las cosas, en cuanto que el universo sería un contenido que se repite, siempre igual en todas las cosas y cada una de éstas sería, aparte de tal contenido, ni más ni menos que lo que individualmente es. A diferencia de esto, el universo representa incomparablemente más y cada cosa adquiere un relieve mucho mayor, puesto que el universo no está ni en el sol ni en la luna, sino que «en ellos es lo que son pero de forma contracta» (4.115, 3-4).

Esto implica que, a diferencia de «la esencia absoluta de la cosa» que «no es la cosa misma», de la que es esencia –la esencia absoluta de las cosas, por su índole de absoluta, es Dios mismo y dista infinitamente de las cosas–¹⁷ «la esencia contracta, por el contrario, no es sino la cosa misma» (4.115, 9). No quiere esto decir que el universo se identifique con cada cosa, porque en tal supuesto, ser una de ellas implicaría que no es ni puede ser ninguna de las demás. Significa que la esencia propia del universo está constitutivamente diferenciada, es decir, está contraída en el Sol de forma diferente de cómo lo está en la Luna, lo cual implica «que

17. La afirmación «finiti ad infinitum nulla est proportio», que pudo haber tomado de Buenaventura o de T. de Aquino, la reitera el Cusano con mucha frecuencia en su obra y la entiende en un sentido original, que tiene además gran repercusión en otros conceptos fundamentales. Cf. ÁLVAREZ-GÓMEZ, Mariano, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München, 1968.

la identidad del universo sólo tiene su ser en la diversidad, al igual que (su) unidad tiene el ser en la pluralidad» (4.115, 11-12). Al fin queda una imagen bastante precisa, si se tiene en cuenta que pretende incorporar lo fundamental del Nominalismo –la afirmación de que sólo existen los individuos– sin dejar de lado la realidad que dentro de los individuos les corresponde a los universales. Puede parecer paradójico, pero es coherente e igualmente cierto: «El universo, aunque no sea el Sol ni la Luna, es sin embargo, Sol en el Sol y Luna en la Luna... El universo expresa universalidad, es decir, la unidad de muchas cosas. Por lo cual, al igual que la humanidad no es ni Sócrates ni Platón, sino que en Sócrates es Sócrates y en Platón es Platón, el universo se relaciona del mismo modo con todas las cosas» (4.115, 13-19), es decir, el universo no es ninguna cosa determinada y sin embargo es en cada una de ellas, lo que cada una es.

El universo se hace pues plenamente presente en las cosas. Aquí se percibe la asimilación del nominalismo y, a la vez, la corrección que del mismo se lleva a cabo. Para el nominalismo sólo existen individuos y a partir de ellos se pueden formar conceptos en razón de las semejanzas que exhiben. Para el Cusano igualmente sólo existen los individuos, pero en cada uno de ellos el universo es plenamente lo que cada uno es. La abstracción se puede llevar a cabo en razón de las semejanzas, pero esas semejanzas sólo son pensables a su vez en razón de la presencia efectiva del universo en los individuos.

«El universo expresa universalidad, es decir, unidad de muchas cosas». Que la pluralidad aparece plenamente justificada, incluso reforzada, ya se ha dicho anteriormente. Desde una cumbre elevada se ven valles, montañas, campiñas, riachuelos, infinidad de cosas múltiples y variadas, sin las que la gran montaña no sería nada, pero a su vez aquella diversidad y pluralidad es contemplada como expresando lo que, en su indivisible unidad, la montaña misma lleva en sí. Cabe preguntar si al igual que la unidad nos da la perspectiva para contemplar la pluralidad, no cabe llegar a la riqueza de la unidad desde la diversidad de lo múltiple. Algo de esto hay en el Cusano, pero al final de esta exposición tendremos que volver sobre esta pregunta.

Sobre la base de lo que acabamos de ver se intensifica la importancia de la pluralidad, tal como el Cusano lo pone de manifiesto en el capítulo V, titulado: «*Quodlibet in quolibet*» («Cada cosa en cada cosa»). Lo anterior podría inducir a pensar que, puesto que el universo es en cada cosa lo que esta misma cosa es y las cosas están rigurosamente individualizadas, no existe entre ellas comunicación alguna. Estarían según eso herméticamente cerradas sobre sí mismas y sólo se podría hablar de una suerte de coincidencia abstracta, en razón de ese universo en el que cada cosa participa a su modo. Pero el verdadero razonamiento se estructura de un modo distinto.

El Cusano distingue entre el «universo» (*universum*), que es el todo, sus partes, que son «todos los entes» (*omnia entia*) y «cada cosa» (*quodlibet*). Según el orden del tiempo los entes todos entraron en la existencia «al mismo tiempo» (*simul*) que el universo, puesto que sin las partes de que consta, sin las cosas en

que se contrae el universo, por ser contracto, no puede existir. Sin cosas no puede haber universo ni éste puede ser «uno, todo y perfecto» (4, 116, 4-7). Sin embargo, en cuanto que el todo tiene prioridad sobre las partes, puede decirse que, al igual que según la intención del artífice tiene prioridad el todo, p. ej. la casa, sin que ello signifique que la casa puede existir sin las partes de que consta: paredes, etc., análogamente «según la intención de Dios», que en este contexto el Cusano identifica en cierto modo con la «intención de la naturaleza» –o para ser más precisos, eso que llamamos «intención de la naturaleza» no es otra cosa que la intención que Dios mismo ha tenido al crear el mundo– el universo tiene prioridad sobre todos los entes, de forma que, en ese sentido, primero entra el universo en la existencia y «como consecuencia» –*in eius consequentiam*– todas las cosas «sin las cuales ni puede ser universo ni puede ser perfecto» (4.116, 3-14).

Esto supuesto, junto con el universo vienen dadas todas las cosas y por tanto, si «en cada criatura el universo es la criatura misma, de este modo cada cosa las recibe a todas, de forma que en ella sean ella misma de modo contracto. No pudiendo cada cosa ser en acto todas las cosas, las contrae, en virtud de su contracción, a todas de forma que sean ella misma» (5, 117, 11-15). La primera parte de la afirmación es consecuencia inmediata de que al universo le sigan, de modo natural, todas las cosas. Hasta ahí pudiera pensarse que cada cosa recibe pasivamente a todas las demás y lo único que cabría admirar es su capacidad de recepción. Sería en todo caso sujeto pasivo. Vemos sin embargo a continuación que la situación se invierte y cada cosa se convierte en sujeto activo. No se limita a recibir todas las cosas, sino que las contrae activamente haciendo, en virtud de su propia contracción, que sean ella misma. Ninguna cosa individual creada puede ser en acto todas las cosas, pero su propio acto de ser lo que es se erige en principio capaz de acoger en sí todas las demás cosas según el modo de ser propio. La limitación se convierte así, paradójicamente, en resorte universalizador.

Aparte de la distinción ya mencionada entre «universo», «todas las cosas» y «cada cosa», es preciso introducir el concepto de pluralidad en sentido estricto. «Pluralidad» (*pluralitas*), se da como conjunto de «muchas cosas» o «cosas múltiples». Pluralidad significa y designa muchas cosas, se da pues sólo en referencia a un conjunto en cuanto integrado por cosas, cada una de las cuales es algo individualmente determinado, un *quodlibet*, «cada cosa», que a la par que es una cosa concreta está diferenciada de las demás. Esos dos momentos, el ser algo determinado y el de ser diferente de toda otra cosa van incluidos en el concepto de «cada cosa» o *quodlibet*.

Lo que le mueve al Cusano en este contexto es justificar y explicar que «cada cosa es en cada cosa» (*quodlibet in quodlibet*). Al margen de las influencias que asume y hace propias, el Cusano cree poder fundamentarlo mejor (5.117, 111)¹⁸. Si el universo está en todas las cosas, todas las cosas están en todas las cosas, ya

18. La sentencia se remonta según la tradición a Anaxágoras, a quien el Cusano mismo se remite explícitamente en este contexto.

que este concepto es inseparable del concepto de universo, como queda indicado. «Si pues todas las cosas están en todas las cosas, es manifiesto que todas las cosas preceden a cada cosa particular» (5.117, 15-16). ¿Qué significa esta precedencia? Se refiere a la precedencia *ordine naturae*. No quiere pues decir que antes de las cosas o de las muchas cosas existen todas las cosas. El contenido «todas las cosas», al igual que el contenido «universo» sólo existe en las cosas individuales, y en cada una de ellas son lo que cada una es, según hemos visto. La precedencia es «preexistencia» en el sentido de que cada cosa viene a la existencia cargada con la riqueza y el peso ontológico de la totalidad, tanto la propia del universo como la propia del todo en el sentido de todas las cosas.

Hay pues una doble precedencia, la del universo respecto de todas las cosas (5.117, 9-10) y la de todas las cosas respecto de cada cosa (5.117, 17-18). Y tiene pleno sentido que sea así. La presencia del universo en cada cosa está mediada por la presencia de todas las cosas en cada una. Es necesaria esta mediación en orden a que cada cosa pueda estar en cada cosa. De otro modo la contracción que se lleva a cabo en cada cosa por la acción de cada una de ellas tendría como referencia algo tan importante y fundamental como el universo mismo, pero de modo indeterminado o indiferenciado. La precedencia de «todas las cosas», del todo en sentido estricto implica que cada cosa esté en verdad en cada cosa, de forma definida y concreta por tanto. La condición de posibilidad para que cada cosa esté en cada cosa es pues que «todas las cosas» –y no sólo el universo– precedan a cada cosa *ordine naturae*.

¿Cuál es el significado de la pluralidad y cuál su peso ontológico? Por de pronto aparece como un concepto desprendido del concepto de todas las cosas y también del concepto de universo. En ese sentido la pluralidad es un concepto liberado por así decirlo. Si todas las cosas preceden a cada cosa entonces «todas las cosas no son las muchas cosas» (*non igitur omnia sunt plura*). La razón es que «la pluralidad no precede a cada cosa» (*quoniam pluralitas non praecedat quodlibet*) (5.117, 16-17). Si es obvio que la pluralidad no precede a cada cosa, ello se debe a que es resultado o expresión de las muchas cosas que existen en razón de la individualización de cada una de ellas. La afirmación paradójica: «Todas las cosas precedieron sin pluralidad a cada cosa según el orden de la naturaleza» (5.117, 17-18) no se refiere a la preexistencia de todas las cosas en la mente divina, en cuyo caso todas las cosas serían eternamente idénticas a Dios mismo y por tanto gozarían de una existencia plena y absoluta.

Ya hemos visto que «todas las cosas» es un concepto concomitante al de universo y que el contenido de ambos sólo existe en las cosas particulares. Ni el primero ni el segundo existen de suyo, sino que «entran en la existencia» merced a los individuos en los que se contraen. Es pues la pluralidad la que implica la «posición» del universo y del todo en la existencia. Esto supuesto, la pluralidad no precede a las cosas individuales, sino que es un concepto que hace referencia a estas mismas cosas. Y por ello también «las muchas cosas no están en acto en cada cosa» sino

que todas las cosas sin pluralidad son esta misma cosa»¹⁹ (5.117, 19-29). Hoy nos resulta difícil comprender el sentido de expresiones como ésta porque estamos a punto de perder la capacidad de percibir la diferencia entre los niveles de la esencia y de la existencia, de lo universal y de individual.

Lo que el Cusano pretende aclarar es que cada cosa viene a la existencia portando en sí el contenido tanto del universo como de todas las cosas, que al mismo tiempo el universo y todas las cosas sólo existen en cada cosa, en la pluralidad de las cosas. Que todas las cosas sean sin pluralidad cada una de las cosas significa, por una parte, que el contenido esencial del todo gravita y está concentrado en la realidad de cada cosa y, por otra parte, que esto forzosamente ha de tener lugar sin pluralidad, porque de otro modo, es decir, si fuera la pluralidad la que, en el sentido estricto de multiplicidad, fuera en cada cosa esta misma, quedaría negada la individualidad y la peculiaridad de cada cosa. Pero ¿qué consecuencia tiene para esta pluralidad el hecho de que en ella, cada una de las cosas que la integran contraiga en sí al universo y a todas las cosas?

La respuesta puede verse concretada en la afirmación siguiente: «El universo es de forma contracta en cada cosa lo que esta misma es de forma contracta, y cada cosa es en el universo el universo mismo, aunque el universo sea en cada cosa de forma diversa y cada cosa sea en el universo de forma diversa» (5.118, 14-17). La presencia contracta del universo en cada cosa en cuanto idéntico con ésta se debe a que «toda cosa existente en acto contrae las cosas todas en orden a que sean en acto lo que ella es» (118, 1-3). Con ello ya se echa de ver la importancia de cada una de las cosas que integran la pluralidad y por tanto de la pluralidad como tal. El que cada cosa existente contrae en sí todas las cosas no tiene un alcance meramente descriptivo, como puede ser decir, p. ej., que alguien posee esto o aquello, que sin embargo se puede deber a las circunstancias o al azar, etc. Se trata de la acción de contraer, a la cual se debe tanto la existencia del universo como que este sea en cada caso lo que es. Más allá o con independencia de esto el universo no sería nada. Pero a su vez, tampoco cada cosa sería nada sin el universo, puesto que se constituye como resultado de contraer en sí al universo y a todas las cosas. De ahí que tanto el universo como cada cosa son de forma contracta.

Hay pues reciprocidad, aunque bajo puntos de vista distintos en cuanto que cada cosa contrae al universo de modo que éste sea lo que ella es y el universo se contrae no propiamente para ser el mismo, sino para dotar de contenido y consistencia a cada cosa. Eso sin embargo no es suficiente, puesto que «cada cosa es en el universo el universo mismo». Esta identidad con el universo está sin embargo mediada por la contracción del universo en cada cosa. De otra forma aquél no sería en cada cosa de forma diversa ni tampoco cada cosa sería en el universo de forma diversa. Por consiguiente, la pluralidad, como conjunto de las cosas individuales,

19. Esta segunda parte de la afirmación proviene al parecer de Proclo. Tanto más significativo es que el Cusano distinga entre *omnia* (todas las cosas) y *plura* (muchas cosas).

está plenamente reconocida. Pero esta pluralidad no está atomizada, puesto que su nota distintiva consiste en que cada cosa está en cada cosa, en razón de que en tanto que cada cosa contrae en sí al universo contrae en sí también a todas las cosas.

Con lo cual se muestra el alcance de afirmaciones ya previamente mencionadas como que la unidad está en la pluralidad y que lo propio de la unidad es unificar (3; 105, 11). Más intensa es aun la unidad si se pone en juego el aspecto metafísico o teológico, según el cual «decir que cada cosa está en cada cosa no es sino decir que Dios está en todas las cosas a través de todas las cosas y que todas las cosas a través de todas las cosas están en Dios» (5.118, 8-10). Pero de esta cuestión prescindimos aquí. El Cusano, que con tanta clarividencia afirma la pluralidad, considera imprescindible insistir en el papel esencial de la unidad. Para exponer esta idea de manera tanto más plástica recurre a la idea de organismo, que a lo largo de la historia del pensamiento se ha convertido en un lugar común altamente efectivo. Cada uno de los miembros del organismo es inconfundiblemente lo que es, el ojo es ojo, como la mano es mano, etc., pero al mismo tiempo ninguno puede ejercer su función si no es en armonía con los demás y todos ellos se sustentan en el ser que les da unidad. «La mano y el pie no están en el ojo, sino que en el ojo son ojo, en cuanto que el ojo está de forma inmediata en el hombre» (5.121, 7-9).

Esta imagen tradicional del organismo la amplía e intensifica N. de Cusa bajo varios aspectos. En primer lugar la hace valer como expresión de la concepción general del universo. Al mismo tiempo, introduce esta consideración sobre la gradación ontológica de la realidad: «Así pues todas las cosas descansan en cada cosa, porque un grado no puede existir sin el otro, al igual que en los miembros del cuerpo cada uno es útil a cualquier otro y todos encuentran su satisfacción en todos» (5, 121, 1-3)²⁰. En tercer lugar, se intensifica la fuerza de la imagen al afirmar que todas las cosas son en cada una de ellas esta misma: «Todas las cosas son piedra en la piedra, alma en el alma vegetativa y en la vida, vida», etc. (5, 119, 15-16). Por último, recurre el Cusano a esa imagen para afirmar también el sentido pleno de la realidad de forma que la armonía del organismo aparece como un caso concreto de la armonía general (5, 121, 6-7; 120, 1-20). Incuestionable le parece al Cusano que «la unidad de las cosas, o sea, el universo, es en la pluralidad y, al contrario, la pluralidad es en la unidad» (5, 119, 19-20); como, a su vez, «la unidad del mundo está construida mediante la pluralidad, para que la unidad exista en la pluralidad» (6, 123, 5-6).

Al final de la exposición sobre T. de Aquino preguntábamos si la unidad no exigía ser considerada como intrínsecamente diferenciada en sí misma de modo que, al menos en el ámbito de la finitud, sea necesario hablar de una conexión esencial de unidad y pluralidad. Desde Nicolás de Cusa cabe, como se ha visto,

20. La idea de gradación o jerarquía es fundamental en la obra del Cusano y resulta extraño que haya quien la ignore o la niegue.

una respuesta positiva y variada en matices a esta pregunta, como acabamos de ver. También aquí, sin embargo, es preciso seguir preguntando. En concreto, desde dónde se produce la acción de contraer, propia de cada cosa, y cómo hay que concebir la presencia de todo en todo, de cada cosa en cada una de las demás. Y a su vez esto nos lleva a la pregunta antes anticipada: si no cabe llegar a la riqueza de la unidad desde la diversidad de lo múltiple.

c) *Leibniz y Nietzsche*

Leibniz ve en el concepto de sustancia el hilo de Ariadna que permite resolver las graves cuestiones de la metafísica de forma rigurosa y clara a la vez, sin hacer no obstante concesiones a los modos populares de expresión²¹. Una de esas cuestiones tiene que ver con la relación entre la unidad y la pluralidad y en cierto modo a tenor de lo que dice el propio Leibniz, es la fundamental: «Al comienzo, cuando me liberé del yugo de Aristóteles, caí en el vacío y en los átomos, por ser esto lo que más satisface a la imaginación; pero cuando después de prolongadas meditaciones cambié de opinión, me di cuenta de que es imposible encontrar *los principios de una verdadera unidad* sólo en la materia o en lo que es meramente pasivo, puesto que ahí todo se reduce a una colección o montón de partes hasta el infinito» (N.S., 3, 202 y s.). La referencia a la «verdadera unidad» induce fácilmente a pensar que la pluralidad queda disuelta en la unidad, y en este sentido, neutralizada por ella, tanto más cuanto que a continuación leemos que la pluralidad sólo puede tener su realidad como recibida de «unidades verdaderas» (l.c.). Pero tendremos ocasión de ver que a través de una serie de consideraciones fundamentales y coherentes la pluralidad, lejos de ser relativizada o neutralizada, aparece tanto más reforzada.

El comienzo del hilo que nos va a posibilitar salir del laberinto es la noción de sustancia, que al decir de Leibniz es nueva. Consiste la sustancia en ser *vis activa*, fuerza activa, diferente de lo que los escolásticos denominaron «*potentia activa*», potencia activa, o «*facultas*», capacidad, pues para ellos se trata de una posibilidad próxima de obrar, que para que sea llevada al acto necesita de la excitación extrínseca o estímulo, mientras que «la fuerza activa contiene un acto cierto y es algo

21. «Nuevo Sistema», 196. Para los escritos de Leibniz, que aquí he tenido en cuenta, sigo la edición de HOLZ, Heinz, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Darmstadt, 1965. En este caso, me refiero al brevísimo ensayo de Leibniz en latín sobre la noción de sustancia, que H. Holz introduce al comienzo del «Nuevo Sistema», al que aludiré en adelante con la abreviatura N.S. Leibniz menciona en varias ocasiones el «laberinto», p. ej., en el ensayo sobre la libertad (*De libertate*) y en el prólogo a la *Teodicea*. Para lo primero, cf. LEIBNIZ, G. W., *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, ed. de BUCHENAU y E. CASSIRER, I-II, reedición de 1996 a cargo de M. Lauschke, pp. 655 y s. Para lo segundo, cf. *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. de GERHARDT, C. J., reimpression de la edición de 1885, Hildesheim, 1978, vol. 6, pp. 29 y s. En ambos casos, los laberintos que Leibniz menciona son la libertad en su relación con la necesidad y el continuo.

intermedio entre la facultad de obrar y la acción e implica en sí un conato; de este modo es llevada por sí misma a obrar y no necesita de ninguna ayuda, sino solamente de la eliminación de obstáculos» (N.S. 198).

El recurso a esas fuerzas originarias es necesario, no para explicar los problemas particulares de la naturaleza pero sí para establecer «los verdaderos principios generales» (N.S., 3, 204). Leibniz considera que lo que se ha propuesto y está llevando a cabo es «rehabilitar en cierto modo las formas sustanciales», siempre que por una parte se las considere como fuerzas activas y, a la vez, no se recurra a ellas para conocer y explicar el mecanismo con el que funciona la naturaleza. Esto supuesto, subraya su importancia. Sólo desde ellas, concebidas como una especie de puntos animados o átomos sustanciales, es posible encontrar «las unidades reales» (l.c.).

En la etapa en que escribe el *Nuevo Sistema* considera Leibniz que en orden a dar idea de la unidad verdadera y de su relación con la pluralidad se puede hablar de diferentes clases de puntos: el metafísico, el matemático y el físico. Los puntos metafísicos aparecen caracterizados como «átomos sustanciales», que son «las unidades reales y absolutamente desprovistas de partes, las cuales son las fuentes de las actividades y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas y algo así como los elementos últimos del análisis de las cosas sustanciales». Esos puntos metafísicos tienen «algo viviente, una especie de percepción». Los *puntos matemáticos* son sus *puntos de vista*... Son exactos, pero son sólo modalidades; hay solamente puntos metafísicos o puntos de la sustancia (constituidos por las formas o por las almas). Los puntos físicos no lo son en rigor, con menos razón aun, pues «si las sustancias corporales se comprimen, todos sus órganos en conjunto no constituyen más que un punto físico según nuestra consideración. De este modo los puntos físicos no son indivisibles sino en apariencia». Así pues, sólo hay puntos metafísicos que son exactos y reales y sin ellos no habría nada real, puesto que sin las unidades verdaderas no habría pluralidad alguna» (N.S. 11, 214 y s.).

Podría tal vez pensarse que en esta época Leibniz acentúa hasta tal punto la importancia de las unidades verdaderas, o auténticamente reales, como consecuencia de haber descubierto la radical insuficiencia de las concepciones físicas y matemáticas que sólo se pueden sustentar en principios metafísicos. A primera vista la consecuencia parece ser que la pluralidad queda muy relativizada, si no reducida a mera apariencia. Sabemos que no es así, ya en esta etapa. Pero en todo caso es innegable que el pluralismo, tal como hoy parece entenderse, sería a los ojos de Leibniz, a partir de estos planteamientos, y a lo largo de toda su obra, inasumible por carecer de consistencia. Pero para llegar ahí será conveniente analizar algunos aspectos.

Podemos anticipar que, tal como es frecuente en concepciones de tipo metafísico, aquí encontramos, por de pronto, el establecimiento de principios o fundamentos últimos y luego hay una especie de vuelta sobre los propios pasos para que aparezca a nueva luz aquello de que se había partido. Estimulado por la necesidad de explicar los contenidos que le proporcionan los conocimientos de la experiencia

y de la matemática y consciente de que en esos campos siempre se llega a algo, que a su vez remite a algo distinto y así indefinidamente y de que, por tanto, en ese nivel no cabe una explicación última, consciente con otras palabras de que aquí tenemos que ver con una pluralidad indefinida, Leibniz entiende que es preciso hallar una unidad, no divisible en partes, como fundamento de la pluralidad. Una vez establecida dicha unidad, la pluralidad con que nos encontrábamos aparece fundamentada y, a su vez, se nos muestra otro nuevo tipo de pluralidad, que al ser inherente a la sustancia simple o verdadera unidad, no necesita remitir a algo más allá de sí misma. Lo que de este modo se nos pone de manifiesto, en el nivel de lo que son las sustancias simples en general, es una complejidad y riqueza extraordinarias de la realidad. Es lo que permiten afirmar sobre todo los últimos escritos del filósofo.

Conocido es el comienzo de la *Monadología*: «La mónada no es otra cosa que una sustancia simple, que entra en las compuestas; simple quiere decir sin partes» (Mon., n. 1, 438)²². Lo que significa la afirmación de que la sustancia simple entra en las compuestas parece quedar claro con la indicación que sigue a continuación: «Tiene que haber sustancias simples, porque las hay compuestas, pues lo compuesto no es otra cosa que un montón o *agregado* de cosas simples» (Mon., n. 2, l.c.).

La misma idea la encontramos al comienzo de *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón*: «La sustancia es un ser capaz de acción. Es simple o compuesta. La *sustancia simple* es aquella que no tiene partes. La *compuesta* es el conjunto de las sustancias simples o *mónadas*» (Prin., n. 1, 414)²³. Esto que parece claro en la intención del autor nos pone, si nos dejamos llevar por la fuerza de las palabras, ante un problema insoluble, en el sentido de que no hay forma de comprender que de lo que es puramente simple puede resultar algo compuesto, al igual que de infinitos ceros no puede resultar la unidad ni tampoco siguiera una fracción, por mínima que sea, de la unidad. Sin embargo, leído el texto con más atención, el problema se desvanece. Leibniz dice que la sustancia simple entra en las compuestas, no que forme parte de las mismas. La sustancia simple ni tiene partes ni entra a formar parte de nada. A continuación del texto citado leemos: «Las sustancias compuestas o los cuerpos son pluralidades; y las sustancias simples, los seres vivientes, las almas, los espíritus son unidades. Y es preciso que haya por todas partes (*partout*) sustancias simples, porque sin las simples no las habría compuestas y por consiguiente toda la naturaleza está llena de vida» (l. c.). Éste es un texto en el que se condensa buena parte del pensamiento de Leibniz, pero aquí sólo nos vamos a referir a lo que importa en orden a resolver la dificultad con la que nos encontrábamos.

22. Cito por la edición que se indica en la nota anterior. A continuación de la abreviatura Mon. se menciona el número de la obra, seguido de la página.

23. Vale análogamente lo indicado en la nota anterior.

Las sustancias compuestas son cuerpos que constan de multitud de partes, en realidad de infinitas partes, cada una de las cuales se asienta en una sustancia simple, a la vez que a su vez está constituida de sub-partes, que radican respectivamente en sustancias simples y así indefinidamente (cf. *Mon.*, nn. 65-71, 470). Se comprende así la afirmación final del texto antes citado: «Toda la naturaleza está llena de vida». Y sobre todo, tiene sentido el texto a pesar de la dificultad con que nos encontrábamos y que en el fondo no es tal. Cuando Leibniz afirma que sin las sustancias simples no las habría compuestas, quiere decir que las sustancias compuestas no se explican por sí mismas, lo que equivale a decir que allí donde hay sustancias compuestas tiene que haber sustancias simples, porque de lo contrario aquéllas carecerían de fundamento en su propio ámbito, con independencia de que tiene que haber un fundamento último, una mónada absoluta, lo cual a su vez tiene que ver con la índole y sentido de toda sustancia simple o compuesta (cf. *Prin.*, nn. 7-13. 424 y ss.) (*Mon.*, nn. 38-55, 454 y ss.). Que la sustancia simple sea fundamento y razón de ser de las compuestas, lejos de ser una afirmación abstracta, supone dirigirse a la realidad entera con una mirada nueva, compatible y por tanto complementaria de la mirada mecanicista, pero a la vez muy diferente de ella, como más adelante se verá.

Las sustancias simples o mónadas, únicas que aquí nos interesan, ya que por otra parte las compuestas remiten a ellas, tienen una serie de características, algunas de las cuales conviene subrayar. Son en primer lugar capaces de acción, en el sentido ya indicado de que por sí mismas tienden a obrar, a menos que sean obstaculizadas. Lo cual supone que la realidad en cuanto tal es eminentemente activa con independencia de que esto sea percibido de forma inmediata por los sentidos. Mas bien, lo que en ese nivel se puede percibir es algo muy limitado que apenas podrá dar idea del carácter activo de la realidad (*Prin.*, 1, 415). En segundo lugar, en lo que son en sí mismas, las mónadas sólo pueden comenzar a existir mediante creación y dejar de existir mediante aniquilación; así como, en consecuencia, no pueden ser cambiadas, por la acción de ninguna otra criatura (*Mon.*, nn. 4-6, 438 y ss.; *Princ.*, 2, 414). Tampoco ésta es una afirmación abstracta, pues supone que cada mónada está dotada de una extraordinaria consistencia, en cierto modo infinita, ya que está como enraizada en la mónada absoluta. A su vez, en tercer lugar, las mónadas, en cuanto sustancias simples, ni tienen partes ni las pueden tener, es decir, no son divisibles.

En consecuencia no pueden tener extensión ni figura. Son «los verdaderos átomos de la naturaleza, y en una palabra, los elementos de las cosas» (*Mon.*, 3, 438). Las mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza por cuanto los otros que se suelen tener por tales, es decir, los átomos materiales no lo son en verdad. Y si se tiene en cuenta que aquellos no están al alcance de nuestra percepción y sin embargo son los principios dinamizadores de todo cuanto hay en la naturaleza, resulta que, sin saberlo, estamos envueltos e impulsados, traídos y llevados por pura energía. En cuarto lugar, las mónadas, siendo simples, están sin embargo constitutivamente diferenciadas en sí mismas «por sus cualidades y acciones

internas, que no son otra cosa que sus *percepciones* (es decir, las representaciones de lo compuesto, o de lo que está fuera, en lo simple) y sus apeticiones (es decir, su tender de una percepción a otra) que son los principios del cambio» (Princ., 2, 414; Mon., nn. 14-16, 444). Aparte de que esto es importante como fundamento de la comunicación y de la pluralidad en cuanto tal, aquí interesa subrayar solamente que ya el hecho de estar intrínsecamente diferenciadas implica que las mónadas constituyen el reino de una pluralidad cualitativa, constituida por una serie indefinida de entidades plenamente consistentes y autónomas.

Un quinto aspecto, por fin, que viene dado con la noción de mónada se refiere a la diferencia que con ella queda establecida entre la unidad estrictamente mecánica, la de un reloj por ejemplo, y la unidad propia de la mónada, la de un ser dotado de alma; mientras que el reloj no pasa de ser un conjunto o colección de cosas, el ser vivo es «una sustancia dotada de verdadera unidad» (N.S. 18, 224 y s.). En el reloj hay muchas cosas conexas entre sí merced a un mecanismo que funciona con exactitud, pero carecen de un centro vital que las unifique. Cuando en los *Principios* vuelve sobre el tema, la diferencia entre un tipo de realidad y otro va a quedar netamente destacado. Las sustancias simples, separadas las unas de las otras por acciones propias, es decir, estrictamente individualizadas, cambian constantemente sus relaciones.

Si a partir de aquí se compara un cuerpo orgánico con lo que es propiamente un mecanismo, veremos que lo uno no tiene nada que ver con lo otro. En un cuerpo orgánico, el de un animal, por ejemplo, la sustancia simple o mónada constituye el principio de la unidad de aquél y esto hace que la masa de la que está rodeada, no sea un simple conglomerado de cosas o elementos, por más conexas que estén entre sí, como ocurre en una máquina artificial, sino que esté compuesta de un número infinito de mónadas, que forma el cuerpo propio de la mónada central. Todo es así vida en él: «Este cuerpo es orgánico cuando forma una especie de autómatas o máquinas de la naturaleza, que es máquina no sólo en cuanto todo, sino también en las partes más pequeñas que se pudieran llegar a percibir» (Princ., 3, 415). El hecho de que Leibniz recurra al concepto de máquina puede inducir a la confusión, puesto que nada tiene que ver una máquina de la naturaleza, o lo que es simplemente naturaleza, con lo que comporta un artefacto por más complicado que sea y que es a lo que hoy habitualmente se da el nombre de máquina.

Esta diferencia la pone de manifiesto Leibniz en la *Monadología* de una forma bien plástica. Lo que es distintivo de la mónada, «la percepción y lo que de ella depende, no se puede explicar mediante razones mecánicas, es decir, mediante figuras y movimientos (Mon., 17, 444). Por más complejo que sea un artefacto, al fin sólo podrán encontrar en él piezas que chocan unas con otras «y nunca algo que pudiera explicar una percepción» (l. c.).

La respuesta a la primera de las preguntas que nos planteaba la concepción del Cusano es que la contracción de lo universal –de la especie, del género y del mismo universo en sentido estricto– se lleva a cabo por la fuerza de que está

dotada la sustancia simple o mónada. En esta fuerza individual radica también la capacidad de comunicación con el resto de las sustancias.

Por de pronto, las formas de las sustancias han sido creadas con el mundo (N.S., 4, 206) y por tanto ya en su origen están intrínsecamente vinculadas al universo. Cabe, sin embargo, preguntar si esa capacidad constitutiva de relacionarse con el mundo la tienen como otorgada por el universo mismo además de por la acción de Dios. Si es otorgada el universo representará algo más que una mediación, será la verdadera realidad y cada sustancia no pasará de ser una representación homogénea y meramente reiterativa de lo que es el universo en sí mismo. Pero no es esto lo que piensa Leibniz. Las percepciones, de que está dotada la sustancia, le pertenecen «por su propia constitución originaria, es decir, en virtud de la naturaleza representativa (capaz de expresar los seres fuera de ella), que le ha sido dada desde su creación y que es aquello en que consiste su carácter individual» (N.S., 14, 218). Por paradójico que pueda parecer, las señas de identidad individual le vienen dadas a la sustancia del hecho de que representa, es decir, hace presentes en sí a todas las demás cosas y en definitiva al universo entero bajo la forma de ser propia. En este sentido bien cabe decir que no es que cada mónada reproduzca de manera homogénea al universo, sino que es el universo el que reproduce en cada caso el modo de ser de cada mónada; con otras palabras, el universo, que sólo existe en las mónadas, y de ningún modo al margen de ellas, se encuentra intrínsecamente diferenciado, diversificado o si se permite la palabra, «pluralizado» en razón del modo de ser, esencialmente individual, de las mónadas. Como ya había indicado en el *Discurso de Metafísica*, «el universo está en cierto modo multiplicado tantas veces cuantas sustancias hay» (D.M., 9, 78).

Difícilmente se podría acentuar más la pluralidad en el mundo, teniendo en cuenta que las sustancias no sólo son diferentes esencialmente, sino que expresan o representan al universo de manera también esencialmente diferente. Esto podría encerrar el peligro de que el universo mismo quede, como tal, neutralizado o de que se diluya en las sustancias y carezca de significado propio. Entre las mónadas no hay ciertamente influencia real porque, en razón de su estricta individualidad, son completamente autónomas e independientes entre sí. De aquí parecería desprenderse en buena lógica, sobre todo teniendo en cuenta que las mónadas son eminentemente activas, que el resultado es caótico, sólo de modo casual coincidente. Leibniz por el contrario sostiene reiteradamente que existe una perfecta concordancia, un total acuerdo, en definitiva una armonía completa. Bien es cierto que afirma que esto se debe a la acción de Dios. Se trata así de una «armonía preestablecida» (N.S., nn. 14, 15, 218 y ss.). El hecho de que la armonía se deba a la acción de Dios mismo, en un sentido que bien cabe caracterizar como metafísico, no debe ocultar que desde el punto de vista ontológico el universo es la armonía misma. Más concretamente, el universo es aquello en virtud de lo cual las mónadas están armonizadas entre sí. En virtud del universo todo está pues conexionado. Esto posibilita entender correctamente la afirmación, antes mencionada, de que no hay influencia real de unas mónadas sobre otras.

A primera vista esto sugiere que las unas no tienen nada que ver con las otras, que son mutuamente indiferentes. En realidad están todas activamente vinculadas entre sí. La aparente contradicción entre decir, por una parte, que no hay influjo real de unas mónadas en otras y, por otra, que actúan las unas sobre las otras en cuanto que «la una es la causa de los cambios en la otra como consecuencia de las leyes de la armonía» (N.S., 12, 230) queda fácilmente resuelta. Cabe decir, que la causalidad de unas sustancias sobre otras, tal como se entiende habitualmente, le parece a Leibniz demasiado poco, en cuanto que la influencia es muy limitada y de muy corto alcance. En cambio, puesto que cada mónada es expresión del universo mismo según su propio modo de ser, la actuación de cada una de ellas en sí misma y en su propio ámbito repercute en todas las demás. Leibniz está poniendo así en juego lo que cabe caracterizar como sistema dinámico o dinamismo sistemático.

En razón de esto, lo que se considera habitualmente como influencia causal de unas cosas sobre otras es sólo una manifestación de la armonía de fondo, fruto de la intensa y permanente actividad de las sustancias. Según «la vía de la armonía preestablecida» cada sustancia, en tanto que sigue sus propias leyes, concuerda no obstante con las demás «exactamente como si hubiera una influencia mutua» (N.S., 240). Puede hablarse de una presencia activa y recíproca de unas sustancias en otras, de cada sustancia en todas las demás y todas ellas en cada una. Una de las formas con que se expresa esta idea y que muy bien puede trasponerse al resto de posibles cuestiones y contenidos es que «el presente está grávido del porvenir y el futuro se puede leer en el pasado» (Princ., n. 13, 430; cf. Mon., nn. 22, 448) como a su vez se desprende también de esta concepción que no hay ni puede haber ninguna sustancia carente de utilidad (N.S., 230).

Después de lo que acabamos de ver es pues clara la respuesta a la segunda pregunta acerca de cómo concebir la presencia de todo en todo. Esta se lleva a cabo por la fuerza de cada sustancia simple que se despliega desde el fondo de la misma sin que ello signifique la reducción del universo a mero concepto, que exprese la relación de las mónadas entre sí, puesto que el universo es ontológicamente esa misma relación en cuanto expresión de infinitas mónadas, compatibles y armónicas entre sí. Queda ahora por ver de qué modo se puede responder a la tercera pregunta acerca de si la pluralidad contribuye a la riqueza de la unidad.

La afirmación de que la pluralidad no se explica por sí misma parece confirmar la concepción, muy arraigada en buena parte de la tradición, de que lo plural es lo imperfecto y lo uno lo perfecto. En cierto modo es así cuando se trata de la pluralidad material, infinitamente divisible. Pero aun aquí hay que precisar, puesto que la energía unitaria, que sustenta a lo compuesto y múltiple no está en un más allá indeterminado, sino que es inmanente. No existe lo compuesto sin lo simple, ni lo plural sin lo uno (cf. N.S., 248 y s.). Esto ya lleva a pensar que la pluralidad, aparte de estar fundamentada, de ningún modo se puede concebir como una especie de degradación progresiva a partir de lo perfecto.

Unidad y multiplicidad son igualmente originarias. Dicho más concretamente, hay una doble multiplicidad: la propia de lo compuesto, que sólo se

puede sustentar en la simplicidad de la sustancia y la que es propia de la sustancia simple como tal. No hay pues sustancia alguna, por más simple que sea, que sea ajena a la multiplicidad o que no esté incluso constituida por ella. Las mónadas o sustancias simples sólo pueden distinguirse unas de otras mediante propiedades y acciones internas, en concreto mediante las percepciones (es decir, mediante las representaciones de lo compuesto, o de lo que está fuera, en lo simple) y las apeticiones (es decir, sus tendencias de una percepción a otra) que son los principios del cambio. Y luego añade la consideración de carácter general en que se sustenta la reflexión anterior: «Pues la simplicidad de la sustancia no impide la multiplicidad de las modificaciones, que tienen que encontrarse conjuntamente en esta misma sustancia simple y ellas tienen que consistir en una variedad de relaciones a las cosas que están fuera de ella. Ocurre como en un centro o punto, en el que, por más simple que sea, se encuentra una infinitud de ángulos formados por las líneas que en él concurren» (Princ., 2, 414 y s.). Esto último es una ejemplificación, pero no es la verdad del caso, puesto que, como hemos visto más arriba, el punto matemático no pasa de ser punto de vista para expresar el universo, modalidad del punto verdadero, el metafísico o átomo sustancial, por completo indivisible, «exacto y real» (N.S., 12, 214 y s.).

Siendo esto así es tanto más de resaltar el hecho de que la simplicidad de la sustancia no sólo sea compatible con la multiplicidad de las modificaciones, sino que éstas sean elementos esenciales suyos. Es ésta la raíz que fundamenta tanto la existencia como el sentido, altamente positivo, de la pluralidad en cuanto tal. La pluralidad está además en perpetuo cambio porque, al estar las mónadas constituidas y diferenciadas entre sí «por acciones propias», modifican permanentemente sus percepciones y, con ello, sus relaciones mutuas. A este afianzamiento de la mónada en la acción interna se debe tanto la conexión con las demás mónadas como la forma peculiar como en cada caso representan al universo. «Como a causa de que el mundo está lleno, todo está conexasiónado entre sí y cada cuerpo actúa sobre todo otro cuerpo, más o menos, según sea la distancia, y está afectado por su contra-acción, se sigue de aquí que cada mónada es un mirador viviente o está dotada con una acción interna, que representa al universo según su punto de vista y está tan regulada como el universo mismo» (Princ., 3, 416). Sin salir del ámbito de cada mónada, de su diferenciación y pluralidad internas, hay, como consecuencia de su acción interna, «un infinito número de grados» que dominan más o menos unos a otros. Esto supone, más allá de que el universo es un inmenso organismo, que cada mónada es ese mismo universo viviente según su propio punto de vista. La sustancia pues de que habla Leibniz es vida ante todo.

En esta vida se inserta la pluralidad, no ya como expresión de lo que es cada mónada, sino como constituida por el infinito número de sustancias. La pluralidad es infinita e infinitamente variada, en cuanto que toda mónada se distingue esencialmente por «su propia acción»: es el primer aspecto que es preciso reseñar. Las mónadas son individuos que se distinguen como tales esencialmente unos de otros. La distinción esencial no afecta pues sólo a la especie. Como afecta a los individuos

habrá que decir que éstos gozan de la misma distinción interna que tradicionalmente se venía atribuyendo a los ángeles (D.M., n. 9, 76). Esta forma tan radical de entender la individualidad confiere a la pluralidad un significado y un peso muy relevantes, en cuanto que las cosas que integran la pluralidad no representan un «caso» del significado propio de la especie, como ocurre en la tradición aristotélico-tomista –aun salvando todas las diferencias y matices, que es preciso reconocer en esa tradición–; tampoco son seres que, en cuanto individuos, son pura y simplemente diferentes entre sí, como ocurre en la tradición nominalista, según la cual lo que de común se puede llegar a establecer entre las cosas son semejanzas o relaciones sin que a las cosas mismas se las pueda considerar como portadoras de un contenido y por tanto también de un significado verdaderamente universal.

Leibniz, de una forma muy similar a Nicolás de Cusa, subraya la importancia de la pluralidad bajo un doble aspecto: a) en cuanto que la considera integrada por cosas que son individuos en un sentido pleno y b) en cuanto que al ser representación del universo según el propio punto de vista, son el universo mismo que se multiplica en ellas tantas veces como sustancias simples o mónadas hay, es decir, de una forma infinita en número y en variedad.

Este peso de la pluralidad aparece acentuado en varios sentidos. En primer lugar esto es así bajo el aspecto de la fundamentación metafísico-teológica, en cuanto que Dios, que es la «sustancia simple originaria», en cierto modo es, con relación a nuestro modo de pensarla, «plural» puesto que posee en grado sumo el poder, el conocimiento y la voluntad, así como la justicia y la sabiduría. De esa perfección suprema de Dios se sigue, entiende Leibniz, que al producir el universo, él «ha elegido el mejor plan posible en el que hay la máxima *variedad* [subrayado de M. A. G.], junto con el máximo orden (Princ., n. 10, 428). Y esto a su vez tiene un sentido bien concreto, en cuanto que al elegir y ordenar el universo, Dios «tuvo en cuenta cada una de sus partes y de manera especial, cada mónada» (Mon., n. 60, 464). Y por otra parte, eso no lo hace Dios desde una lejanía absoluta sino de una forma que cabe caracterizar como infinitamente próxima. Recurriendo a una metáfora para expresar que Dios es la fuente de todo afirma: «Se ha dicho con toda razón que él es como un centro que está en todas partes, pero cuya circunferencia no está en ninguna, porque todo le está presente de forma inmediata sin lejanía alguna respecto de este centro» (Princ., n. 13, 433)²⁴.

En segundo lugar, aparte de que, como ya se ha indicado todo cambio de las mónadas proviene no del exterior, sino de un principio interior, lo que en concreto surja y se configure como resultado debe obedecer a «una peculiaridad de lo que cambia, que causa, por así decir, la especificación y la variedad de las sustancias simples» (Mon., n. 12, 442). Por tanto, todo lo que surge como efecto del cambio

24. Sobre esto, hay una magnífica investigación de MAHNKE, D., *Unendliche Sphäre und Allmitelpunkt*, Halle, 1937, reimpresión Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966. Las referencias a Leibniz son frecuentes, y lo son especialmente las que tienen que ver con el Cusano.

posee un sentido claramente definido y preciso, porque en realidad no es nada diferente de la mónada misma, sino su expresión y, puesto que la mónada está rigurosamente individualizada, tal expresión también lo ha de estar y tiene que poseer de antemano un significado perfectamente determinado. Esa peculiaridad (*detail*) del cambio implica «una pluralidad en la unidad o en lo simple» pues de otro modo no se podría explicar que en todo cambio hay algo que cambia y algo que permanece (Mon., n. 13, 442).

Hay un tercer aspecto, esta vez estrictamente ontológico, que contribuye a remarcar la importancia de la pluralidad. De los dos principios fundamentales, el de contradicción y el de razón suficiente, éste tiene como tarea específica legitimar las verdades de hecho, las cuales «son contingentes y su contrario es posible» (Mon., n. 33, 452). Ahora bien, la explicación no se centra sólo ni prioritariamente en conocer su existencia, para lo cual ya se había especulado en abundancia sobre el principio de causalidad, sino en saber por qué son así y no de otro modo (Mon., 32, 452). Más concretamente, el principio de razón suficiente tiene que proponerse como objetivo prioritario fundamentar la multiplicidad y variedad de las cosas, teniendo en cuenta que su campo es sobre todo el de las verdades contingentes –al menos es el que le pertenece en exclusiva– y éstas se extienden hasta lo infinito. «La razón suficiente tiene que encontrarse también en *las verdades contingentes o verdades de hecho*, es decir, en la serie de las cosas extendidas por el universo de las criaturas, donde la resolución en razones particulares podría seguir su marcha hacia un pormenor sin límites a causa de la *inmensa variedad* [subrayado de M. A. G.] de las cosas de la naturaleza y de la división de los cuerpos hasta el infinito» (Mon., n. 36, 454). Leibniz es uno de los autores que más han puesto de relieve la inagotable complejidad y riqueza de elementos que confluyen en cada detalle de la realidad. «Hay un número infinito de figuras y de movimientos presentes y pasados que entra en la causa eficiente de mi escritura actual, y hay un número infinito de pequeñas inclinaciones y disposiciones de mi alma, presentes y pasadas, que entra en la causa final» (Mon., n. 36, 454). La fundamentación ontológica significa que se da explicación no sólo de que las cosas han sido y acontecido así, sino de que eso ha sido lo más conveniente, de que todo por consiguiente ha tenido lugar según «el principio de lo mejor» (Mon., nn. 48 y 54, 460 y s.).

Con este bagaje intelectual no sorprende que Leibniz llegue a formular un perspectivismo universal, que no obstante pudiera concebirse de un modo vacío o abstracto, si no se tiene en cuenta la multiplicidad y variedad de lo real. Nada más obvio que el hecho de que una ciudad aparece bajo perspectivas diferentes según sea el punto de vista bajo el que se la considere, pero lo que no sólo nos posibilita sino que nos induce a esa consideración perspectivista es la variedad, riqueza y eventualmente la plenitud de la ciudad misma. Es lo que análogamente ocurre con la contemplación del universo. No es sorprendente que, después de pasar por ese circuito de la reflexión, que debe habituarnos a mirar el mundo con ojos diferentes de los sensibles y a ver el universo reflejándose en cada cosa, entone un canto a la riqueza inagotable de las cosas que a primera vista pueden parecer

efímeras e insignificantes: «Desde aquí se ve que en la parte más pequeña de la materia hay un mundo de criaturas, de vivientes, de animales, de entelequias, de almas. Cada porción de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas y como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus jugos es, por su parte, un jardín y un estanque iguales a aquellos» (Mon., nn. 66-67, 470).

El concepto de perspectiva es uno de los más relevantes para Nietzsche cuando se enfrenta a la tarea afirmativa de construir. Posiblemente tenga presente a Leibniz, que ciertamente no se libra de sus críticas, como tampoco los demás filósofos alemanes, pero al que considera digno de un reconocimiento especial por su «incomparable visión según la cual tuvo razón no sólo contra Descartes, sino contra todo lo que había filosofado hasta él, la visión de que el estado de conciencia es meramente un *accidens* de la representación, no su atributo necesario y esencial». Esto se traduce en que «lo que llamamos conciencia constituye solamente un estado de nuestro mundo espiritual y anímico» y más concretamente en que «nuestro mundo interior es mucho más rico, amplio, oculto»²⁵. Como hemos visto, la representación, según Leibniz, refleja el universo mismo y su infinita variedad. Este aspecto ontológico queda al margen en el caso de Nietzsche y mucho más el carácter propiamente metafísico. Podría considerarse su concepción, en el tema que nos ocupa, como una especie de encrucijada o punto de inflexión desde el cual pudiera legitimarse de algún modo el pluralismo de que tanto se habla en la actualidad. De algún modo, es decir, con muchas cautelas.

Desde la radicalidad con que Nietzsche entiende y aplica el perspectivismo, no puede haber realmente verdad, puesto que la verdad tendría que ser para todos la misma. Lo cual no es posible, habida cuenta del complejo de condicionamientos, en el que se inserta la acción de juzgar tanto en el ámbito moral como en el teórico en general. Esto debe traducirse en último término en una actitud de respeto por principio hacia los juicios morales de los demás, puesto que quien juzga es siempre un individuo determinado bajo condiciones determinadas también. Los criterios según los cuales se puede valorar, a su vez, en términos generales, el comportamiento moral corresponden a diferentes perspectivas, respecto de las cuales no cabe en rigor una superación, sino una conexión recíproca, dado que el perspectivismo no permite que se anulen los diferentes puntos de vista. El concepto de «más allá» en el título correspondiente de una de sus obras no es un punto de vista supremo, más allá del cual no se pueda ir y que represente la superación de todos los demás, sino «un punto de vista entre otros en una red de puntos de vista, en la que aquellos devienen recíprocamente observables»²⁶.

25. *Die fröhliche Wissenschaft*, n. 357. Cito por la edición de SCHLECHTA, K., *Werke in drei Bänden*, Darmstadt, 1966/67, II, p. 226.

26. STEGMAIER, W., *Nietzsches «Genealogie der Moral»*, Darmstadt, 1994, 41, cf. 22 y ss., 92, 187.

Esto requiere una consideración más concreta. La crítica de Nietzsche a las causas finales no significa que éstas queden canceladas, sino que de ninguna forma se las debe confundir con las causas eficientes y, sobre todo, que representan un tipo de valoración que hacemos sobre cosas y acontecimientos bajo el punto de vista de la utilidad que significan, es decir, se trata de interpretaciones en orden a sojuzgar y a dominar. Tiene aquí lugar una circularidad incesante entre estos dos extremos. Todo acontecimiento es un modo de dominio que proviene de una interpretación, puesto que en último término consiste en que «un poder superior interpreta una y otra vez, de acuerdo a nuevas intenciones, algo existente, algo que se ha realizado de algún modo, se lo apropia de nuevo, lo reconfigura y reorienta hacia nuevas utilidades». Igualmente «todo sojuzgar y todo dominar son a su vez un reinterpretar y un readaptar, que oscurecen necesariamente o eliminan por completo el «sentido» y la «finalidad» anteriores²⁷. Las interpretaciones, que al modo leibniano parecen no ser exclusivas del hombre, sino ser propias de lo orgánico en general, quedan incorporadas al proceso de constitución y transformación del acontecer, las cuales implican, una vez que se producen, una superación de las interpretaciones mismas de que han surgido y posibilitan o postulan otras nuevas.

Esto supone un proceso indefinido, impulsado por «la voluntad de poder» en la que radica. La historia de cosas, órganos, usos, instituciones políticas, sociales o religiosas es así «una cadena continua de signos que indican interpretaciones y reajustes siempre nuevos», cadena que Nietzsche viene a identificar con «la sucesión de procesos de sojuzgamiento que tienen lugar en la cosa» (l. c.) en el sentido al menos de que es un factor de su transformación. Forma y sentido de las cosas no son dissociables y si aquella es fluida esto lo es más aún (l. c., 819). La forma representa una configuración que por su propia índole, tiende a ser estable, si bien, como ya hemos visto en Leibniz, está sometida a un cambio permanentemente y bajo este aspecto es fluida constitutivamente. El sentido, es decir, la interpretación por la que asignamos determinadas finalidades a las cosas, en orden a transformarlas y enseñorearnos de ellas, tiene una fluidez mayor porque radica en nuestra libertad.

Lo importante en todo caso es que estamos ante un horizonte abierto de interpretaciones siempre nuevas, porque los puntos de vista bajo los cuales se realizan no pueden sino ser nuevos y diferentes, lo cual a su vez se debe a que este proceso radica en la voluntad de poder, caracterizada ante todo por la actividad de regeneración y de afirmación de sí misma. Desde este supuesto se puede legítimamente hablar de un verdadero progreso, por cierto, dotado de una estructura similar al propuesto por Hegel (cf. l. c.).

El concepto de perspectiva se presenta por parte de Nietzsche como alternativa a la filosofía dominante hasta hoy, de corte ascético, que entre otras cosas reduce la pluralidad a ilusión –al igual que hace con otros conceptos como la

27. *Gen. d. Moral*, II, 2, 12, p. 818.

corporalidad, el dolor o la antítesis «sujeto» y «objeto». Se trata de «aprovechar para el conocimiento precisamente la *diversidad* de perspectivas e interpretaciones de los afectos... *Sólo* hay un ver perspectivista, *sólo* un «conocer» perspectivista; y *cuanto más* dejemos hablar a los afectos acerca de una cosa, *cuanto más* ojos, ojos diversos, sepamos emplear para la misma cosa, tanto más completo será nuestro «concepto» de esa cosa, nuestra «objetividad». En cambio, eliminar en general la voluntad, poner en suspenso los afectos en su conjunto, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿Cómo? ¿Acaso no significaría *castrar* el intelecto?... (o. c. II, 3, 12, 860 y s.).

Podría parecer tarea fácil delimitar entre sí las concepciones de Leibniz y Nietzsche, pero en la cuestión que nos ocupa no lo es tanto. Hemos visto que Leibniz acepta, al igual que Nietzsche, la diversidad de perspectivas. Esta idea tiene para él una proyección incluso mayor, por cuanto cada una de las mónadas refleja de forma cualitativamente diversa el universo entero y además está integrada por una serie incontable de elementos, cada uno de los cuales lleva en sí, bajo su propio punto de vista, al universo mismo, que en cierto modo se multiplica indefinidamente. La realidad de que habla Leibniz es infinitamente más compleja que la que Nietzsche tiene presente. Está también mucho más próxima a la complejidad de que hoy habla la ciencia. En cualquier caso, sin embargo, ambos insisten en la diversidad de perspectivas y ninguno de los dos niega la limitación de las mismas y el hecho de estar ante un proceso indefinido.

Otro asunto en que parecen ponerse más de manifiesto las diferencias es el que se refiere al significado y al alcance de los afectos. Un autor «racionalista» como Leibniz supedita los afectos al intelecto, en tanto que Nietzsche, decididamente crítico de toda forma de racionalismo, estaría dejando libre cauce a los afectos y bajo este aspecto su concepción sería más coherente con el postulado de reconocer lo plural. Sin embargo, también esto habría que matizarlo, pues Leibniz pretende sin duda dejar hablar a los afectos, aunque sólo al intelecto le corresponde pronunciarse sobre su «lenguaje». Y que Nietzsche no minusvalora a la inteligencia está claro por lo que dice en el mismo contexto en que habla de los afectos. Cabría decir que Nietzsche va más allá de Leibniz en cuanto que sugiere que los afectos sorprenden a la propia inteligencia y hacen que ésta tenga que cuestionar permanentemente sus propios prejuicios.

Donde más y más claramente se perciben las diferencias es en el hecho de que Leibniz pone ante nuestra consideración una concepción a la vez ontológica y metafísica de carácter perspectivista –la mónada como reflejo del universo y de Dios mismo– que a su vez fundamenta el perspectivismo epistemológico. Nietzsche, en cambio, dando por supuesta la complejidad que, al menos en una etapa de su pensamiento, le viene sugerida por el desarrollo ilimitado y constante de la ciencia y sobre todo por el dictado de la corporalidad, la sensibilidad y los afectos, se centra en el perspectivismo desde que el sujeto accede a la interpretación de la realidad. Por otra parte, Nietzsche lleva el perspectivismo hasta el punto de negar que haya verdad, en tanto que según Leibniz hay verdad por cuanto en y a través de las perspectivas se habla sólo de lo mismo.

En relación, no obstante, a lo que he indicado sobre la referencia prioritaria a la realidad estructurada monadológicamente en el caso de Leibniz y la referencia exclusiva a la subjetividad como «lugar» de la interpretación en Nietzsche vale la pena, cuestionando así en razón de la perspectiva los propios enunciados (en este caso, los que acabo de mencionar), recordar aquí algunas frases del § 1067 de *La Voluntad de Poder*, que E. Fink²⁸ considera grandioso y en el que según él están abordadas todas las conexiones de su pensar:

Y sabéis qué es par a mí el mundo... Este mundo: una *inmensidad de fuerza, sin comienzo, sin fin*, una magnitud fija y broncínea de fuerza que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que sólo se *transforma*...; como fuerza, está *en todas partes*, como *juego de fuerzas* y ondas de fuerza; que es a la vez *uno y múltiple*, que se acumula aquí y a la vez se encoge allá; un mar de fuerzas que fluyen y se agitan a sí mismas, un mundo que se *transforma eternamente, que retorna eternamente; un mundo que del juego de las contradicciones retorna* al placer de la armonía...; este mi «más allá del bien y del mal», *mi finalidad*..., sin *voluntad*... ¿Queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una solución para todos sus enigmas?... *Este mundo es la voluntad de poder y nada más, y también vosotros sois esta voluntad de poder, y nada más.*²⁹

Esto se encuentra más allá o más acá de toda subjetividad y lo que expresa difícilmente se puede hacer valer como expresión o culminación de la metafísica de la subjetividad, a no ser que todo lenguaje, por el hecho de serlo, resulte sospechoso de insertarse en esa valoración. Es además una verdad, mal que le pese al propio Nietzsche, en términos perspectivistas, una verdad que además, hablando de fuerza, tiene la fuerza (la virtud) de no dejarnos indiferentes. Y, sobre todo, retengamos la afirmación: «Este mundo... es a la vez *uno y múltiple*». ¿Qué otra cosa podría decir un pensador que, pese a sus críticas, se siente identificado con el mundo griego?

d) *Sobre las varias encrucijadas del pluralismo: W. James, D. Marquard, G. Deleuze*

Referencias al pluralismo aparecen, acaso por primera vez, en Ch. Wolf, quien considera pluralistas a aquellos «idealistas» que reconocen más de una esencia fundamental. Con una valoración simplemente positiva se refiere Kant al pluralismo, que implica la posibilidad de conocer mejor las cosas incorporando el punto de vista de otros. Es además un distintivo del «ciudadano del mundo», que no pretende convertir sus opiniones en representaciones del mundo entero³⁰.

28. Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, 1976, p. 210.

29. *Werke*, III, 916 y s.

30. Cf. KERBER, W., «Pluralismus», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 7, Darmstadt, 1989, col. 988.

El pluralismo adquiere una importancia central en el Pragmatismo, pero esto puede llevar a una consideración unilateral, consistente en afirmar que para esa corriente de pensamiento lo único importante es lo plural. En realidad W. James propone un equilibrio entre lo uno y lo múltiple. Por de pronto, la idea de que el mundo es uno está integrada en nuestro discurso habitual. Se trata de conocer la extensión de esta idea, de saber cómo es el mundo y qué valor práctico tiene la unidad para *nosotros*³¹. Por de pronto, el mundo es objeto de discurso lo cual no ocurriría, «si su multiplicidad fuera tan irremediable que no permitiera *ninguna* unión entre sus partes» porque en ese caso «ni siquiera nuestras mentes podrían referirse al mundo en conjunto tomado de una vez» (59-131). Tal unión se da manifiestamente bajo diferentes aspectos como son la continuidad de las cosas en el espacio y en el tiempo, la cohesión entre las mismas según las líneas de influencia de unas sobre otras o la «especie de sistema» que permite que se mantengan unidades algunas de esas conexiones (60-131). «El resultado son innumerables y pequeñas interconexiones de las partes del mundo» (61-133). Es decir, comprobamos por experiencia que hay en el mundo múltiples conexiones que nos permiten hablar legítimamente de su unidad bajo diferentes aspectos y, a su vez, cuando accedemos a pensarlo lo hacemos bajo determinados esquemas o puntos de vista que tienen un carácter unitario más o menos amplio. El mundo se nos presenta pues como uno bajo este o aquel aspecto (l.c.).

Existe, sin embargo, la posibilidad también (l.c.) de ver el mundo de modo disyuntivo, desde la desunión o desconexión de unas cosas respecto de otras. «Si nuestra inteligencia se hubiera interesado por las relaciones disyuntivas como lo está por las conjuntivas, la filosofía habría celebrado con igual éxito la *desunión* del mundo» (61 y s.-134). James no pretende desbancar el punto de vista de la unión, sino simplemente incorporar el de la desunión o de la pluralidad y hacerlo compatible con aquél. «El punto principal que conviene advertir es que la unidad y la multiplicidad se hallan absolutamente coordinadas. Ninguna de las dos es primordial, más esencial o más excelsa que la otra (62-134). Ésta es pues la novedad en el caso de James: haber introducido la pluralidad en plano de igualdad con la unidad y no supeditada a ella. La experiencia nos lleva a hacerlo así si tenemos en cuenta que el espacio y el tiempo nos permiten tanto unir como separar las cosas, considerándolas bajo el punto de vista de que unas conducen a otras e igualmente de que las unas están simplemente distanciadas o desconectadas de las otras.

Algo análogo ocurre respecto de las influencias de unas cosas sobre otras en virtud de las cuales podemos establecer conexiones entre ellas: «Unas veces necesitamos conexionadores y otras no conexionadores, y en eso radica precisamente la sabiduría: en saber lo que corresponde en el momento adecuado» (62-134). Para

31. Cito por la edición inglesa, *Pragmatism*, New York, 1991, y por la traducción española, *Pragmatismo*, Madrid, 2000, a la que por lo general me he atenido. Entre paréntesis, dentro del texto, están indicadas las referencias a ambas ediciones, separadas por un guión.

poder mantener la coordinación de unidad y pluralidad es preciso desmontar los pre-juicios inveterados que, sin negar la pluralidad, la neutralizan en mayor o menor grado. A ello han contribuido diferentes concepciones que se pueden calificar como: a) la metafísico-teológica, que ve el mundo bajo el punto de vista de una causa primera y absoluta que confiere al mundo existencia y unidad; b) la ontológica radical que contempla el mundo desde la categoría de unidad entendida como una especie de género supremo bajo el que se subsumen todas las cosas; c) la concepción teleológica que interpreta el mundo como respondiendo al propósito o intención de una inteligencia creadora y providente. Cabe mencionar también otras dos perspectivas desde las que prevalece una visión unitaria: la consideración estética y la intelectualista.

Todos estos puntos de vista, coincidentes en hacer valer la unidad como dotada de una prioridad radical sobre la pluralidad, se pueden desmontar con relativa facilidad (62/65-134/139). Basta con tomar en serio la razón de fondo que nos legitima a aceptar como igualmente válidos los conceptos de unidad y de pluralidad: «Por tanto, el mundo es uno» en la medida en que lo experimentamos como algo concatenado; uno por tantas conjunciones definidas como se presentan. Pero entonces, también es no uno por otras tantas disyunciones definidas que nos encontramos. La unidad y la multiplicidad, pues, se producen en formas que pueden nombrarse por separado» (66-140).

Siendo esto así, ¿por qué ha prevalecido una concepción monista? James lo tiene bastante claro. Considera que ésta «recibe su fuerza de fundamentos místicos más que intelectuales» (67-142). «Todos nosotros podemos prestar oído a esta música monista: eleva y conforta. Todos llevamos dentro por lo menos el germen del misticismo» (69-144).

La concepción de Odo Marquard³² refleja rasgos pragmáticos, tanto que a través de ella se perciben los ecos de las discusiones y perplejidades de la situación alemana de la posguerra hasta una fecha próxima a la caída del muro de Berlín en 1989. Al mismo tiempo tiene muy presente lo que han sido las dos grandes líneas de la tradición, con predominio de la unidad en un caso, de la pluralidad en otro y pretende sabiamente buscar acomodo en un terreno intermedio. La referencia concreta a los problemas políticos y a la tan reiterada crítica de la modernidad en la segunda mitad del siglo xx se inscribe sin solución de continuidad en lo que son las grandes concepciones de carácter especulativo a lo largo de la historia del pensamiento.

Implícitamente da Marquard por supuesto que la prioridad reconocida a la unidad o a la pluralidad, cuando es auténtica, no es en modo alguno arbitraria ni obedece a reflexiones abstractas desde la comodidad de quien se retira del mundanal ruido. Es por el contrario expresión de actitudes vitales y de pronunciamientos que con frecuencia provienen del fondo semioscuro de la conciencia y

32. MARQUARD, O., «Einheit und Vielheit», en *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Stuttgart, 1994. Las referencias se indican dentro del texto.

vienen al mismo tiempo exigidas por el ritmo siempre enigmático de la existencia. El autor no duda en mostrarse favorable a la idea que supone la sociedad moderna de corte europeo, pero deja entrever que ese tipo de vida, para subsistir, necesita ser defendido. «Mi tesis es, dicho a grandes rasgos, ésta: cuanto más exitosa es la universalización, más necesaria es la pluralización. La unidad tiene que ser compensada y es compensada por la pluralidad. Precisamente por ello el mundo moderno –el burgués– es más bien no-crisis que crisis, capaz por consiguiente de ser aceptado» (30). La muestra por otra parte de que la discusión sobre el tema de la unidad y de la pluralidad, lejos de estar al margen de la realidad, obedece al intento de hallar los fundamentos de la crisis actual es que esa discusión está enfrentada –lo quiera o no– a la amenaza de esos dos grandes pilares de la existencia: «En nuestra realidad ¿está la unidad amenazada por la pluralidad o la pluralidad amenazada por la unidad?» (31).

La polémica actual, surgida de la vida misma y alentada, sólo en parte, por algún representante de la llamada posmodernidad, hunde sus raíces en los orígenes de la tradición, en la doble vertiente mencionada, a favor prioritariamente de la unidad o de la pluralidad. Hay, en efecto, una tradición de las filosofías de la unidad o de la universalización que desde Parménides, pasando por Platón y Kant, llega hasta Habermas y hace valer la prioridad de lo uno sobre lo múltiple. En la Antigüedad esto se llevó a cabo en un sentido ontológico con la vista puesta en la unidad del ser, la única auténticamente real; en la Edad Media, bajo una perspectiva teológica, la mirada se dirigió hacia el Dios uno y único; en la Edad Moderna, bajo un punto de vista filosófico-trascendental, se ha puesto la mirada en la unidad intersubjetiva del sujeto del conocimiento o de la acción, o bien se ha pretendido llevar a cabo una universalización mediante la revolución o mediante el discurso filosófico en orden a lograr una humanidad unitaria, a un tiempo emancipada e igualitaria. En opinión de Maquard la tesis fundamental, que recorre toda esa tradición, es la siguiente: «Perfecto es, merced a su carencia de pluralidad, exclusivamente lo uno, subsidiariamente lo uno en lo múltiple, lo universal» (31). El dominio de lo plural es una desgracia que es preciso reparar universalizando y globalizando, posibilitando la igualdad y la emancipación. En la medida en que esto no se logra se produce la crisis, debida al domino de la pluralidad y a la falta de unidad. Esta caracterización, un tanto problemática –por ser demasiado simple–, pues ante todo acentúa el concepto de unidad es comprensible, teniendo en cuenta que el autor se ha propuesto en cierta medida la relativización de la unidad por salvaguardar la sociedad burguesa moderna, opuesta a toda estructura monolítica y homogénea.

Por otra parte, a la vez que otorga más importancia a la pluralidad que los representantes de esa tradición, recorta las pretensiones de quienes intentan neutralizar la unidad como se ha hecho desde antiguo, ya desde los sofistas y pasando por toda forma de escepticismo, así como por el historicismo y la filosofía de la vida, hasta llegar a los llamados posmodernos o cuantos prescinden de fundamentos últimos, como es el caso de Derrida, Lyotard o Rorty. «Esta tradición hace valer la

prioridad de lo múltiple sobre lo uno» (32), en último término porque la realidad y especialmente la vida, sobre todo la vida humana, es inagotable tanto en multiplicidad como en variedad. La unidad es secundaria y además no es real, puesto que resulta de reducir la complejidad mediante simplificaciones que pueden traer y de hecho han traído consecuencias terribles, vinculadas al afán de uniformar cosas, fenómenos y actividades, sea en la ciencia, en la concepción de la historia o en la política. Es ésta una desgracia que en forma de catástrofes se ha puesto de relieve en nuestra época y que es preciso reparar. Es necesario «destotalizar», descentralizar, diferenciar, pluralizar y dar más importancia a lo tradicional, lo regional y lo individual. En la medida en que esto no se consigue es inevitable la crisis, en este caso provocada por la unidad que descuida o sojuzga la pluralidad (cf. 31 y s.). Esta caracterización no es exagerada ni problemática. Más bien se queda corta, si se atiende a la radicalización de ciertos pluralistas.

En tal situación parece que habría que decidirse a favor de uno de los extremos de la alternativa, bien a favor de la unidad bien a favor de la multiplicidad. El autor opina que esa alternativa no se corresponde con lo que ocurre en nuestra sociedad, en la que ni la unidad destruye a la pluralidad ni al contrario y donde «el crecimiento moderno en universalización fomenta y fuerza el crecimiento moderno en pluralización y al contrario», de forma que cabe afirmar que «el mundo moderno –el burgués– es el equilibrio (*Balance*) de unidad y pluralidad» (33). Según eso este mundo se caracteriza más por la no-crisis que por la crisis. Ello no significa que no haya «perturbaciones», que sin embargo se compensan, de forma que «el mundo moderno es, en cuanto época de las unificaciones, al mismo tiempo también la época de las pluralizaciones compensatorias» (34).

Esta tesis se concreta en dos aspectos fundamentales. Por una parte, las unificaciones tecnológicas se compensan mediante pluralizaciones en relación con la tradición, la historia y la estética. Las ciencias de la naturaleza progresan mediante la unificación de métodos de medida, experimentación y cálculo, con lo que a su vez el mundo se tecnifica y se estandariza cada vez más. Esto comporta un aumento y una intensidad de las unificaciones y de las uniformidades. Sin embargo, el mundo no se vuelve por ello más pobre, puesto que las más variadas tradiciones de índole religiosa, lingüística, cultural y familiar no sólo no desaparecen, sino que coexisten «bajo una variedad multicolor» –dado el caso, en un mismo lugar– con las manifestaciones de ese mundo científico-técnico. La génesis e intensificación del sentido histórico hace valer la diversidad de las tradiciones propias y ajenas, compensando de este modo las uniformidades tecnológicas. Así ha surgido hoy, en la época moderna, lo que antes nunca había existido: «El museo, las medidas de conservación de monumentos, la memoria histórica», en definitiva, manifestaciones de las ciencias del espíritu. En síntesis, según Marquard, «ninguna época anterior ha unificado tanto como la Modernidad; ninguna época anterior ha pluralizado tanto como la Modernidad. Ambas cosas se corresponden: la pluralizaciones modernas compensan las unificaciones modernas» (35).

Por otra parte, las unificaciones de tipo social también encuentran su compensación, que se traduce en que el individuo como tal también adquiere mayor relevancia. El desarrollo del principio de igualdad ha traído consigo que triunfen las universalizaciones o uniformidades: progreso en lugar de progresos, revolución en lugar de revoluciones, historia universal en lugar de historias particulares. La compensación se pone de manifiesto en que, como protección contra este tipo de centralización o unificación, surgen los derechos fundamentales y los derechos del hombre, que salvaguardan la posibilidad de ser y de manifestarse de modo diferente de lo que prescribe la tendencia a la universalización: «Contra las uniformidades propias de la globalización se movilizan las peculiaridades nacionales y luego las culturales, regionales e individuales». Esta progresiva individualización es la forma más decidida de pluralización. También aquí se puede decir que ninguna época ha unificado ni pluralizado tanto como la Modernidad «ambas cosas se corresponden entre sí: las pluralizaciones modernas compensan las unificaciones» (36). Como conclusión pues se puede afirmar: «El mundo moderno –el burgués– es el equilibrio de unidad y pluralidad, pues como época de las universalizaciones es al mismo tiempo la época de las pluralizaciones compensatorias y por ello –como era de las compensaciones– es más bien no-crisis que crisis» (36).

¿Por qué, sin embargo, cabe preguntar, ese equilibrio de que habla Marquard, a primera vista tan razonable, no se impone por sí mismo, sino que está cada vez más amenazado? La raíz de ello hay que buscarla en determinadas actitudes, alguna de ellas de carácter local: a) El hecho de fomentar expectativas exageradas trae consigo, cuando éstas no se cumplen, efectos muy negativos, como ya anticipó Hegel con su crítica del deber ser. «Porque la realidad, tal como existe, debe ser el cielo en la tierra y no lo es, por eso es considerada como infierno en la tierra» (37). Se constata una especie de «hartazgo de modernidad» motivado por mantener pretensiones excesivas en la línea bien de la unidad, bien de la pluralidad (38). b) El mundo del bienestar provoca paradójicamente «la nostalgia del malestar». Lo que está llamado a ser medicina contra toda clase de males, de enfermedades, es calificado como una enfermedad. En su aplicación a la sociedad moderna, que en cuanto «equilibrio de unidad y de pluralidad» es el mejor antídoto contra las crisis que se generan desde ambas partes, cabe decir que, puesto que esa sociedad es capaz de superar la crisis, es ella misma presentada como crisis (39). c) En el caso de Alemania o de países que han vivido situaciones similares parece haberse generado una especie de mala conciencia colectiva, que pretende reparar la falta de rebelión contra la dictadura mediante una protesta crónica contra la no dictadura (39). d) Por último, hay un déficit filosófico, una ausencia de filosofía de la no-crisis en la modernidad, en definitiva una «filosofía de la compensación» (40), para cuyo desarrollo Marquard entiende que es recomendable volver la vista a ciertas teodiceas de comienzos del siglo XVIII, desplazadas por «la idea enfática de progreso» (40). El hecho sin embargo de que esta idea se encuentra hoy ante tan graves dificultades puede estimular a tomar en serio la idea de equilibrio de unidad y pluralidad.

Como colofón de esta concepción, el autor alude a dos lemas sapienciales, que de ser tenidos en cuenta, pueden contribuir a adoptar una actitud positiva.

La idea, tan antigua como el pensamiento, de que la vida es breve –*vita brevis*– nos debe llevar a pensar que el ideal de lo perfecto, aun en el supuesto de que en sí fuera realizable, no está a nuestro alcance por falta de tiempo y que en consecuencia todo aquello que podamos realizar, lleva siempre el sello de la imperfección. Es pues preciso saber decir sí a esta situación, sin que ello haya de entenderse como una actitud resignada y menos como una justificación de cuanto existe. Se trata de afirmar lo que hay de positivo, de reconocer «la rosa en la cruz del presente», como ya nos indicara Hegel. Junto con este lema, el autor propone el de *vita una*, es decir, la idea de que la vida es una y única y de que sólo podemos vivir en comunicación con los demás, a quienes necesitamos para ser lo que somos y cuyo reconocimiento recíproco es un postulado para poder llegar a ser aquello a lo que estamos llamados. La unidad y la unicidad de la propia vida sólo se puede realizar con sentido en la interacción y compenetración con las otras muchas vidas.

Uno de los pronunciamientos más radicales a favor del pluralismo es el de G. Deleuze y F. Guatari³³. Tendremos que preguntarnos si no es también contradictorio. En todo caso, los autores tienen el mérito de haberse expresado claramente y sin ambigüedades en contra de la unidad y a favor de la pluralidad.

De modo significativo comienzan negando validez a la referencia al yo, sea positiva o negativa, bien para afirmarla o para negarla, pues ya no tiene ninguna importancia decir «yo» o no decirlo, desde el momento en que «ya no somos nosotros mismos» porque «nos han multiplicado» (9). Análogamente el libro, que de un modo lógico y espontáneo viene siendo considerado como producto del yo y que proporciona a través del lenguaje escrito una imagen del mundo, no lo es en realidad, porque «un libro es una multiplicidad» (10), que depende del número y del tipo de relaciones que establece con el mundo. Lo que importa de él es «preguntarse con qué funciona, en qué multiplicidades introduce y metamorfosea la suya» (11).

Esto implica una oposición decidida al modelo que se ha tenido presente en la tradición respecto del significado del libro: el árbol y sus raíces, de los que se nutre. De forma similar al árbol, que se contradistingue de todo otro organismo, el libro está también dotado de «una bella interioridad orgánica, significante y subjetiva» (12). Ya de entrada, los autores de *Rizoma* invocan lo que ocurre con la naturaleza, que no actúa según el modelo del libro, producto del espíritu. «El espíritu está retrasado respecto de la naturaleza» (13), en realidad se ha afanado en construir una imagen del mudo, que luego reproduce y multiplica de mil formas. Pero eso no trasciende ni desborda la unidad inicial que se sigue mostrando en todo. Por ese camino de las construcciones del espíritu no se podrá saber nunca qué es

33. DELEUZE, G. y GUATARI, F., *Rizoma. Introducción*, Valencia, 2003. Las citas se indican dentro del texto.

la multiplicidad. «Ni que decir tiene que este pensamiento jamás ha entendido la multiplicidad: para llegar a dos, según un método espiritual, necesita presuponer una fuerte unidad principal» (13). Tampoco puede con el modelo de «el sistema rai-cilla o raíz fasciculada» (14). En este caso se rechaza la unidad que pretende ser imagen del mundo, pero se pretende reemplazarla por una unidad de otro tipo, que además se considera superior. Ni siquiera Nietzsche se libra del veredicto, pues sus «aforismos... sólo rompen la unidad lineal del saber remitiendo a la unidad cíclica del eterno retorno...; la unidad no cesa de ser combatida y obstaculizada en el objeto, mientras que un nuevo tipo de unidad triunfa en el sujeto; ...el mundo... accede a una unidad más elevada, de ambivalencia o de sobredeterminación, en una dimensión siempre suplementaria a la de su objeto» (15).

Suponiendo ya que ni el pensamiento centrado en el objeto ni el que se asienta en el sujeto son capaces de dar cuenta de lo múltiple, es preciso adoptar una actitud muy diferente. «Lo múltiple *hay que hacerlo*» (16). Lo cual no significa que para ello se siga disponiendo del mismo tipo de acción, porque en tal caso no sobrepasaríamos el ámbito de la unidad. Nos seguiríamos moviendo en el nivel del sujeto. Hacer significa dejar ser o hacer que sea la multiplicidad misma, sustrayendo de ella toda forma de unidad que coarta su ser y su desarrollo. El modelo que da idea de esto es, frente al árbol y la raíz, el rizoma, concebido «como tallo subterráneo» que de forma indefinidamente múltiple, en la oscuridad y bajo tierra establece conexiones con un sin fin de elementos, de los que se alimenta a la vez que posibilita su ser. Rizoma son también animales «cuando van en manada» (16), porque lo que aquí existe es sólo lo múltiple, cuyo curso no se puede predecir, ya que su acontecer se genera sólo desde dentro de sí mismo.

Teniendo ya presente el modelo conviene caracterizarlo más concretamente mediante una serie de principios. Los autores empiezan aludiendo conjuntamente a los principios de conexión y heterogeneidad (17 y s.) que pudieran sugerir cosas incompatibles, dado que la conexión implica que unas cosas están vinculadas a otras y, en este sentido, constituyen o suponen algún tipo de unidad, mientras que la heterogeneidad indica que unas cosas difieren completamente y por ello no pueden comunicarse entre sí. Pero éstos son prejuicios que provienen de una previa implantación de la unidad o del establecimiento de compartimentos estancos. En la realidad, en cambio, en la naturaleza, que es aquí el verdadero modelo, las cosas se relacionan entre sí porque son diferentes, heterogéneas y necesitan complementarse así unas a otras. El error sería pensar que esto ocurre en aras de una nueva unidad. De hecho hay sólo una multiplicidad indefinida. Ciertas expresiones dan la impresión de que se pretende recuperar la vieja idea, que ya hemos visto en el Cusano, de «todo en todo»: «Un rizoma no cesaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales» (18).

El tercer principio es el de la multiplicidad. Por de pronto, esto se traduce en que lingüísticamente lo múltiple sea tratado como sustantivo. Al igual que la consideración de lo uno como sustantivo fija su prioridad, ahora se trata de llevar a

cabo una inversión, pero no para hacer que lo uno se supedite a lo múltiple al igual que entonces ocurrió lo contrario, sino simplemente para dejar y hacer que lo múltiple sea múltiple: «Sólo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, multiplicidad deja de tener relación con lo Uno como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual» (19). Una consecuencia de esta sustantivación de lo múltiple es que «no hay unidades de medida, sino únicamente multiplicidades o variedades de medida» (20). Según esto, dejar o hacer que lo múltiple sea lo que es, es dejar o hacer que el individuo sea en cada caso lo que es dentro de la multiplicidad.

A esto se unen otros dos aspectos: lo múltiple como emancipado respecto de lo Uno, lejos de implicar fragilidad, por falta de fundamentación, remite a un *plan de consistencia*, que es oscilante, no por inseguro o etéreo, sino porque no está fijado o establecido de una vez por todas, y porque implica que las dimensiones crecen o decrecen «según el número de conexiones que se establecen en él» (21). El otro aspecto, que tiene que ver con éste, consiste en que «las multiplicidades se definen por el afuera» (21), es decir, serán tanto más consistentes cuanto más capaces sean de establecer relaciones con lo que les es exterior, para lo cual se presupone que esto exterior se relacione igualmente. Aunque no se formule en términos dialécticos, parece que estamos ante una concepción muy similar a la que Hegel establece entre lo interno y lo externo, o inspirada por él.

El cuarto principio viene expresado como «ruptura asignificante» (22), con lo cual se indica que las rupturas existen pura y simplemente, y que no se las puede integrar en una especie de unidad superior. El rizoma puede ser roto pero recomienza siempre de nuevo. Ocurre como con las hormigas (algo más que un ejemplo): «Es imposible acabar con las hormigas, puesto que forman un rizoma animal que aunque se destruye en su mayor parte, no cesa de reconstituirse» (22). Esto es posible porque tienen una esencial conexión con el «afuera», al igual que la avispa la tiene con la orquídea (23) y nosotros «hacemos rizoma con nuestros virus» (25). Se entiende relativamente bien con el ejemplo que se aduce: «Sabiduría de las plantas: incluso cuando tienen raíces siempre hay un afuera en el que hacen rizoma con algo: con el viento, con un animal, con el hombre» (26).

Y esto nos lleva al principio quinto y sexto, llamado «de cartografía y de calcomanía» (27). La cartografía sirve para expresar la heterogeneidad, la multiplicidad. La orquídea tiene con la avispa una conexión, cuando ésta se produce, desde la heterogeneidad recíproca y no reproduce el calco de la avispa. El sentido de relacionarse con algo es que este algo sea diferente y no venga a integrarse en una unidad superior. Aparte de esto, «una de las características fundamentales del mapa o del rizoma es tener múltiples entradas» (33), al modo del laberinto de que habla Borges. Con eso lo que quieren dar a entender es que la multiplicidad es tan consistente que puede incorporar otros modos de ser, por ejemplo el correspondiente a «los árboles-raíces» (33).

¿Es caótico el pluralismo que aquí se propone? No en la intención de sus autores, puesto que estamos ante un sistema, aunque distinto del que se ha venido proponiendo en el pensamiento moderno, ya que el sistema aquí no es centrado,

sino a-centrado (39). Consistente por tanto es y tiene que ser lo múltiple, mucho más si es realmente idéntico con el monismo. «No se trata... de tal o tal categoría del espíritu, sino del modelo que no cesa de constituirse y de desaparecer, y del proceso que no cesa de extenderse, interrumpirse y comenzar de nuevo». En esto podemos ver una reiteración y un reforzamiento de lo ya expuesto. Lo sorprendente es que unas líneas más adelante se lee que se trata de «lograr la fórmula mágica que todos buscamos: PLURALISMO=MONISMO» (47). Sorprendente porque el concepto de monismo lo relacionamos no sólo con algo consistente, sino con la unidad, no trascendente, es cierto, pero sí vinculante de todos y cada uno de los elementos. Prescindamos de la unidad, pero ¿qué otro concepto utilizamos?, ¿tal vez el de una totalidad intrínsecamente diferenciada que penetra en todos los entresijos de lo múltiple? Pero esto es sospechoso de hegelianismo.

El resumen parece bien logrado: «A diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera, cada uno de sus rasgos no remite necesariamente a rasgos de la misma naturaleza; el rizoma pone en juego regímenes de signos muy distintos e incluso estados de no-signos. El rizoma no se deja reducir ni a lo Uno ni a lo múltiple. No es lo Uno que deviene dos, ni tampoco que devendría directamente tres, cuatro o cinco, etc. No es múltiple que deriva de lo Uno, o al que lo Uno se añadiría. No está hecho de unidades, sino de dimensiones, o más bien de direcciones cambiantes» (48). ¿De dónde tiene tal poder el rizoma? Pues la razón de que no se reduzca a lo Uno ni a lo múltiple, en el sentido que indica el texto, parece ser que es muy superior a ambos, lo cual tendría su confirmación en que a continuación hay de hecho una referencia al tópico ya rememorado por Leibniz, de la esfera infinita, cuyo centro está en todas partes: «No tiene ni principio ni fin siempre tiene un medio por el que crece y desborda» (48). Una cosa es que se proclame el fin, por derribo (57), de la ontología, y otra cosa es que se esté utilizando un lenguaje que obliga a comenzar de nuevo. El monismo estuvo, en efecto, en los orígenes. Estuvo y por eso sigue estando.

III. BALANCE Y CONTRASTES

El pluralismo está a debate. Lo más peligroso en este caso, al igual que en otros similares, es dar por supuesto su significado o pretender dilucidarlo en un terreno que no sea el adecuado. La única posibilidad de aclarar un concepto, que está ante nosotros pero que tiene aún perfiles borrosos, es someterlo a las exigencias del pensamiento, de forma que sea posible descubrir la lógica interna que dicta el curso de los hechos. Es pues preciso ponerse a pensar el pluralismo. En realidad la verdadera cuestión es qué significa la pluralidad. El pluralismo supone en cierto modo elevar la pluralidad a una especie de categoría absoluta, desvinculándola de su entronque en la unidad.

Lo que ha sido la historia de la relación entre estos dos conceptos encuentra su reflejo, únicamente a modo de orientación general, en tres formulaciones de

Hegel, James y Deleuze/Guattari, respectivamente: «Toda la filosofía no es otra cosa que el estudio de las determinaciones (Bestimmungen) de la unidad»³⁴; «El punto principal que conviene advertir es que la unidad y la multiplicidad se hallan absolutamente coordinadas. Ninguna de las dos es primordial, más esencial o más excelente que la otra»³⁵; «No hay unidades... sino únicamente multiplicidades»³⁶. Hegel habla, como es sabido, tanto exponiendo su propia versión como mirando retrospectivamente a lo que ha sido el proceso de la verdad y, concretamente en este caso, del concepto de unidad. Su diagnóstico puede considerarse como certero, siempre que no se interprete en el sentido de una neutralización de la pluralidad, que, como hemos visto en Nicolás de Cusa y en Leibniz, es extrapolable de lleno, por lo demás, al propio Hegel, es expresión de la unidad que, al margen de la pluralidad, sería un concepto vacío.

La consideración, por parte de James, de la unidad y de la pluralidad en plano de igualdad, por así decirlo, tiene ciertamente un alcance pragmático en el sentido de que, al igual que hasta ahora el pensamiento ha contemplado el mundo bajo el punto de vista de la unión de unas cosas con otras, podía haber seguido un curso muy distinto y haberlo visto bajo la mirada de la desunión. Pero cabe añadir que debe de haber alguna razón de que haya sido así y de que tenga que seguir siendo así.

Las reflexiones de Deleuze y de Guattari terminan siendo paradójicas. Llevan en efecto a identificar pluralismo y monismo, pero el monismo no sólo supone el concepto de unidad, sino su realización en grado sumo. En la época en que esa concepción adquirió mayor difusión, a finales del siglo XIX, significó ante todo la doctrina que mantenía la existencia de una única sustancia o de un único principio³⁷.

En todo caso, si nos dejamos llevar por la intención que subyace a las formulaciones citadas, podemos hablar de una oscilación que va de reconocer prioridad al concepto de unidad a reconocérsela al de pluralidad, de forma excluyente además en este segundo caso, si nos atenemos a las palabras con que se expresan los autores de *Rizoma*.

¿Es pensable la pluralidad al margen de la unidad? ¿Puede ser elevada a categoría absoluta mediante la instauración de un pluralismo radical, que no sólo prescinde de la unidad, sino que la declara inexistente o al menos inútil para interpretar la realidad? No parece posible prescindir de la unidad y por consiguiente tampoco considerarla como inexistente. Podemos, en orden a hacer ver esto, distinguir por de pronto los tres niveles siguientes: a) las cosas en su individualidad; b) las cosas bajo el punto de vista de la red de relaciones que pueden establecerse entre ellas; c) los conceptos, con ayuda de los cuales nos podemos referir a las cosas, sea de

34. HEGEL, «Philosophie der Religion I», en *Werke in zwanzig Bänden*, T.W. 16, p. 100.

35. JAMES, W., *Pragmatismo* (cf. nota 31), pp. 62-132.

36. DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Rizoma* (cf. nota 33), p. 20.

37. HILLERMAN, H. y HÜGLI, A., «Monismus», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 6, 1984, col. 133.

modo solamente mental, sea de forma por supuesto mental, pero en diálogo real o figurado con otros posibles interlocutores.

Comencemos por este tercer aspecto. Es obvio que, para referirnos a las cosas utilizamos conceptos –en un sentido amplio, que incluye también representaciones o imágenes– dotados de un sentido unitario, aunque éste no aparezca con la claridad deseada. Utilizamos por ejemplo el término árbol para referirnos a una serie de seres dotados de características comunes, por más que las diferencias entre unos árboles y otros sean tan grandes que sea preciso diversificar muchísimo aquel contenido común. Las diferencias entre robles, nogales o pinos pueden ser todo lo grandes o considerables que se quiera. Al fin, tenemos que ver con árboles que poseen determinadas notas en común. Con Nietzsche podemos sin duda afirmar que los puntos de vista desde los que se puede hablar de árboles, o de cualquier otra cosa, son muy diferentes y que por ello nuestro conocimiento es siempre «perspectivista». Lo es incluso el conocimiento que cada uno de nosotros puede tener sobre este o aquel objeto en diferentes momentos. Pero dando por supuesto que las perspectivas tienen sentido, habrá que decir que tienen algo en común. De lo contrario no se estarían refiriendo a lo mismo. Es decir, al utilizar conceptos estamos operando con la unidad más o menos precisa, más o menos flexible, pero unidad en último término.

El pluralismo se sustenta además en la idea de que las cosas están todas ellas individualizadas en un grado por así decirlo infinitesimal, es decir, hasta un límite que nunca llegaría a ser definitivo, porque en ese caso estaríamos ante la simplicidad absoluta. Pero las cosas individuales, en lo grande y en lo pequeño, son siempre éstas y no otras, están determinadas frente a todas las demás, que están igualmente determinadas. Según eso es cierto que no hay ni puede haber dos cosas completamente iguales, es decir, ellas están perfectamente diferenciadas entre sí, o dotadas de su propia unidad. Esto supuesto, nada es tan cierto como que los individuos están enlazados unos con otros, no sólo los de la misma especie y los del mismo género, sino que se transgrede constantemente ese límite y, por ejemplo, utilizando el lenguaje de Deleuze/Guattari, la avispa forma «rizoma» con la orquídea; pero nada es tan cierto también como que, para ello, la avispa tiene que ser avispa y la orquídea tiene que ser orquídea.

En el enlace de unos seres con otros se llega a su vez a formaciones que poseen, como estos mismos autores indican, consistencia, es decir, algo así como unidades.

Y, por último, se ha convertido en un fetiche que hay que eliminar la unidad absoluta, la unidad mística y la unidad conceptual –por obra, en los pasados decenios, de Th. Adorno, entre otros–, presuntamente porque son represivas, es decir, son de signo totalitario y por tanto destructoras del individuo. Adorno, que sabe de totalitarismo, al parecer no tiene en cuenta lo que son los conceptos y lo que representan la unidad mística o la unidad absoluta, que son fuente de libertad y de pluralidad en su infinita variedad y riqueza, como muy bien supieron ver el maestro Eckhart y el Cusano o Leibniz, entre otros. Pero con esto no se quiere decir, desde luego, que el pluralismo no sea un fenómeno que debe ser pensado en sus diferentes vertientes.