



¿INDEPENDENCIA RESPECTO DE LA MENTE?*

MIND-INDEPENDENCE?***

Jocelyn Benoist

Universidad de París 1 (Panthéon-Sorbonne)

Resumen: *Este artículo emprende una discusión con el “Nuevo Realismo” de Markus Gabriel. Analiza la definición tradicional de realismo a partir de la independencia respecto de la mente. Se muestra que esta definición no debe entenderse como una afirmación de un mundo sin sentido. El significado de esta idea de independencia respecto de la mente debería encontrarse más bien en un análisis del conocimiento y su afirmación constitutiva de saber algo que es lo que es independientemente de la actitud en la que es conocido. Tal independencia local de un acto o actitud definidos de la mente es perfectamente compatible con la presencia de la mente en la realidad y, tal vez, incluso con alguna realidad de la mente misma. Sin embargo, como segundo paso, el artículo muestra que lo que se denomina “mente”, por lo general implica un compromiso normativo que es imposible reducir a algo real. Se critica, asimismo, un realismo fuera de lugar que interpretaría la mente como “una naturaleza espiritual” y se introduce la idea de que un realismo completo, como para tolerar la noción de mente, no puede contentarse con la “realidad”*

* Traducción del francés de Jimmy Hernández Marcelo.

** El término francés “esprit” en castellano puede traducirse como “mente” o “espíritu”, del mismo modo como sucede con el término alemán “Geist”. En la presente traducción hemos traducido, por lo general, este término por “mente”, atendiendo a la traducción inglesa del título “Mind-independence?”. No obstante, en algunos casos hemos traducido por espíritu –o términos derivados de esta palabra– según el contexto de la discusión, por ejemplo, cuando el autor responde a Markus Gabriel, quien en *Ich ist nicht Gehirn* (Berlin, Ullstein, 2017), defiende una filosofía del espíritu en lugar de una filosofía de la mente. En este sentido, la independencia respecto de la mente que Jocelyn Benoist atribuye a la realidad, en cierto sentido, es independencia –local– tanto respecto de la mente como respecto de la *Geist*, precisamente para permitir a la *Geist* ser verdaderamente *Geist* (es decir, no-real), rechazando así identificarla con lo real.

o con la "ontología", sino que supone siempre una dimensión metafísica de normatividad sobre lo real.

Palabras clave: *Nuevo Realismo, Markus Gabriel, Mente, Conocimiento, Metafísica, Ontología*

Abstract: *This paper engages in a discussion with Markus Gabriel's 'New Realism'. It analyzes the traditional definition of realism by mind-independence. It shows that this definition should not be understood as implying the affirmation of a mindless world. The purport of this idea of mind-independence should rather be found in an analysis of knowledge and its constitutive claim to know something that is what it is independently of the very attitude in which it is known. Such local independence from a definite act or attitude of the mind is perfectly compatible with the presence of mind in reality and, maybe even with some reality of the mind itself. As a second step, however, the paper shows that what is called 'mind' usually involves a normative commitment that it is impossible to reduce to anything real. It criticizes a misplaced realism that would interpret mind as 'a spiritual nature' and introduces the idea that a full-blooded realism, such as to countenance the notion of mind, cannot be content with 'reality' or with 'ontology', but should always entail a metaphysical dimension of normativity over the real.*

Keywords: *New Realism, Markus Gabriel, Mind, Knowledge, Metaphysics, Ontology*

INTRODUCCIÓN

Una vía tradicional para definir el realismo es la que pasa por la noción de *independencia respecto de la mente*. Esta idea, tradicionalmente¹ y aún en algunas formas de nuevo realismo, plantea numerosas críticas. A este respecto, Markus Gabriel ha hecho de su oposición a esta idea un motivo central de su propio nuevo realismo². Al leerlo, uno entiende bastante bien las razones. Se teme que esta independencia se entienda como una independencia global de "la realidad" respecto de la mente y, por esto mismo, de la posición metafísica de un *mundo sin mente*. Si la realidad es aquello que es independientemente de la mente, entonces la mente no formaría parte de esta realidad y en todo rigor *no existiría*. El rechazo de tal idea se identifica así en Markus Gabriel con el del materialismo como ontología supuestamente dominante de nuestro tiempo,

¹ De modo concreto encontramos una crítica desarrollada, de carácter metafísico, de tal noción en Josiah ROYCE, *The World and the Individual*, New York/London, Macmillan, 1900, Lecture III.

² Véase, por ejemplo, Markus GABRIEL, "Neutral Realism", en *The Monist* 98 (2015) 181-196.

alimentada por lo que denominamos, después de Wilfrid Sellars³, “la imagen científica del mundo”. En este sentido, el gesto de Markus Gabriel es bastante clásico y, en cierto modo, muy característico de la filosofía alemana moderna, entendida como *idealismo alemán*: se trataría de nada menos que de la defensa del Espíritu. Sin embargo, las vías por las que pasa esta defensa son menos clásicas y le dan a la tesis un sentido más interesante.

Sin embargo, no creo que debamos renunciar a la idea de independencia respecto de la mente, si se la entiende adecuadamente, a saber, como una tesis *lógica y no metafísica*, o quizás *metafísica pero no ontológica*. A este desplazamiento me gustaría dedicar las reflexiones que aquí expongo.

I

Una respuesta bastante lógica y muy tradicional a la tesis según la cual *la independencia respecto de la mente* sería constitutiva de la realidad en general es que, al menos, la mente en sí misma no puede ser independiente de la mente⁴. Salvo si se le confina en la irrealidad, entonces, sería necesario admitir que la definición dada no puede caracterizar la realidad en su conjunto y, por lo tanto, englobar la idea misma de realidad ¿Cómo negar, en efecto, que la mente existe?

Sin embargo, puede ser precisamente este tipo de fórmula metafísica, o quizás –dicho con mayor precisión– ontológica, la que constituye el problema. En efecto, no es seguro que *exista* algo parecido a la mente. Esto no en el sentido de una cierta interpretación errónea de la independencia respecto de la mente, a saber, la del materialismo puro y simple –para el que la inexistencia positiva de cierta cosa que llamamos mente–, sino en el sentido de que hay motivos para dudar de que tal categoría tenga por objeto identificar *algo* como tal, existente o inexistente. Quizás, más que “mente”, es necesario hablar de *cosas o fenómenos dotados de mente*: lo que el concepto de *mindedness* cubre bastante bien en inglés. Creo que, si hablamos en estos términos, es muy difícil rechazar la presencia de mente en nuestro mundo. A la imagen monótona y esencialmente *indiferente* del materialismo –que ciertamente tiene su parte de verdad, e incluso es absolutamente indispensable, donde es necesario definir un cierto nivel de la realidad de nuestro mundo– debemos oponer el hecho de ciertas diferencias que cuentan y constituyen aspectos esenciales de la realidad. Una realidad desprovista de estas diferencias, en la que estas *no cuentan*, parece fundamentalmente irreal, pierde su contenido y su significación de realidad. La idea de “realidad” está evidentemente vinculada de forma

³ Véase el artículo clásico de Wilfrid SELLARS “Philosophy and the Scientific Image of Man”, in Robert COLODNY (ed.), *Science, Perception, and Reality*, New York, Humanities Press/Ridgeway, 1962, pp. 35-78.

⁴ Véase, por ejemplo, el punto de partida de Adam VINUEZA, “Realism and Mind Independence”, en *Pacific Philosophical Quarterly* 82 (2001) 51-70.

esencial a esta noción de *hacer una diferencia*: la realidad es lo que hace una diferencia o, al menos, lo que puede hacer una, pues todo punto de vista que comienza con indiferenciarla por el principio, la *neutraliza* y así está destinado a perderla como tal y, en sus intentos por restaurarla –lo que llamamos “metafísica” – a desrealizarla.

La idea de que hay procesos, comportamientos, actitudes o actuaciones provistos de sentido o dotados de mente, es decir, que hay un sentido para describirlos de esta manera, no quiere decir que haya algo como “el sentido” o “la mente”, como una realidad separada sustancial, o que tales términos tienen precisamente un alcance distinto al de describir tales procesos, comportamientos, actitudes o actuaciones. Desde este punto de vista, se podría decir que el reduccionismo y cierto tipo de esencialismo metafísico van de la mano, constituyendo compañeros imperiosos y que se fortalecen mutuamente en la misma ilusión. Se podría decir que es la misma “mente o espíritu” la que no existe para el materialista y que existe para el espiritualista esencialista. La tesis materialista gana su credibilidad solo por tener un ídolo irreal absoluto para negar. Al hacerlo, por su negación, el materialista le da algo que defender al espiritualista; y, recíprocamente, la noción metafísica de espíritu deriva su legitimidad solo de la necesidad que supuestamente tendría que satisfacer. Es lo negativo de un universo puramente material. Allí donde una cierta noción absoluta de Espíritu se disuelve, es una ida y vuelta la que pierde toda significación.

En este sentido, cualquier defensa de la existencia de la mente podría ser inoportuna: en efecto, se coloca inevitablemente en la perspectiva donde la mente sería *algo que se agrega* en relación con un estado donde este mismo algo no sería. Como si se tuviera que pensar la mente desde su negación. Ahora bien, es posible que la mente formase parte, precisamente, de esas cosas que no pueden ser pensadas desde su negación, sino solo desde ellas mismas. Y ese rasgo característico se relaciona precisamente con el hecho de que no es en absoluto una *cosa*, sino que hay que encontrarlo, por el contrario, en el hecho de que ciertas cosas, en ciertas situaciones, tienen un cierto estatuto –lo que es casi incomprensible fuera de estas situaciones y si consideramos estas mismas cosas privadas de este estatuto–. La mente, ciertamente, no se constituye desde el exterior. Sin embargo, esto no significa necesariamente que tenga un interior en el sentido de un interior separado. Allí donde hay ocasión para razonar en términos espirituales son, por regla general, las mismas cosas las que, bajo ciertas condiciones, podrían describirse en términos que hacen abstracción de toda espiritualidad, que se ven investidos de mente. Todo depende, en el fondo, de cómo se toman las cosas *en el exterior*. No es que se diga la mente *no existe*, a no ser que se diga que *no existe* por separado. ¿Pero, en realidad, existe? es decir, definitivamente, ¿es este el tipo de cosa que tiene sentido decir que existe? ¿Por qué la afirmación de la existencia de cosas mentales, en un sentido o en el otro, no es exactamente igual a la existencia de

algo llamado “el Espíritu”? ¿Por qué no es suficiente rechazar a esta cosa la unidad de un género para hacer que *exista*?

Es en este punto, sin duda, que mi camino y el de Markus Gabriel divergen. Puesto que si con él, en cierto sentido, me gustaría apoyar la tesis de una forma de “realismo con mente” –la idea de mente es ciertamente indispensable para dar todo su sentido a la de realidad– también me gustaría defender la de una *idealidad* fundamental de lo que denominamos mente, que, en cierto sentido, impide que se tenga en la realidad –en cualquier caso para identificarlo con algún accesorio suplementar de la “realidad”. En otras palabras, me gustaría hacer avanzar la vanidad de todo realismo ontológico en lo que concierne a la mente para revelar *el carácter intrínsecamente metafísico del realismo en general*, ya que esta noción nos compromete a hacerlo.

II

¿Por qué, entonces, una cosa provista de mente puede ser, y ser real, y no la mente misma? Ciertamente no solo y no principalmente por razones nominalistas. Porque, después de todo, el hecho de que haya razones para cambiar la mente por “mente de...” y convertirla en una propiedad inherente a tal o cual proceso o modo de ser puntual, incluso una forma particular abstracta, no lo hace *a priori* menos real. El principio de la idealidad de la mente reside ciertamente en algo distinto de esta equivocidad o dispersión, que, además, afecta a más de una dimensión del ser.

Para aprehender el principio de esta *irrealidad*, debemos volver a esta noción, que a menudo se considera demasiado simplista o incluso, en cierto modo paradójica, de *independencia respecto de la mente*. ¿Qué puede motivarla y explicar su éxito jamás desmentido en la tradición? La idea parece, en efecto, haber sobrevivido a todas sus críticas. ¿Por qué?

No es seguro que la idea de independencia respecto de la mente se reduzca a ella, pero sí es cierto que la referencia a la noción de *conocimiento* desempeña una función central aquí. De hecho, si la realidad no puede ser dicha independiente respecto de la mente en general, de manera intrínseca, metafísicamente, parece que debe decirse, al menos, que *la mente la conoce en una situación dada*. Dicho nuevamente, se puede sostener, a primera vista, la realidad del espíritu que conoce –en cualquier caso, a este nivel, será necesario discutir–; por otro lado, parece imposible sostener la dependencia respecto de la mente de la realidad que él conoce en tanto que la conoce. En efecto, esta dependencia parece contradictoria con la noción misma de conocimiento. Si es el conocimiento que tenemos de la realidad –o de cualquier ser– lo que constituye la realidad en realidad o, en todo caso, en la realidad que es, no vemos muy bien lo que podría significar la pretensión para conocerla o para conocerla como tal.

Por supuesto, podemos sentirnos tentados a sostener que, precisamente, nunca conocemos la realidad sino solo *objetos*. Una buena parte de la epistemología de los Modernos parece encajar en esta falacia. Sin embargo, hay precisamente razones para pensar que se trata de una falacia. De hecho, tal idea no hace realmente justicia a la noción de conocimiento y deja escapar, en gran medida, el alcance de la noción de “objeto”. Este último, en efecto, es esencialmente epistémico. No hay garantía de que ningún objeto sea real; por el contrario, parece que tal noción puede usarse para medir algo distinto de la realidad. Nos quedamos con el hecho de que a menudo, cuando las condiciones son adecuadas, no tiene otro propósito que medir esa realidad. Entonces, en estos casos, el objeto es *aquello con lo que se identifica, correcta o incorrectamente, una cierta realidad*. De hecho, la función general del objeto no es más que ser una norma de identificación. Cuando se trata de identificar una realidad como tal, si tal norma se manipula adecuadamente, entonces lo que se identifica es la realidad misma y no solo una imagen de la realidad. Por lo tanto, podemos decir que el pedazo de realidad de que se trate *es*, de hecho, el objeto en cuestión, pero en el sentido mismo que se podría decir que mide tanto o más: esta norma de identidad realmente se aplica a él. ¿A qué otra cosa podría aplicarse, si es este real el que buscamos identificar y que logramos hacerlo?

Vamos a ampliar la propuesta. Puede que no sea del todo seguro que el dominio de la noción de conocimiento esté restringido a la esfera de lo que se conoce como “realidad”. De hecho, parece que podemos hablar de conocimiento dondequiera que haya verdad y acceso a esta verdad por un agente cognitivo. Por otro lado, se podría preferir la noción de *saber* para caracterizar dicho acceso. Se podría decir que hay conocimiento únicamente donde no solo hay un contenido que saber, sino también una cosa que conocer –precisamente una *realidad*– que estaría en cuestión en esta verdad, que no es necesariamente el caso de toda verdad. Tal interpretación devolvería al conocimiento un requisito intrínseco de realidad. Ahora, si bien puede que tenga cierto sentido hablar de conocimiento en los casos en los que no se cuestiona ninguna realidad particular, parece difícil negar que tal deseo de realidad generalmente mueva el conocimiento y constituya su horizonte global. Deseamos, ciertamente, saber muchos *contenidos*; pero más allá de esta polimatía, también se desea, y en primer lugar, saber aquello que es y aquello que es *realmente*: deseamos conocer.

Si, al menos en cierto nivel, el conocimiento debe entenderse como *conocimiento de la realidad*, entonces la idea de una dependencia de la realidad respecto del conocimiento que es el conocimiento de esta, se vuelve ciertamente extraño.

Por supuesto, no se puede descartar que a veces el conocimiento sea conocimiento de *lo que es conocido* y, en tanto eso mismo, es conocido. Después de todo, en la realidad, también existe el hecho de que los agentes epistémicos conocen estos o aquellos aspectos de la realidad y esta dimensión de la realidad puede en sí misma ser objeto de un conocimiento. Sin embargo, para que

este último conocimiento, mantenido por el agente epistémico Y, por ejemplo, sea precisamente un conocimiento, es necesario que el estado de cosas según el cual, por ejemplo, el agente epistémico X, conoce *a*, sea lo que es independientemente del hecho que Y lo sepa o no. Si el estado de las cosas en cuestión dependiera de su conocimiento por parte de Y, entonces sería imposible calificar el estado epistémico de Y como “conocimiento”. “Conocimiento”, en efecto, significa *acceso epistémico a algo que es el caso, sabiéndolo o no*: a algo que es el caso, sencillamente. En este sentido, el caso particular en el que $X = Y$ no cambia en nada la fórmula anterior. Para que haya algún sentido al decir que X “sabe” realmente que “X conoce *a*”, es necesario que lo que sabe X –saber que él conoce *a*– sea el caso, independientemente del hecho que X lo sepa. Es por esta razón, y solo por esta razón, que se puede decir que tiene este “conocimiento”.

Evidentemente, esta tesis puede parecer que abre la caja de Pandora tradicionalmente asociada con la noción de reflexividad. Se enfatizará, por ejemplo, que *saber es saber que sabemos*. Es probable que esta afirmación sea en realidad mucho más cuestionable de lo que parece y que, además, intervenga esencialmente en los casos en los pudo haberse dado simplemente que no se haya sabido que se sabía. De todos modos, incluso se asume la evidencia que sus partidarios a veces le atribuyen, para que tenga sentido, se requiere lógicamente la independencia del hecho del saber en cuestión –lo que calificaremos como saber de nivel 1– en relación con el propio saber –lo que llamaremos saber de nivel 2–. Al admitir incluso que un saber puede ser “saber de sí mismo”, para que pueda ser un conocimiento verdadero, entonces es necesario que lo que se da aquí para conocer tenga cierta consistencia, independientemente del hecho de ser conocido en este meta-saber (o saber reflexivo): *que no se reduce a la simple figura de lo que es conocido en este saber – que no sea, en cierto modo, su única definición–*. Lo que Descartes había entendido muy bien y después de haber introducido el *cogito*, no tarda en dar una consistencia a la “*res cogitans*”⁵.

Se puede generalizar este punto. De hecho, es bastante general que el conocimiento suponga una consistencia de la *cosa por conocer*, una consistencia independiente de este mismo conocimiento y que es, precisamente, lo que, en este conocimiento, hay que conocer. Para que la idea de *conocerse cognoscente* tenga sentido, es necesario que el conocimiento que luego se convierte en un objeto de conocimiento, tenga otras propiedades y otro estatuto diferente del de ser conocido. Que haya, por ejemplo, *una forma particular de conocer* y que sea, precisamente, lo que se capta en esta inversión del conocimiento sobre sí mismo.

⁵ Cf. René DESCARTES, *Méditations Métaphysiques*, Méditation II, En René Descartes, *Œuvres*, édition Adam et Tannery, Paris, 1903, T. IX, p. 22: “Mais qu’est-ce donc qu’une chose qui pense? C’est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent” (Pero, ¿qué es una cosa que piensa? Esto es, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y quién siente).

La idea misma del conocimiento implica este *espesor de la cosa conocida*. Que esto, precisamente, se define por algo más que por el hecho de ser conocido.

Sin embargo, esta afirmación, en el fondo, no circunscribe metafísicamente nada más que la noción de “realidad”. En efecto, si el conocimiento verdadero, en este sentido, siempre está relacionado con lo real, se podría decir, a la inversa, que *es real todo aquello cuya existencia no se reduce al hecho de ser conocido*. Para que algo sea real, debe actuar, sufrir, transformarse, seguir siendo el mismo, etc. En resumen, desempeñar un papel distinto de ser un objeto de conocimiento. Un objeto de conocimiento, ciertamente puede llegar a serlo, si se cumplen las condiciones adecuadas para este propósito; pero no puede reducirse a esto –lo cual, precisamente, requiere el concepto de “conocimiento”: querer conocer la cosa es querer conocerla, ya que precisamente no se reduce a ser el objeto de este conocimiento– en tanto *realidad*.

Es en este sentido que, si existe (por definición) un saber matemático, no es del todo evidente que exista un *conocimiento matemático*, al menos en el sentido etimológico de “matemático”. De hecho, si el conocimiento matemático es conocimiento del “μάθημα”, esto significa que, en cierto sentido, es el conocimiento de lo conocido, de lo *conocido en tanto conocido*. Sin embargo, se espera que un conocimiento que conozca su objeto no solo como conocido, sino precisamente porque tiene una existencia diferente a la de lo conocido. Si el saber matemático puede tomar el aspecto de tal “conocimiento”, se debe esencialmente a su opacidad local: la transparencia de los objetos matemáticos al saber matemático es solo global –precisamente como consecuencia de la pertenencia de principio de estos objetos al “μάθημα”–, pero, localmente, siempre se aprende con precisión muchos de estos diversos objetos, que no se conocen de inmediato, lo que les da una consistencia real y una forma de cuasi-realidad. El platonismo, tentación recurrente de la filosofía matemática, se nutre de esta brecha entre la cognoscibilidad de principio –la cognoscibilidad pura– del objeto matemático y su opacidad factual en un estado dado del saber matemático. De este modo, si no hay realidad que conocer, todo sucede *como si* la hubiera.

III

La idea de *independencia respecto del conocimiento*, o en cualquier caso, para dar lugar a casos especiales, respecto de *este conocimiento que se tomaría a sí mismo por objeto en cuanto pedazo de realidad*, parece tan pronto dar un contenido más específico a esta genérica “independencia respecto de la mente” como definición de la realidad. Si la cláusula de “independencia respecto de la mente” condena la realidad a ser absoluta y exclusivamente una realidad sin mente, parece difícil de defender y, de hecho, muy poco realista: parece más bien simplemente dejar de lado la realidad, reduciéndola al estado de

espectro. La incapacidad de reconocer algunos de los aspectos centrales de esta realidad es, de hecho, el signo más seguro de que se ha perdido el sentido y que se ha llegado a alguna forma de desrealización general. Existe una forma de aferrarnos a lo que se supone que sería “la parte real de la realidad”, que sin duda indica que ya no la tomamos en su conjunto (*überhaupt*) y que es su concepto global mismo el que es puesto en cuestión. Por otro lado, la verdad de esta fórmula de la “independencia de la realidad respecto de la mente” reside en la idea más precisa de su independencia respecto de *la mente que la conoce* (en tanto que la conoce). En este sentido, la realidad es bastante independiente respecto de la mente: es lo que la mente, en tanto mente que conoce, no decide y *aquello con lo que debe contar*.

A partir de ahí, decir que el concepto de realidad es esencialmente un concepto –aunque negativamente– epistémico, hay un paso que, por mi parte, no aconsejo dar. En efecto, si la realidad se afirma de manera epistémica, como independencia respecto del conocimiento, es en cierto modo precisamente como exterioridad del conocimiento y hace que el conocimiento se ocupe siempre de esta exterioridad, que sea siempre confrontada, en cuanto tal, con el hecho de que no haya más que conocimiento, y que incluso el conocimiento, en la medida en que puede ser conocido, solo puede ser conocido si *lo es realmente*, es decir, al menos lógicamente, si es independientemente del hecho de ser conocido. De hecho, lo que mide el concepto de “realidad”, esencial para que el “conocimiento” tenga sentido, no es nada más que *los límites de la epistemología*, que determinan la posibilidad misma esta. Para que el conocimiento sea posible –para que tenga sentido–, es necesario que *no todo sea conocimiento*.

IV

Este es el sentido de la famosa tesis de la “independencia”. Esto no excluye absolutamente la existencia de algo como “la mente”. En cualquier caso, no formula una elección ontológica, sino más bien una cláusula general sobre la ontología: *lo que es en el sentido del ser real no lo es solo como conocido*.

¿Significa esto que la noción de “mente” no plantea ninguna dificultad y que es necesario colocar esta mercancía en los estantes de un tan novedoso realismo, pero que nos devuelve a la figura del antiguo realismo metafísico, que es por vocación espiritualista? ¿Tiene sentido afirmar pura y simplemente la realidad de la mente?

Parece que el tema es más complicado porque incluso un autor movido por la preocupación alemana de la rehabilitación del Espíritu como Markus Gabriel, lejos de plantear directamente la mente, subraya el carácter fundamentalmente vago y geoméricamente variable de este concepto. Al menos parece que no hay nada *unificado* que pueda llamarse mente (espíritu). Parece, más bien, que es un concepto-paraguas, cuyos contornos están muy

profundamente –de forma negativa– determinados por los diferentes sentidos en los que podemos considerar que existen seres no humanos⁶. Estar “provisto de mente”, ser *minded*, es existir de una forma distinta a como estos seres existen.

Esta parte del análisis de Markus Gabriel me parece muy convincente y esencial. Creo que tiene toda la razón al no hacer que el espíritu sea *otra especie natural*, sino para ver en la distinción entre “naturaleza” y “espíritu”, una diferencia de estructura explicativa⁷, que yo llamaría –por mi parte– diferencia *lógica* o *categorial*. Para decirlo de otra manera, la *gramática* de las determinaciones espirituales y de las determinaciones naturales no es la misma.

El principio de distinción presentado por Markus Gabriel me parece más problemático. Cuando escribe: “Mi error sobre los bosones no cambia los bosones. Sin embargo, mi auto-ilusión me cambia y, en muchos casos, el auto-ilusión puede cambiar a las personas hasta tal punto que apenas podemos reconocerlas”⁸. Esta afirmación es verdadera, pero de igual forma equívoca. En efecto, salvo alguna excepción, si mi ilusión sobre mí mismo tiene, sin duda alguna, consecuencias reales en mi vida, no me transforma en aquello por lo que me tomo. Cuando esto se da –que sucede a veces–, este giro de la fortuna presupone una conjunción muy particular de eventos y el hecho es, precisamente, lo suficientemente inesperado como para ser advertido. La transformación de lo puramente *intencional* en *real*⁹ tiene, evidentemente, condiciones muy reales.

De hecho, si siempre fuimos –al menos *espiritualmente*– lo que creemos ser, como lo sugiere ampliamente, incluso sobre la base de esta idea como evidencia, el idealismo moderno; entonces, según el análisis previamente dado de la noción de realidad, sería la garantía más segura de *la irrealidad* de lo que se llama “mente”. Si es suficiente pensarla para que sea como es, entonces es porque algo no es real. En efecto, la prueba más segura de nuestra realidad es, precisamente, que no es suficiente que nos engañemos sobre nosotros mismos para realizarnos en este error. De lo contrario, esto sería demasiado fácil. Por su parte, es evidente que el idealismo se caracteriza por su indiferencia ante el principio de realidad.

Sin embargo, afortunadamente Markus Gabriel no dice eso. Lo que él afirma que no es lo mismo es que “mi error sobre los bosones no cambia los bosones. Sin embargo, mi auto-ilusión me cambia”. El punto, en cierto nivel,

⁶ Cf. Markus GABRIEL, *Neo-Existentialism*, Cambridge/Medford, Polity Press, 2018, p. 10.

⁷ *Ibid.*, p. 33: “Geist as an Explanatory Structure”.

⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁹ Tema del que también me he ocupado extensamente y que ha desempeñado un rol importante en la arqueología de mi propio “realismo”. Véase la introducción al problema en Jocelyn BENOIST, *Les Limites de l’Intentionalité*, Paris, Vrin, 2005, p. 264 y siguientes.

parece bastante trivial y reitera *localmente* el argumento antes invocado *globalmente* contra el tema de la “independencia respecto de la mente”: que mi error me cambia sobre mí mismo, mientras que decir que el error sobre el bosón no cambia el bosón es bastante lógico, ya que después de todo se trata de *mi* error. En el mismo sentido, sin embargo, se debe añadir que es posible, después de todo, bajo ciertas condiciones, que mi error sobre el bosón *me* cambie profundamente. Tal vez no, *porque en mi forma de vida, el interés en los bosones no desempeña un rol esencial*, pero ¿en la de un físico que consagra su vida a ello?

Evidentemente es probable que aquí estemos pasando por alto el argumento. El cual se basa en la distinción que existe, sin duda, entre el simple error (*mistake*) y la ilusión sobre sí mismo (*self-delusion*). Lo que Markus Gabriel quiere decir es que mientras lo que creo erróneamente sobre el bosón no forma parte, en nada, del ser del bosón, lo que creo erróneamente sobre mí mismo, en cierto sentido, forma parte de mí –sin que lo llegue a ser en el sentido real del término–. En otras palabras, *mi ser intencional forma parte esencialmente del tipo de realidad que soy*. Es en este sentido que esta realidad puede ser calificada como “espiritual” (derivado de lo que denomina *Geist*).

Al mismo tiempo, se advertirá que el argumento solo tiene valor si este ser permanece siendo intencional. Si simplemente me he convertido en lo que creo ser, esto no funciona: *una naturaleza meramente ha reemplazado a la otra*, como el bosón puede estar en un estado después de otro. Ciertamente, dicho nuevamente, el que la creencia en el hecho de estar en este estado pueda haber desempeñado un rol causal en la cuestión es bastante notable. Sin embargo, no es suficiente para calificar el estado al que se llega de “espiritual”. Lo que es “espiritual”, según parece, es más bien vérselas con el hecho de que X sea *la relación que consiste en creer que se es*, es decir, una relación *sui generis* que no necesariamente implica que se llegue a ser realmente X y que subsiste y tiene su propio nivel de realidad, incluso cuando no se llega a ser X. “*Creerse X*”, *de hecho, es existir de cierta manera*.

Estoy de acuerdo con este análisis “neo-existencialista”, pues está claro que en cierto sentido merece ese nombre¹⁰. Sin embargo, creo que, en primer lugar, que sería esencial corregirla –ese sería el toque realista– aclarando que no hay creencia, y aún más no “creencia eficaz”, que constituya un *compromiso real* para un ser provisto mente más que *en condiciones reales*, las cuales no tienen nada intencional. La mente no cree *sponte sua*, sino solo lo que está motivado a creer –lo cual no siempre se identifica con lo que tiene *razones* para creer– y, hasta cierto punto (solo hasta cierto punto), lo que tienen sentido creer en un contexto dado. El poder de auto-ilusión de la mente es ciertamente grande, más grande de lo que a menudo se ha pensado. Pero este poder no es *incondicional*.

¹⁰ A condición, como mínimo, de que allí se integre una teoría de la “mala fe”.

Por otro lado, y sobre todo, este análisis solo adquiere su alcance pleno, liberador de la “mente” –en todo caso del sentido de lo “espiritual” –, si esta actividad desilusionante de la mente no se aprehende como una simple naturaleza –como si la mente simplemente estuviera produciendo sus propios frutos, que felizmente pueblan el mundo con entidades espirituales, junto a las entidades naturales que son las de los árboles–, sino en su dimensión constitutivamente *normativa*. De hecho, es la tesis que me gustaría avanzar ahora: solo hay “mente” en la medida en que existe una *norma* y eso significa que no puede haber “mente” en el sentido pura y simplemente en el que hay “cosas”. En otras palabras: categorialmente, la mente no puede ser una *realidad* –tampoco imaginada que otra cosa: la imaginación se vuelve “espiritual” solo cuando es remitida a una norma constitutiva, de modo que no se limita a tomarla por una realidad, sino que define, de una manera u otra, una *conmensurabilidad* entre aquella y la realidad.

En efecto, para volver a la raíz de la “espiritualidad”, se debería comenzar simplemente señalando que el error sobre los bosones no cambia los bosones *porque los bosones no se equivocan*. Son simplemente lo que son y no están más en la verdad que en lo falso de su propio ser –se limitan a *ser*. Por el contrario, podemos *equivocarnos* sobre ellos y, posiblemente con otro sentido, que probablemente no sea *siempre* tan diferente, sobre nosotros mismos. La mente, ciertamente, se define mínimamente así: por la capacidad de equivocarse. ¿Por qué habría necesidad de algo más? También hay que señalar, digámoslo, que la mente se define *por una cierta relación con lo real*.

Ahora, el valor de la idea de auto-ilusión no radica en el hecho de que, si me auto-ilusiono, automáticamente me convierto en alguien que tiene tal auto-ilusión (lo cual es cierto, pero, dicho así, no parece diferente de un cambio de estado del bosón), por no hablar de que automáticamente me convierto en lo que sugiere mi ilusión (lo que es simplemente falso), sino en el hecho de ilusionarse significa *estar fuera de sintonía con cierta norma* en relación con uno mismo y solo es posible cuando se presupone esta norma. Quien se engaña a sí mismo está “en lo falso”, lo cual ha sido el objetivo inagotable de las comedias clásicas. Si tal norma no se incluyera en la noción de “ilusión”, nuestras representaciones de nosotros mismos simplemente se sucederían como las hojas de los árboles y nunca seríamos lo que somos: una pura naturaleza. Una naturaleza “psicológica” ciertamente, pero una naturaleza, por ser psicológica, es menos una naturaleza. Ahora bien, si la noción de espíritu tiene un valor, es el de hacernos salir de este registro de “naturaleza”, incluido el de una supuesta “naturaleza espiritual”. Hay “espíritu” en todas partes donde las cosas no se limitan a ser lo que son, sino donde emerge una relación normativa con la realidad. Ya sea que se establezca precisamente como norma o, por el contrario, una norma sea dictada sobre ella: que, en este último caso, se exige algo de ella o que sea evaluada con algún criterio.

La noción de “espíritu” no sirve, principalmente, para introducir un nuevo compartimento de la realidad –al lado de la física de lo psíquico–, si seguimos las triparticiones clásicas. Otra forma de decir que la mente no es esencialmente objeto de ontología. La mente no es una realidad; es más bien *el hecho de que las realidades cuentan*. *Lo que cuenta* puede ser de una naturaleza o de otra, pero no hace más que ser. Cuando la filosofía defiende la existencia de la “mente”, lo hace en general –por cuestión de “existencia” obliga– siguiendo una infeliz hipostasis, que ontologiza lo que precisamente no es objeto de la ontología, sino más bien lo que da su “logía” (su *logos* en el sentido en el que esta palabra aparece en la fórmula griega *λόγον διδόναι*: dar cuenta) a lo que es y, por lo tanto, solo hace posible la onto-logía como *cuenta del ente*. En verdad, la mente no es nada ontológico en el sentido de que está más allá de toda existencia. Esta está relacionada esencialmente con *la medida*, o más bien, con las medidas. Es meta-físico, si por física se entiende doctrina de lo que tiene una naturaleza, es decir, de la realidad.

Lo que define a la mente no es tanto, entonces, su capacidad para agregar el ser más allá de lo que es dado –lo que parece ser el caso en el ficcionalismo de Markus Gabriel–, sino más bien su capacidad para *dar una norma al ser*, esté dado ya o no. Nuestra existencia es espiritual en la medida en que necesariamente debe pensarse como *estando bajo una cierta norma*, en la medida en que tiene sentido decir que vivimos en la falsedad o la verdad.

En este punto, el filósofo de tendencia ontológica se rebelará. ¿Estas “normas” de las que hablamos, y que aparentemente constituyen la condición de la mente, acaso no *son*? En cierto sentido, sin duda, se lo concedemos. Existen estas o aquellas normas, en el sentido exacto en el que siempre podría haber otras. Las normas, sin embargo, en tanto normas, no son nada real. Cuando Markus Gabriel, en un artículo en la revista *Critique*, donde tuvo la amabilidad de dedicarlo a mis investigaciones¹¹, me objeta, retomando uno de mis ejemplos favoritos, que una norma puede ser *real*, por ejemplo, si se trata de una muestra, esta declaración, al contener una confusión gramatical, permite aclarar, de modo oportuno, este tema. El ejemplo de la muestra es interesante, porque en al menos alguna interpretación de lo que es una muestra, es esencial que la muestra sea real: es tanto real que hace la norma. Da testimonio de la realidad de la cosa en cuestión y da un ejemplo, se podría decir, no solo de la cosa de la que se habla, sino de lo que es para esta cosa el ser *real*. Sin embargo, decir que la muestra *hace* la norma –eso es lo que constituye en muestra– no es exactamente decir que *sea* la norma. O podemos decir que no lo es “naturalmente”. *No lo es, es decir, realiza este oficio*, solo en la medida en que cierto dispositivo (“normativo”, precisamente) lo instituye en norma. Por su mera realidad, es solo lo que es, y ciertamente no es una norma. Únicamente hace

¹¹ Markus GABRIEL, “Concepts et objets dans les «nouveaux réalistes»”, en *Critique* 862 (2019) 202-214.

la norma en tanto que *lo hacemos hacer una norma*. Esto supone, como mínimo, un *uso*. Y, en efecto, no puede haber muestras si no hay uso –sin muestreo–.¹²

En este nivel, indudablemente encontramos una forma de circularidad: en efecto, no hay ningún *uso* –nada que merezca el nombre de uso–, sin una *norma* bajo la cual se coloque; pero tampoco hay norma sin uso, sin forma de implementarla, que confiera precisamente su estatuto normativo a las realidades en cuestión. *Esta circularidad, sin embargo, es la misma de “la mente”, que nunca será extraída de ninguna realidad, no importa cuán noble sea, considerada independientemente de todo uso, por mucho que tratemos de presionarla.*

Una norma no es otro ser real. Es una medida a la que ciertos seres reales pueden o no conformarse. Si volvemos al caso de la muestra, que podría parecer ser aniquilación de cierta norma sobre algo real, entonces debemos distinguir claramente la muestra y su ser puro y simple, por un lado, y lo que le es medido, por otro lado. Decir de un pedazo de tela que es *como* esta muestra, no significa que *sea* esta muestra; es precisamente medirla según la norma de *ser como esta muestra* –norma que, además, puede entenderse en muchos sentidos y debe fijarse mediante el uso: hay muchas formas en que algo real dado pueda hacer una norma. Esta norma, como tal, es distinta de la muestra en sí misma, *en la medida en que ni siquiera se aplica a ella*: no tendría sentido decir que la muestra es como ella misma en el sentido en el que solemos decir que algo es como sí mismo, lo que define esta norma.

La norma en cuestión, como cualquier norma, no es nada real: no es algo real concreto que tenga un sentido poner al lado de otras cosas reales y compararlo con estas. La muestra, por definición, puede compararse con otras cosas reales –se hace para eso–, pero no así la norma “de ser como la muestra en cuestión”. La norma no es otra muestra más –una Super-Muestra que no sería *realmente* una, porque residiría en aquel desconocido cielo de Ideas–, sino que se define, por el contrario, por una cierta forma de comparar los fragmentos de algo real considerados con la muestra real inicial. En este asunto, no se encuentra otra “realidad”, precisamente, más que la de los reales comparados. La norma que define su conformidad con uno de ellos, erigido como paradigma, es una pura *idealidad*, que puede aplicarse a una realidad o a cualquier otra, y nunca se confunde con la realidad a la que se aplica. Cualquiera que sea la realidad presentada, nunca será suficiente en sí misma –es decir, en tanto realidad– para hacer una norma.

Sin embargo, se objetará que un punto de vista realista en filosofía, ciertamente, requiere una forma de re-conexión de las normas en la realidad. ¿Cómo podría un realista estar satisfecho atribuyendo a las normas el estatuto

¹² Esta es la lección fundamental del análisis gramatical de la noción de “muestra” que de Wittgenstein hace en *Philosophical Investigations*, §§73 y siguientes, donde se encuentra la base de su crítica de la idea del “lenguaje privado”.

de idealidades flotantes? En cierto sentido, como he tenido la oportunidad de decir en otra parte¹³, tal vez la marca más esencial de los enfoques llamados “nuevos realistas” en filosofía sea que, para estos, nada está fuera de la realidad. Si hay un ideal, entonces, en cierto sentido, debe estar en lo real. El ser normativo no puede ser nada sobrenatural y trascendente. En cierto sentido, debe ser parte de la realidad misma. ¿No es eso acaso lo que Markus Gabriel quiere decir cuando insiste tanto en la “existencia” de las normas?

Es en este nivel, sin duda, que la distinción importante entra en juego. Ciertamente, hay, en la realidad, el ser “normativo” en el sentido un tanto vago en el que los anglosajones usan este adjetivo. En primer lugar, hay actos, comportamientos y actitudes normativos, en el sentido de que no se entienden independientemente de la voluntad de modo alternativo de *hacer norma* o de *seguir una norma*. Por otro lado, hay objetos, seres, eventos *normados*, en el sentido de que son lo que son solo si los consideramos alternativamente, ya sea en su capacidad para desempeñar el rol de norma, ya sea en su forma más o menos de conformidad o de no-conformidad, a tales normas. Estos elementos normativos en uno u otro de los significados del término, son parte de la realidad. Así encontramos *malas acciones* o *muestras* en la realidad. Son constituyentes como tales. Una vez más, ¿qué sería una realidad expurgada de todos los elementos que en ella pueden *contar*? Contrariamente a lo que podrían pensar los llamados “realistas especulativos”, al eliminar toda normatividad, no se libera la realidad como tal, sino que se la hace perder su sentido de realidad.

Lógicamente, sin embargo, no podemos confundir lo que acabamos de llamar *seres normativos* y las *normas* puestas en juego en diferentes sentidos por su existencia. Un *ser normado*, por ejemplo, es algo real *en tanto norma*. Esto no significa que la norma que lo califica como tal es algo *real*. Esta norma puede ser definida, paradigmáticamente, haciendo uso de ciertas realidades. *Sin embargo, su poder normativo reside en el hecho de que no se limita a estas realidades ni a ninguna realidad*: esta constituye, por el contrario, una medida que, de manera abierta –evidentemente, dentro de ciertos límites, y el reconocimiento de este carácter limitado de la puesta en juego de cada norma constituiría, sin duda, un aspecto en el que el realismo podría contribuir a la teoría de las normas¹⁴– puede aplicarse a una realidad o a otra, sin reducirse a ninguna en concreto.

Afirmar la realidad de lo normativo, y este es el punto en el cual el *sentido* mismo de lo que llamamos “realidad” en general se suspende de esta realidad, entonces no es admitir en la realidad, juntos a diversos objetos que

¹³ Cf. Jocelyn BENOIST, “De l’Apparence à l’Echo”, en Cyril CRIGNON, Wilfried LAFORGE, Pauline NADRIGNY (eds.), *Echos du Réel*, Milano, Mimesis, 2020 (en prensa).

¹⁴ He intentado avanzar en este sentido sobre este tipo de normas que son los *concepts* en mi libro Jocelyn BENOIST *Concepts. Introduction à l’analyse*, Paris, Cerf, 2010.

se encuentran allí, incluidos los normativos –es decir, aquellas que no se definen independientemente del rol que desempeñan en la puesta en juego de una norma– entidades extrañas suplementarias que llamaríamos “normas”. La norma no debe confundirse con los eventuales “portadores” de la norma –es esencial desde un punto de vista realista volver a acercar las normas con la realidad y enfatizar que no hay normas sin “portadores”. En efecto, esta última exigencia, realista, solo tiene sentido si la norma, lógicamente, no se confunde, no se confunde *nunca*, con su portador “real”. La norma está siempre, en cierto sentido, más allá de lo real. Así que ella permite que lo real cuente. Sus condiciones de formación son reales, sus condiciones de práctica también lo son y su campo de aplicación, por vocación, lo es y, en ella misma, en más de una forma, *hay algo real*. Pero ella misma no es nada real.

Este punto conlleva una consecuencia esencial en lo que respecta al concepto de “mente”. Si solo hay “mente” –y no solo *psyché*, retomando las distinciones tradicionales– donde hay norma, esto significa que *el lugar de la mente nunca es solo real, sino siempre ideal*, que solo hay “mente” donde se manifiesta una distancia respecto de lo real: donde se abre el espacio lógico de una posible medida para esta realidad. Es un hecho que la función de medidores, pero también la de estándares o de cosas medidas, recae en ciertos seres reales, y que esta es una parte esencial del cuadro o de los cuadros de la realidad. Sin embargo, esto no hace que la unidad de medida sea más real. Y esta irrealidad de principio otorga a todas estas realidades que solo tienen su sentido de participar en el juego de la norma –en cierto modo, en virtud de su rol lógico– un estatuto fundamentalmente *metafísico* y no *ontológico*. La cuestión de lo que son, de hecho, no es separable de la cuestión de lo que *deben* ser. Y, a esta pregunta, ninguna mirada sobre su simple ser lo que son –reduciéndolos a una simple realidad– será nunca *suficiente* para responderla. Aun así, es necesario buscar los medios para *afrontarla*.

Jocelyn Benoist
Université Paris 1 (Panthéon-Sorbonne)
UFR de Philosophie
17 rue de la Sorbonne
75005, París, Francia
jocelyn.benoist@univ-paris1.fr