

ISSN 2683-3263

AITIAS

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS

Volúmen II Número 4 Julio-Diciembre 2022



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Centro
Estudios
Humanísticos

D.R. 2022 © *Aitias*. Revista de Estudios Filosóficos, **Vol. 2, No. 4, julio-diciembre 2022**, es una **publicación semestral** editada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos, Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, Piso 1, Avenida Alfonso Reyes #4000 Norte, Colonia Regina, Monterrey, Nuevo León, México. C.P. 64290. Tel.+52 (81)83-29- 4000 Ext. 6533. <https://aitias.uanl.mx> Editor Responsable: Dr. José Luis Cisneros Arellano. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo **04-2022-020214040400-102**, **ISSN 2683-3263**, ambos ante el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este número: Centro de Estudios Humanísticos de la UANL, Mtro. Juan José Muñoz Mendoza, Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, Piso 1, Avenida Alfonso Reyes #4000 Norte, Colonia Regina, Monterrey, Nuevo León, México. C.P. 64290. **Fecha de última modificación de 01 diciembre de 2022.**

Rector / Santos Guzmán López

Secretaría de Extensión y Cultura / José Javier Villarreal Álvarez-Tostado

Director de Historia y Humanidades / Humberto Salazar Herrera

Titular del Centro de Estudios Humanísticos / César Morado Macías

Director de la Revista / José Luis Cisneros Arellano

Autores

Mario Teodoro Ramírez

Quentin Meillassoux

Misael Ceballos Quintero

Gerardo Flores Peña

Adrian Johnston

Óscar Omar Márquez

Raúl Reyes Camargo

Raúl Jorge Alberto Rodríguez

Editor Técnico / Juan José Muñoz Mendoza

Corrección de Estilo / Francisco Ruiz Solís

Maquetación / Enrique González

Se permite la reproducción total o parcial sin fines comerciales, citando la fuente. Las opiniones vertidas en este documento son responsabilidad de sus autores y no reflejan, necesariamente, la opinión de Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

Este es un producto del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León. www.ceh.uanl.mx

Hecho en México

Aitías

Revista de Estudios Filosóficos

<http://aitias.uanl.mx/>

*Iteración, Reiteración, Repetición: Un análisis especulativo
del signo sin sentido
Berlín, Freie Universität, (Abril De 2012)*

*Iteration, Reiteration, Repetition: Speculative analysis
of the meaningless sing
Berlín, Freie Universität, (Abril De 2012)*

Autor

Quentin Meillassoux

<https://orcid.org/0000-0001-5482-1697>

Universidad de París, París, Francia

Traductores

Misael Ceballos Quintero

<https://orcid.org/>

UNAM, CDMX, México

Gerardo Flores Peña

<https://orcid.org/0000-0002-3693-6420>

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Moscu, Rusia

Editor: José Luis Cisneros Arellano Dr., Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro de Estudios Humanísticos, Monterrey, Nuevo León, México.

Copyright: © 2022. Meillassoux, Quentin. This is an open-access article distributed under the terms of Creative Commons Attribution License [CC BY 4.0], which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.



DOI: <https://doi.org/10.29105/aitas2.4-42>

Recepción: 06-11-22

Fecha Aceptación: 11-11-22

Email: gerofloresp@gmail.com, refresco.47@gmail.com

**ITERACIÓN, REITERACIÓN,
REPETICIÓN: UN ANÁLISIS
ESPECULATIVO DEL SIGNO SIN
SENTIDO**

**BERLÍN, FREIE UNIVERSITÄT, (ABRIL
DE 2012) ***

**ITERATION, REITERATION,
REPETITION: SPECULATIVE ANALYSIS
OF THE MEANINGLESS SING**

**BERLÍN, FREIE UNIVERSITÄT, (ABRIL
DE 2012)****

Quentin Meillassoux¹

* La presente traducción se realizó a partir de la versión en inglés de Robin Mackay, esto ante la dificultad de acceder al manuscrito original de Meillassoux en francés; nos apoyamos en el ejercicio ya emprendido por Adriana Canseco, Margarita Martínez y Mario Teodoro Ramírez, quienes han contribuido anteriormente a trasladar los conceptos del filósofo a nuestra lengua. Esperamos que esta traducción (que incluye el resumen y las palabras clave) logre sobreponerse a los equívocos y logre tender puentes para continuar y renovar el diálogo y debate filosófico. Agradecemos a Irina Rodríguez por su disposición a esclarecer estas líneas y también al editor de esta revista por su paciencia.

** Este texto, aunque fue traducido al inglés para la conferencia en Berlín, dictada por Meillassoux el 20 de abril de 2012, no tiene versión francesa publicada. La versión inglesa fue difundida mediante la página www.spekulative-poetik.de La traducción que aquí presentamos será la primera versión publicada de este texto.

1 Profesor de la Universidad de Paris.

Iteración, Reiteración, Repetición:
Un análisis especulativo del signo sin sentido

Resumen: El siguiente artículo presenta una conferencia inédita expuesta en la Universität Freie de Berlín, donde Meillassoux revisa y corrige las principales confusiones de los conceptos que había presentado ya en *Después de la finitud*, mejorando las distinciones conceptuales. Además presenta una primera versión de su teoría del signo vacío, y su versión especulativa del alcance ontológico de las matemáticas que gira sobre las nociones centrales de repetición e iteración.

Palabras clave: Ontología, Especulación, Materialismo, Matemáticas, Signo, Teoría de conjuntos.

Abstract: The following article presents an unedited conference exposed at Berlin's Freir Universität, in this article Meillassoux revises and corrects the main confusions concerning the concepts presented in *After finitude*, enhancing the conceptual distinctions. Also he presents a first version of his theory of the meaningless sing, and his speculative version of the ontological import of mathematical thought, that revolves around the central notion of repetition and reiteration.

Key Words: Ontology, Speculation, Materialism, Mathematics, Sign, Set Theory.

1. Recapitulación de los elementos principales de la especulación factual

Mi preocupación principal, desde hace algunos años, han sido las capacidades del pensamiento: ¿qué puede propiamente hacer el pensamiento? Mi tesis (que puede parecer peculiarmente clásica) viene a decir que el pensamiento es capaz de lo “absoluto”, capaz incluso de producir algo como “verdades eternas”; y esto a pesar de las destrucciones y deconstrucciones varias por las que han atravesado todas las metafísicas tradicionales a lo largo del último siglo y medio. Empecé desarrollando esta posición en 2006, en *Después de la finitud* (DF), de una forma que, a mi entender, hace posible una reactivación original del materialismo; susodicha investigación es la que quisiera continuar desarrollando aquí.

Recordemos, en primer lugar, la estrategia que seguí para intentar afirmar la capacidad “absolutizadora” del pensamiento: mi idea era proponer un modelo de des-absolutización lo más económico y riguroso posible. Ya que se ha dirigido una profusión de críticas contra la pretensión filosófica de lo absoluto, me pareció —empero— que todas ellas se sustentaban en argumentos nucleares que podían ser modelados. Así pues, aunque no puedo pretender reconstruir la riqueza y la complejidad de varios de estos anti-absolutismos, mi esperanza fue la de desarrollar un adversario lo suficientemente riguroso con miras a que cualquier argumento capaz de refutar este modelo-objeto pudiera ser igualmente capaz de refutar cualquier crítica históricamente existente.

Así, inventé un anti-absolutismo al que me referí —por razones que explicaré— como “correlacionismo”. Lo reduje a dos argumentos, llamados *círculo correlacional* y *facticidad correlacional*.

Los repararé brevemente en ese orden, que es el único orden lógico en que puede hacerse.

Si el materialismo metafísico parecía básicamente insostenible después de Berkeley, esto se debió a una razón quizás

tan simple como decisiva: el materialista parece comprometerse siempre con una “contradicción pragmática” cuando pretende conocer una realidad independiente de su pensamiento, toda vez que la realidad de la que habla es precisamente aquella que le es dada al pensar.² Cuando pretendo acceder a una cosa-en-sí, accedo en verdad solo a lo dado, de lo cual no puedo abstraer el hecho de que es estrictamente correlacional al acceso que tengo a él y que no tiene ningún significado concebible fuera de ese acceso –fuera del modo en que yo lo concibo–. En este sentido, parece infructuoso interrogar *qué son las cosas* cuando ninguna mente puede aprehenderlas.

Por correlacionismo entiendo entonces, en una primera aproximación, toda filosofía que sostiene la imposibilidad de acceder a través del pensamiento a un ser *independiente* del propio pensamiento. De acuerdo con este tipo de filosofía, nunca tenemos acceso a alguna pretendida cosa (entendida en el sentido más general) que no esté siempre ya correlacionada a un acto del pensar (entendido, una vez más en el sentido más general). Consecuentemente, el correlacionismo postula, contra todo materialismo, que el pensamiento no puede *escapar de sí mismo* para acceder a un punto aún no afectado por los modos de aprehensión de nuestra subjetividad.

Llamo así “círculo correlacional” al argumento que consiste en afirmar que un círculo vicioso, esencialmente pragmático, es inherente a cualquier materialismo que postula la existencia absoluta de una realidad externa a toda representación.

2 Hablo de “pragmática” más que de contradicción “performativa”, porque la última concierne sólo al acto de enunciación pública, un estamento expuesto en voz alta. Ahora, la contradicción a la que me refiero se obtiene incluso del acto mental. Suponer esto, o pensar simplemente “yo no existo”, el contenido de esta proposición es contradicha por el acto que produce esto. Lo mismo para, en acuerdo con el ‘círculo correlacional’, para la proposición “Pienso un en-sí-mismo independiente del pensamiento”. Esto es una contradicción pragmática (el contenido es contradicho por el acto que enuncia el contenido, si bien mentalmente), y no justamente una contradicción performativa (este último ocurre sólo a nivel del habla pública, pero eso no concierne a los actos mentales). En ese sentido, Hintikka estaba equivocado al interpretar el Cogito en términos de performativo, en lugar de pragmático, lo contradictorio de esta afirmación (si yo pienso, yo soy) podría ser exclusivamente mental.

Este argumento parece describir un punto muerto fundamental que aguarda a todo materialismo así definido: ¿cómo se puede pretender pensar *lo que es cuando hay ausencia de pensamiento*, sin ver que esta pretensión implica una contradicción manifiesta? La correlación misma puede ser pensada de muchas maneras diferentes: sujeto-objeto, conciencia-donación, la correlación noético-noemática, el estar-en-el-mundo, el lenguaje y el referente, etc. Pero en cada caso, la correlación se postulará como un hecho primordial que tiende a anular y vaciar cualquier creencia en la pensabilidad de un “en sí” que trascienda al pensamiento.

El correlacionismo no puede, sin embargo, apoyarse sobre una decisión única, al menos si pretende responder a la definición que he dado, a saber: la de una empresa de la des-absolutización del pensamiento. Ya que, si el círculo correlacional basta para descalificar al absoluto materialista, no es suficiente para descalificar *toda* forma de absoluto, ni toda forma de realismo. Puesto existe, como bien sabemos, una forma no-materialista de absolutismo, cuyo principio consiste no en pretender pensar ya un absoluto no-correlacional sino en hacer de la correlación *misma* el absoluto propiamente dicho.

Antes de continuar, permítasenos proponer en este punto una denominación clara de las posiciones en juego aquí; una denominación que creo es más clara que la empleada en *Después de la finitud*. Llamo “correlacionismo” a toda forma de des-absolutización del pensamiento que, para obtener tal resultado, argumenta a partir del repliegue [*closure*] del pensamiento sobre sí mismo y sobre su subsecuente incapacidad para alcanzar un absoluto externo a sí. Llamo “especulativo”, según hemos visto ya, a todo pensamiento que accede a un absoluto que es a la vez externo al pensamiento y que está en sí mismo desprovisto de toda subjetividad. Por ejemplo, el epicureísmo es un materialismo, en la medida en que pretende acceder a la realidad absoluta de los átomos y del vacío, donde lo último no tiene de ningún modo un rasgo subjetivo-psicológico, egoíco, sensible o vital.

Pero existe una segunda forma de absolutismo, una no-materialista: este absolutismo es el único que ha sobrevivido a la crítica correlacionista, pues no consistía en impugnar el repliegue del pensamiento sobre sí mismo, sino en confirmarlo, en nombre de la absolutividad del propio pensamiento (o de algunas de sus características). La tesis consistía en interpretar el repliegue del pensamiento sobre sí mismo, no como un síntoma de su finitud, sino como una consecuencia de su necesidad ontológica. Si el pensamiento no puede salir de sí mismo, no es porque se estrelle con límites gnoseológicos sino porque descubre una forma de existencia que es intrínsecamente necesaria: la subjetividad. Por supuesto, la forma más elemental de esta creencia sería el solipsismo: puedo creer que es mi subjetividad, cual individuo psicológico, la que es absoluta, y por lo tanto creermé enteramente solo en el mundo. Pero en la historia de la filosofía, nadie ha tomado nunca sinceramente esta ruta; y la respuesta metafísica al correlacionismo consistía más bien en absolutizar al sujeto en general –de acuerdo con una modalidad trans-individual de la que todo humano, y de hecho todo ser vivo o inorgánico, participaría en su nivel propio–. Este absolutismo tomó varias formas, llevando cada vez a la absolutización de una o muchas formas determinadas de la subjetividad, o incluso del sujeto en su totalidad. La sensación fue absolutizada (el hiloísmo de Maupertius y Diderot), como lo fue la razón (el idealismo hegeliano), la libertad (el Schelling de 1809), la percepción (Bergson y la imagen en sí, en el primer capítulo de *Materia y memoria*), la voluntad (Schopenhauer), las voluntades en su conflicto mutuo (la voluntad de poder de Nietzsche), el yo en su estado germinal inicial (los “yoes larvarios” de Deleuze en *Diferencia y repetición*), etcétera. Así pues, hubo una proliferación de las subjetivaciones de lo real, a veces en conflicto unas con otras, en particular entre el polo vitalista (desde el hiloísmo hasta Deleuze por vía de Nietzsche) y el polo idealista (dominado por Hegel). Pero tales conflictos ocultaban *un acuerdo fundamental*: que después de Berkeley no podría haber dudas acerca de no volver a la realidad totalmente a-subjetiva del materialismo epicúreo. El marxismo intentó, en

efecto, mantener tal concepción no-subjetiva de la materia en una forma dialectizada, pero en última instancia no arribó a nada, con la excepción del tardío y poco distinguido esfuerzo filosófico de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*: en la estela de la filosofía de la naturaleza del Engels tardío.

Lo que podríamos llamar “la era del correlacionismo” abierta por Berkeley –y que sigue, en mi opinión, dominando la filosofía continental hasta el día de hoy– puede describirse así bajo la forma de dos movimientos opuestos en relación con el absoluto: por un lado, el correlacionismo, que, en forma de escepticismo, de trascendental, de fenomenología o posmodernismo, le negó al pensamiento el acceso a lo absoluto. Pero, por otro lado, se desarrolló una nueva tendencia especulativa, que desde ahora designaré con el neologismo: *subjetualismo* [*subjectalism*]. El subjetualismo consiste en absolutizar el pensamiento, o algunas de sus características, para retener un anti-materialismo post-berkeleyano sin renunciar al estatuto especulativo de la filosofía. ¿Por qué este término de “subjetualismo”? Porque necesitamos un término que nos permita abarcar a la vez todas las formas de idealismo y de vitalismo en aras de impugnar la aparente oposición entre estas dos corrientes –en particular durante el siglo XX– y para enfatizar, en cambio, su relación esencial y su complicidad anti-materialista original.

Regresaré a este punto en breve. Sin embargo, primero, optaría por volver a la terminología adoptada en *Después de la finitud*, la cual tiene el potencial de causar varios malentendidos. En ese libro argumenté la misma oposición, esencial para mi proyecto, entre correlacionismo y subjuetalismo; pero procedí de una manera diferente y elegí términos distintos para designar esta misma alternativa. En el primer capítulo, nombré “correlacionismo” a todo repliegue del pensamiento al interior de la correlación. Lo que significa que la filosofía que des-absolutiza al pensamiento con la ayuda de la correlación y la filosofía que absolutiza la correlación, son ambas consideradas como “correlacionismos” en este nivel de análisis. Pero en los capítulos siguientes, refiné

mi hipótesis, reservando el término “correlacionismo” al sentido riguroso de la des-absolutización del pensamiento y refiriéndome a la otra opción como “metafísica subjetivista”. Por lo tanto, en *Después de la finitud*, hay un “correlacionismo en sentido amplio”, que incluye tanto al correlacionismo en sentido estricto (des-absolutización) como a la metafísica subjetivista (absolutismo). Pero la evolución del vocabulario de un capítulo a otro, y el hecho de que el correlacionismo pudiera designar (en el sentido riguroso) una corriente filosófica anti-absolutista y a la vez dos corrientes opuestas de correlacionismo (en el sentido amplio) y de subjetivismo metafísico, creó un aire lamentable de confusión al que pretendo poner fin.

Así que estos son los términos que usaré aquí a partir de ahora: llamo “era de la correlación” (y ya no “correlación en sentido amplio”) a la era anti-materialista, post-berkeleyana, que nos encerró al interior de la correlación, ya fuera a través de un gesto anti-especulativo –que *solo él* se llama ahora correlacionismo– o por medio de un gesto especulativo que ahora llamaré subjetualismo, en vez de metafísica subjetivista (porque la connotación “relativista” del término “subjetivismo” es desafortunada, pues por el contrario el término pretende designar una corriente absolutista).

Permítasenos regresar ahora al subjetualismo y a lo que es interesante en esta denominación. Con este término, como he dicho, quiero hacer énfasis en la complicidad anti-materialista entre el vitalismo y el idealismo. Este acuerdo básico entre idealismo y vitalismo (contra el “viejo” materialismo) ha dado lugar a algunos argumentos bastante peculiares por parte del vitalismo. Pues el vitalismo ambicionaba ostensiblemente realizarse como el enemigo radical del idealismo, y sin embargo, al hacerlo, no buscaba asumir el legado del materialismo. El hilozoísmo es así la forma enteramente “subjetivizada” del (supuesto) materialismo del siglo XVII; esto es, ya no es en lo absoluto materialismo, pues en él toda la realidad se identifica con un modo sensible de subjetividad, la cual se absolutiza a lo largo

de todas las cosas. El momento más peculiar llegó cuando varios vitalismos –véanse los de Nietzsche y Deleuze– participaron de la crítica radical de la conciencia y del sujeto. ¿En qué consistía esta crítica “anti-idealista”? En criticar, sin duda, un cierto modo de subjetividad que había sido colocado en una posición fundacional (la conciencia, la razón, la libertad); pero solo para hipostasiar simultáneamente uno o varios rasgos de la subjetividad humana, incluso con respecto a la realidad orgánica. Esta empresa produjo así conceptos típicamente subjetalistas, tales como “voluntad de poder” o la “vida inorgánica de las cosas”. Es por esto por lo que este anti-idealismo era fundamentalmente compatible con el espiritualismo de Bergson, como será sorprendentemente evidente en Deleuze.

Y así fue *esto* de lo que se habló paradójicamente como la “crítica del sujeto”... esta manera de poner lo subjetivo por doquier, enfrentando un tipo de subjetividad (la voluntad, la vida, la percepción) contra otra (la conciencia, la libertad). Y fue también *esto* lo que se presentó apresuradamente como una “des-antropologización” de la naturaleza: refutar las causas finales (intencionales, subjetivas en este sentido) en la naturaleza, pero hipostasiando otra forma de nuestra propia humanidad (la sensación, la voluntad, la percepción, la creación) en toda la realidad y viendo entre lo humano y lo no-humano solo diferencias de grado (o de “intensidad”) al interior de esta subjetividad hipostasiada. Ciertamente, esta antropologización fue bien enmascarada por medio de la abundante insistencia en la equivocidad de los términos subjetivos empleados. Se trataba, según decían, de la subjetividad, de la voluntad, de la percepción, pero desde luego no en el mismo sentido que estos términos adoptan cuando se refieren a su instanciación humana. Pero, en ese caso, ¿por qué usar las *mismas palabras?*, ¿por qué sino porque esta supuesta diferencia radical no era otra cosa que una *diferencia en intensidad*, no una *diferencia en naturaleza?*

La forma más singular de esta negación, empero, fue quizás otro argumento, típico de tal hipóstasis subjetalista;

otra manera en la que pretendía ser anti-humanista o contra-antropológica: se trataba, como arriba, de romper (así se nos dice) con el *antropocentrismo* irrisorio en el que el hombre se cree el depositario único de la facultad subjetiva que se intenta absolutizar; se trataba de mostrar que el hombre no es sino un representante particular, obnubilado por los prejuicios de su conciencia, de su sensibilidad, de su vida, que le desbordan en todas direcciones. El hombre—según se insistía— tiene que retroceder al interior de sí mismo hasta el nivel infra-consciente, para participar plenamente de esta subjetividad a-humana cuyo flujo lo vehicula y lo atraviesa. Pero este rechazo del *antropocentrismo* solo lleva, de hecho, a un antropomorfismo que consiste en la ilusión de ver en toda realidad (incluso la realidad inorgánica) rasgos subjetivos cuya experiencia es, en efecto, enteramente humana, variando meramente sus grados (un acto de imaginación igualmente humano). El hombre no encuentra en sí mismo —ya sea en el nivel consciente o infra-consciente— más que su propia subjetividad, de la que el universo realmente inhumano no está en obligado en ningún modo a hacerse cargo como para complacer al filósofo que espera a través de esa experiencia escapar de sí mismo. Librarse del hombre, en este peculiar humanismo-en-negación, equivalió simplemente a diseminarse por doquier, incluso en las rocas y en las partículas, y de acuerdo a toda una escala de intensidades.

Hubo una serie de formas retóricas en las que tal o cual filosofía no-materialista protestó que, aun incluso, no era heredera de Berkeley —cuando era bastante evidente que siempre fue así—. Berkeley ha sido incesantemente atacado a lo largo de los últimos tres siglos, de un modo bastante ingrato, por las filosofías que más bien preferirían librarse de este este incómodo ancestro. Por lo que toca al subjetualismo, ahora empezamos a ver cómo funciona su lógica de negación supuestamente no-antropologista. Sin embargo, simétricamente, el mismo periodo también atestiguó intentos de pensar un “materialismo” compatible con el correlacionismo: un materialismo pensado de acuerdo a las exigencias del criticismo, el empirismo o el positivismo (el empiro-criticismo de Lenin) o a las de la fenomenología

(Sartre). Esto lleva a pensar un materialismo que ya no podría ser merecedor de su nombre, puesto que en él, el pensamiento no saldría más de sí mismo. Aunque fuera solo de un modo intencional, la fenomenología reconoció en lo mundanamente dado una exterioridad en relación con la conciencia, pero no una *independencia* en relación con ella (era siempre una exterioridad meramente relativa, *correlativa* a la conciencia). El principio de negación siempre fue sustancialmente el mismo: el materialismo no podía consistir en afirmar que la materia existiera absolutamente fuera de nuestras representaciones, ya que eso haría de tal materialismo un “realismo metafísico” que iría más allá de toda experiencia posible. Pero el materialismo es una tesis especulativa (aunque no necesariamente una metafísica –ya volveremos sobre esto–): afirma que se puede pensar lo que es, independientemente de *todo* pensamiento, de *toda* subjetividad. Más aún, sin esta proposición, ya no es un materialismo. Condenarlo por ello, como una “metafísica” ultrajante que sobrepasa los límites de la experiencia, sería condenarlo de acuerdo con un criterio que no es materialista sino *criticista*. Y la crítica kantiana es, empero, un idealismo (uno trascendental y, por lo tanto, un idealismo correlacionista). Se termina así condenando o reconfigurando un materialismo de acuerdo con un criterio idealista: o bien, se lo prohíbe en nombre de una experiencia subjetiva que es imposible de superar (positivismo hibridado con criticismo), o bien, se lo reinventa como un vitalismo que ve lo subjetivo por doquier.

Permítasenos volver al término “subjetualismo”. La fuerza crítica de la palabra “subjetualismo” es poner en *el mismo campo* estas corrientes que pretenden oponerse radicalmente, es ponerlas todas juntas –Hegel, Nietzsche y Deleuze incluido– en el campo del propio Berkeley. Pues Berkeley, inventor del argumento del círculo correlacionista, no fue un correlacionista sino un subjetualista: un filósofo para quien solo existía lo subjetivo, mentes e ideas, espíritus humanos o espíritus divinos.³

3 Por tanto Berkeley no “fundó” el correlacionismo, sino solo la “era de la Correlación”, como hemos dicho. Lo hizo al dar forma subjetualista al argumento del “círculo correlacional”. Es Hume, en mi opinión, quien inaugura la forma propiamente

Una vez se reabre la lucha materialista contra toda forma de hipóstasis de lo subjetivo (no solo el sujeto en un sentido acotado, como conciencia, razón, libertad, sino del sujeto en todas sus modalidades, como voluntad, sensación, vida preconsciente, etc.), solo se verán *variantes* donde se nos había dicho que había *rupturas* radicales, vertiginosas. Todo subjetualismo es una variación del berkeleyanismo, una manera cada vez más nueva y reinventada de habitar su gesto anti-materialista formidablemente eficaz. Berkeley, Hegel, Nietzsche y Deleuze persiguieron, según estrategias diversas, *una y la misma contienda*: la de abolir la idea de la materia des-subjetivizada. Y desde este punto de vista, no hay diferencia esencial entre alguno de estos pensadores y el resto. Todos apuntalan su feudo, en un sentido más o menos original, en el continente berkeleyano.

Si hay una crítica genuina del sujeto, esta tiene que ser también una crítica de lo subjetivo y de su hipóstasis: tal crítica no puede ser, pues, *sino* materialista, ya que solo el materialista absolutiza lo no-puramente-subjetivo—la *muerte* pura y simple, sin conciencia ni vida, sin subjetividad alguna, que está representada por el estado de la materia inorgánica—, es decir, la materia anterior e independiente de todo sujeto y de toda vida. Mi proyecto —un proyecto neo-materialista— puede así formularse de la siguiente manera: ¿cómo podemos escapar del correlacionismo y del subjetualismo a la vez, de todas sus variantes históricas e incluso de todas sus variantes concebibles?, ¿cómo podemos llevar a cabo la recusación concomitante del escepticismo, del criticismo, del trascendentalismo y de la fenomenología existencialista, del posmodernismo (así de tantos correlacionismos), del idealismo, del espiritualismo y del vitalismo en sus distintas formas (tantos otros subjetualismos)?

Antes de revelar mi estrategia para efectuar esta doble recusación de los anti-materialismos modernos y contemporáneos,

correlacionista (una forma escéptica, de hecho) del “círculo correlacional”: del círculo, él ya no deduce que toda la realidad sea espíritu, sino que no podemos extraernos de la esfera de las impresiones e ideas, y que la cosa en sí misma debe permanecer irreductiblemente desconocida para nosotros. Hume hace un uso anti-especulativo del “círculo” que fue inventado por Berkeley para fundar un nuevo tipo de absoluto.

me gustaría hacer una última precisión léxica. Se trata, esta vez, de la diferencia entre materialismo y realismo. En este punto, tampoco fui lo suficientemente claro en *Después de la finitud*, porque en aquel entonces lo que estaba en juego en esta distinción no me parecía tan crucial como ahora. Llamo “realismo” a toda posición que pretende acceder a una realidad absoluta, toda posición especulativa, entonces. Sin embargo, ahora entendemos que el realismo puede ser tanto materialista como subjetualista. Así, todo materialismo es un realismo pero no todo realismo es un materialismo (este puede ser un subjetualismo: Berkeley es un realista del espíritu y de las ideas). Así pues, el apelativo “realista especulativo” que designa el movimiento (importante en sí mismo) con el que se me ha venido asociando, no corresponde ya del todo a mi empresa, pues abarca también la opción que busco contrarrestar: el subjetualismo. Si este término, sin embargo, era el más adecuado por el cual optar para designar el conjunto de proyectos de cuatro filósofos que, de hecho, son anti-correlacionistas, es porque dos de ellos son –a mi juicio– anti-materialistas, vale decir, subjetualistas: dígame Hamilton Grant, que es deleuziano-schellingiano y Graham Harman, que hipostasia nuestra relación subjetiva a las cosas al proyectarlas al interior de las cosas en sí mismas. Harman, en particular, desarrolla un subjetualismo muy original y paradójico, ya que hipostasia la relación que tenemos con las cosas, que según él, se repliegan continuamente del contacto que podemos establecer con ellas. Pero la forma implícita de este repliegue está dada por *nuestra relación* con las cosas. Hacer de nuestra relación subjetiva con las cosas que se repliegan de su contacto (pleno) con nosotros la relación universal de las cosas con las cosas, es un gesto típicamente subjetualista, realizado en una forma nueva y brillante, pero que todavía pertenece a lo que he llamado la “era de la correlación”. Ahora bien, es de esta era de la que quiero escapar definitivamente, para no convencerme más que mi relación con las cosas sería parte de ellas.⁴ Harman designa

4 El nihilismo de Ray Brassier es más cercano a la opción que quisiera defender, en la medida en que me parece que es a la vez anti-correlacionista y anti-subjetualista. Mi desacuerdo con su importante e impresionante libro (*Nihil Desencadenado*) yace

con la expresión “filosofías del acceso” a aquellas filosofías que se basan a sí mismas en la relación entre lo humano y las cosas, y que consideran que solo tenemos acceso a dicho acceso, no a las cosas en sí mismas. Pero Harman, a mi juicio, no escapa de ese “acceso” toda vez que, por el contrario, lo hipostasia para las cosas mismas: ya no hay ninguna posibilidad de que escapemos del acceso, pues a partir de ahora, está en todas partes. Solo el materialista puede escapar de él, pues hace de ese acceso humano a las cosas algo que pertenece solo a la relación humano-cosa, algo que no existe en lo absoluto en las cosas, *a fortiori* entre ellas. Si queremos mantener la promesa de escapar del acceso a la cosa en sí, no debemos redescubrir el acceso (en mayor o menor grado de intensidad) *al interior* de la cosa en sí.

Volvamos ahora a nuestra demostración. Dije que la correlación consigue, con ayuda de su primer argumento (el ‘círculo correlacional’), destruir todo realismo materialista. Pero es impotente para combatir el realismo subjetualista con el mismo argumento, pues este último también afirma que no se puede, sin contradicción, extraer del pensamiento (en el sentido amplio de la subjetividad),⁵ aunque saca la conclusión inversa

en el hecho de que aún no logro ver como la no-filosofía de Laruelle, que parece ser esencial para Brassier, le permite obtener tal resultado. Si se me explicara que esta no es su intención (ya que tanto el materialismo como el anti-materialismo son “todavía filosofía”, entonces tendría que rechazar esta no-filosofía, porque, a mi entender, no hay otra posibilidad más que ser materialista o anti-materialista (ya sea en la forma correlacionista o en la subjetualista), toda superación de esta alternativa es ilusoria, lo que es fácil probar frente a cualquier supuesta tercera opción, al menos si uno se toma el tiempo de formularla con claridad. Por un lado, si es de hecho la intención de la no-filosofía recusar el correlacionismo y el subjetualismo, entonces necesitaría que se me explicaran dos cosas: (a) ¿cómo logra esto (lo que permanece oscuro para mí?); (b) ¿de qué manera mi propia aproximación es insuficiente (lo cual, por supuesto, no creo)? Agregaría, más incisivamente, la tesis siguiente, que es, más exactamente, una simple hipótesis de trabajo: es porque las opciones del correlacionismo, el subjetualismo y el materialismo saturan el espacio filosófico de lo pensable que toda afirmación filosófica de estar “fuera” o “más allá” de estas opciones debe necesariamente darse en una de dos (y solo dos) formas posibles: o bien una forma manifiestamente incorrecta, que sería revelada una vez que la filosofía en cuestión sea claramente expuesta; o bien en una forma irremediablemente oscura.

5 Espero que sea claro para todos que entiendo el término “pensamiento” no solo en el sentido estricto de pensamiento racional y argumentado, sino también en el sentido amplio (cartesiano) que abarca toda forma de subjetividad (sensación, percepción, imaginación, memoria, voluntad, entendimiento, etc.) Pongo mi confianza en el lector para

(ya no, el pensamiento no puede pensar lo absoluto; más bien, el pensamiento piensa al pensamiento como absoluto). Ante esta segunda forma de absolutismo no-materialista, el círculo correlacionista no supone auxilio alguno, y debemos movilizar en su contra otro argumento decisivo, a saber: lo que llamo *facticidad correlacional*.

Para comprender el segundo argumento, permítasenos recuperar más rigurosamente el significado del subjetalismo, al menos en la medida en que este se presenta en su forma más rigurosa (algo que, históricamente hablando, no siempre pasó). En esta nueva defensa de lo absoluto, el razonamiento es del siguiente modo: puesto que la idea misma de un “en sí” independiente del pensamiento es inconsistente, tiene sentido plantear que este en sí, al ser *impensable para nosotros*, resulta *imposible en sí mismo*. Si solo conocemos lo que se da al pensamiento, eso no significa que estemos separados de lo absoluto por estar atrapados en nuestros límites subjetivos, sino que, *en sentido absoluto*, no puede haber nada que no esté correlacionado a un acto subjetivo. La necesidad estricta con la que el correlacionismo demostraba que nunca podemos pensar fuera de la subjetividad, se transmutó en el pensamiento de una necesidad ontológica: siempre experimentamos la subjetividad como un principio necesario, y por lo tanto eterno, del que nadie puede escapar. Definiremos así como subjetualismo toda metafísica que absolute la correlación del ser y el pensamiento, cualquiera que sea el sentido que asigne a los polos subjetivo y objetivos de dicha relación. El idealismo hegeliano es evidentemente el paradigma de tal metafísica del pensamiento-sujeto como absoluto, pero el vitalismo obedece también a la misma lógica, incluso si no lo hace siempre con la plena conciencia de su argumento fundamental.

Podemos ver que el correlacionismo, para contrarrestar el absoluto subjetivista y no solo el materialista, tiene que movilizar

entender que el sentido estricto (pensamiento argumentado) es referido cuando me refiero a la capacidad del sujeto humano para teorizar el absoluto (‘el absoluto es pensable’) y que el sentido amplio es utilizado cuando hablo de “el repliegue del pensamiento en sí mismo” (en sus representaciones subjetivas en general).

un segundo argumento, capaz de des-absolutizar la correlación misma, capaz de prohibir su devenir-necesario cual estructura perenne de lo que es. El segundo argumento es el de la “facticidad correlacional”.

Para que el correlacionismo pueda emprender una des-absolutización del pensamiento tiene que postular la correlación como algo que *no es absolutamente necesario*, y que dicha ausencia de necesidad absoluta de la correlación es accesible al pensamiento, que se puede justificar a través de un argumento y el cual no se formula simplemente como un acto de fe. Esta no-necesidad *pensable* de la correlación es precisamente lo que llamo “facticidad correlacional”. La tesis de esta facticidad correlacional es pues la siguiente: el pensamiento puede pensar su propia ausencia de necesidad, no solo como conciencia personal, sino como estructura supra-individual. Es solo bajo esta condición que el correlacionismo puede pretender pensar la *posibilidad* misma de un *otro-enteramente incognoscible* de la correlación. ¿Cómo puede justificarse esta tesis?

La única manera de hacerlo, a mi juicio, es haciendo énfasis en la *falta de toda razón* de la correlación misma, en cualquier sentido en que se entienda dicha correlación. ¿A qué acto de pensamiento se refiere esta ausencia de razón (a la que llamaré “irrazón”)? A una observación fundamental, que no es empírica sino más bien trascendental o incluso existencial: la correlación puede ser insuperable, pero no se da a la manera de un fundamento necesario; nada en ella indica alguna propia necesidad, incluso si no podemos pensar su ser de otro modo, incluso si no sabemos cómo escapar de ella para acceder a su exterior radical: *que haya* lenguaje, conciencia, estar-en-el-mundo, esto es, en cada caso, una cuestión acerca de un “haber” originario, de un hecho primero más allá del cual el pensamiento no puede llegar.

Tenemos que distinguir aquí entre tres nociones: lo *contingente*, lo *fáctico* y lo *archi-fáctico*. Llamaré “contingente”

a todo ente, cosa o incluso acontecimiento acerca del cual sé que es capaz de no ser o que pudo no haber sido, o que pudo haber sido otra cosa. Sé que este florero pudo no haber existido o pudo haber existido de otra manera; sé que una caída del florero al suelo podría no haber pasado.

Llamaremos “fáctico”, por otro lado, a todo tipo de ente cuyo ser-otro puedo concebir, pero del cual *no sabemos* si efectivamente pudo haber sido algo más que lo que es. Las leyes de la física de nuestro universo se adentran en este caso: puedo concebir que estas leyes cambien en el futuro sin contradicción y sin que lo invalide ninguna experiencia pasada (este es el principio de la crítica de Hume a la causalidad); y por lo tanto, no puedo demostrar que sean necesarias. Pero no sé, por ello, si aquellas leyes son efectivamente contingentes o si son de hecho necesarias aún si esto no pudiera probarse. En ese sentido, diremos que esas leyes pertenecen a la “facticidad”, pero que no son “contingentes” en el mismo sentido que el florero.

Finalmente, llamaremos “archi-fáctico” a todo hecho que no pueda yo concebir, de ninguna manera, como otra cosa distinta a lo que es o como algo que no es, pero cuya necesidad no puede sin embargo probarse, de modo que tenemos que decir que es un hecho en el sentido amplio. Ahora bien, es precisamente respecto de la noción de archi-hecho así definida por lo cual el absolutismo subjetivista y el correlacionismo difieren.

Pues, ¿qué dice el subjetivista? Que no puedo pensar lo otro de la correlación: puedo, en efecto, pensar que el mundo podría haberse dado de otra manera, que sus leyes podrían fallar, pues puedo pensar e incluso imaginar un mundo gobernado por otras leyes. Pero no puedo pensar la abolición misma de la correlación y de sus posibles variantes toda vez que pensar su abolición sería, de nuevo, pensarla como correlato de mis pensamientos actuales y contradecirme así pragmáticamente. Ahora, si lo otro de la correlación es impensable, para el subjetivista esto quiere decir que es imposible: lo no-correlacional es, según él, una noción

totalmente absurda, y por lo tanto tan inexistente como la de un círculo cuadrado. La correlación no es, por lo tanto y según el subjetivista, una realidad contingente: es una necesidad absoluta. Sin embargo, la tesis del correlacionista es, por el contrario, la siguiente: ciertamente, admito que no puedo pensar lo otro de la correlación, y así la correlación no es un hecho del mismo modo que las leyes físicas lo son; pero tampoco (añadiría él) puedo encontrar en la razón el ser supuestamente necesario de la correlación. A la correlación y a mi encierro al interior de ella, solo puedo *observarlos* a través del ejercicio de mi pensamiento. Ahora bien, una observación es siempre una relación con algo que está dado, en última instancia, como puro *factum*. Si yo no puedo pensar lo otro de la correlación, esto representa solo el límite factual de mi pensamiento; pero no puede probarse que esta impensabilidad subjetiva de la no-correlación corresponda con la imposibilidad absoluta de una cierta realidad no-correlacional existente. No podemos probar que lo impensable para nosotros sea imposible en sí sin petición de principio, sin que se presuponga lo que hay que probar, dígame: que a toda experiencia de la impensabilidad corresponde a una verdad absoluta, a una verdad en sí y no solo para nosotros.

La correlación constituye así también un cierto tipo de hecho: un hecho cuyo otro es impensable, y cuyo otro, sin embargo, tampoco puede ser postulado como absolutamente imposible. La correlación, en este sentido, es un archi-hecho.

Lo que llamo entonces “principio de factualidad” consiste en absolutizar, ya no la correlación (primera decisión del correlacionismo) sino la facticidad correlacional (segunda decisión del correlacionismo). Se trata de mostrar que la tesis última de este pensamiento des-absolutizador esconde un absoluto oculto: facticidad, en efecto, archi-facticidad. ¿Por qué la facticidad constituye un absoluto implícito del correlacionismo? Porque el último tiene que admitir que somos capaces de pensar nuestro posible no-ser en aras de eludir el absoluto subjetivista que lo declara impensable. La posibilidad, empero, de que podríamos

dejar de existir: esta posibilidad es por definición independiente de nuestro pensamiento, toda vez que actualiza nuestro no-ser.

Solo podemos, por lo tanto, pensar nuestro posible no-ser, y así nuestra facticidad (como individuos y como estructuras correlacionales) bajo la condición de poder pensar la posibilidad absoluta de nuestro ya-no-ser, una posibilidad que es independiente de nuestro pensamiento toda vez que este consiste precisamente en la aniquilación de dicho pensamiento. *De modo genuino hay, por lo tanto, un absoluto efectivamente pensable por la admisión misma del correlacionista*; una que este último no puede refutar, ya que la presupone, a saber: el posible no-ser de todo ente, incluida la correlación, un absoluto que hemos designado como la marca de un “Tiempo hipercaótico”. Así pues, para que el acontecimiento [*the event*] de la abolición de la correlación sea pensable, tiene que ser posible al pensamiento un acontecer que, por definición, no tenga necesidad de que la correlación sea efectiva. En cuyo caso, contingencia, facticidad y archi-facticidad advienen una misma cosa para nosotros: sabemos que lo que es, puede no ser, y aquello que no es, podría ser. Las cosas, la gente, los acontecimientos, las leyes físicas, la correlación en sí: ser es estar determinado, ser esto o aquello, y así estar capaz de cambiar sin razón alguna, en una manera completamente contingente, al interior de un Tiempo capaz de destruir todo ente, sea cual sea su modo de ser. Lo que tomamos como límite del pensamiento –la facticidad– es una propiedad absoluta y pensable acerca de lo que es.

Lo que llamamos *factualidad* es la propiedad de la *facticidad* de no ser en sí misma factual. La factualidad designa la no-facticidad (es decir, la necesidad absoluta) de la facticidad y *solo de ella*. Por lo tanto, llamaremos “principio de factualidad” al enunciado especulativo según el cual la facticidad es lo único no-factual o (lo que es lo mismo), según el cual lo único necesario es la contingencia. Tal es el principio, el de la sola necesidad de la contingencia, que rige la idea de una especulación a la cual llamo “factual”.

La idea que persigo es, entonces, la siguiente: sostengo que es posible derivar condiciones no-triviales desde la facticidad necesaria de todas las cosas, propiedades absolutas de aquello que es, aún si existimos o no para pensarlas. Así pues, sostengo –y aquí radica el interés general de la tesis– que para ser contingente, un ente (sea una cosa, un acontecimiento, ley o estructura) no puede ser solo “cualquier cosa”, sin restricciones. Por ejemplo, si definimos la inconsistencia de un ente como una capacidad de ser contradictorio universalmente, entonces puede establecerse (algo de lo que no me haré cargo aquí) que ese ente es absolutamente imposible, porque siempre sería ya lo que no es y existiría al mismo tiempo que no existe. La inconsistencia es imposible, no porque sea absurda, sino porque permitiría a su portador ser absolutamente necesario: incapaz de cambiar toda vez que es ya lo que se supone que devendrá; incapaz de terminar, pues para aquello, “ser es no ser”. Sobre esta base tenemos que rechazar la posibilidad de un ser contradictorio universalmente inconsistente, no porque podría ser ilógico (esta sería una petición de principio), sino porque sería absolutamente necesario: lo único absolutamente prohibido a cualquier realidad. Intento, pues, sostener dos tesis a la vez: toda realidad determinada puede ser otra además de la que es (y es, así, contingente), pero la contingencia implica propiedades no-triviales y necesarias, las cuales llamo *figuras*. Mi trabajo consiste, pues, esencialmente, en derivar del principio de factualidad varias figuras como invariantes absolutas de la máxima variabilidad dada a cada ente.

Ahora, para concluir esta recapitulación parcial de mis tesis ontológicas, quisiera tratar de contrarrestar una serie de impresiones falsas que pudieran haber tenido al escucharme (o leerme). Debo decir que siempre lamento hablar en “formatos limitados”, como los artículos, los *papers*, las conferencias, porque me siento obligado a ir más rápido de lo que quisiera y a dar una impresión bastante brutal, incluso polémica, de las investigaciones que en mis escritos son mucho más prudentes y, en su conjunto, bastante más “urbanas”. Pudiera ser que ustedes tuvieran la impresión de que postulo dogmáticamente un

“materialismo anticuado” que condena toda otra forma de pensar en el nombre de una ortodoxia redescubierta. Quizás ustedes también sintieron que mi conclusión es más bien banal, incluso retrógrada: hablando, por ejemplo, del tiempo en vez del espacio –que ha estado mucho más en boga desde el estructuralismo, desde Foucault y la geofilosofía; en fin, algún absoluto que, aparentemente, no tenga nada de innovador.

Me gustaría, en el tiempo –o el espacio– que me queda, dirigirme en contra de tales impresiones, insistiendo en el carácter a la vez “extraño” (no clásico) y “no-intrusivo” (no dogmático) del materialismo que propongo. Primeramente, este materialismo es extraño por aquello de que no absolutiza ninguna realidad materialmente determinada: partículas, fuerzas, ondas, continuos espacio-temporales, ondas de probabilidad, etc. Las así llamadas realidades “materiales” (o al menos “físicas”) son contingentes, como lo son las leyes que las rigen. Lo que llamo “Hipercaos”⁶ puede destruirlas sin causa o razón si todo está en efecto desprovisto de necesidad. Por lo tanto, no soy para nada dogmático respecto de lo que nuestro mundo es. No baso arrogantemente mi pensamiento en tal o cual estado contemporáneo de la ciencia. Esta aproximación, más que ser un asunto acerca de un materialismo entendido rigurosamente, pertenece a un cierto “naturalismo”. Tal enfoque me parece profundamente fútil, porque se vuelve dependiente, cada vez, de un estado de la ciencia que no tiene mayor razón para ser definitivo hoy que ayer. Mi propuesta es enteramente diferente: afirmo que el único punto de absoluta exterioridad que el pensamiento encuentra es

6 Una vez más dudo, en este punto, sobre un asunto léxico: al hablar de Hipercaos en Después de la finitud, usé para mí mismo el término “Surcaos” (como lo dije en una entrevista con Graham Harman), porque el primer término me parecía que daba la falsa impresión de que estaba tratando de pensar un caos más desordenado, más absurdamente frenético que aquellos que lo habían precedido en otros sistemas filosóficos (el prefijo “hiper-” ha adquirido, erróneamente, una connotación intensificadora en el lenguaje ordinario). Ahora, el Caos que avizoro es tan capaz de producir un orden impecable como de producir un desorden frenético, de ahí la idea de un Surcaos, que refiere al antiguo orden metafísico y al antiguo desorden caótico por igual. Pero decidí comprometerme con un barbarismo al mezclar el prefijo latino con un sustantivo griego, de ahí el regreso al “Hipercaos” cuyo significado, creo, puede ser postulado con suficiente claridad para evitar cualquier equivocidad.

el de la contingencia radical de nuestro propio mundo. Dado esto, la consecuencia radical es la siguiente: ya que especulo sobre lo absoluto, *me prohíbo a mí enteramente hablar de lo que es*, por no hablar de lo que podría ser. Pues aquello que es, es totalmente contingente, y esto, en efecto, en un sentido mucho más vasto que el de la contingencia ordinaria o trascendental, la cual está restringida de varios modos por las leyes físicas o por las categorías. A mi juicio, cualquier cosa puede pasar, cualquier mundo puede suceder a cualquier otro. Ahora, la única cosa que debería interesar al filósofo especulativo no es lo contingente sino lo necesario. Pero, toda vez que nada existente es necesario, la especulación no debería hablar de ello en lo absoluto o solo para despertar la conciencia del lector sobre tal o cual punto (como el “archi-fósil” en *Después de la finitud*, que fue propuesto solo para problematizar la auto-evidencia contemporánea del correlacionismo). La especulación tiene que hablar solo de aquellas figuras (sin duda pocas y más bien distantes entre sí) que pertenecen precisamente a una contingencia dirimida de toda restricción que no sea tal (o tales) que su propia eternidad.

Por lo tanto, la especulación asegura a todas las demás disciplinas del pensamiento *que solo ellas tienen el derecho de describir y explicar* (de forma no necesaria) *el mundo en que vivimos*. Mi materialismo está lejos de ser hostil al empirismo, de hecho pretende fundar la necesidad absoluta de este último. Mi único desacuerdo con el empirista es que afirmo que está *absolutamente* en lo correcto: si quieres saber o pensar lo que es, tienes que hacerlo *necesariamente* (desde mi punto de vista) por medio de un régimen de experiencia: la experimentación científica (las ciencias de la naturaleza), la experiencia histórica y sociológica, pero también la experiencia literaria y artística, etc. Y aquí, mi papel es prevenir que un cierto régimen filosófico impugne la soberanía de estas “disciplinas de la experiencia” que he enumerado. Ahora bien, lo que impugna la soberanía de estas disciplinas es lo que llamo “metafísica”, que distingo de la especulación. Pues, llamo “especulativa” a toda filosofía que pretende acceder a un absoluto, pero me refiero como “metafísica”

a cualquier especulación que busca acceder a una modalidad más o menos extendida del principio de razón suficiente. El principio de razón suficiente consiste, en su forma mínima, en una afirmación de que las cosas existentes tienen una razón necesaria de ser tal y como son y no de otra manera. Si aceptamos este principio, el metafísico siempre estará en su derecho de legislar sobre lo que es pretendiendo ofrecer la razón necesaria que le hace ser tal y como es, una posición que yo llamo “dogmática” y “absolutista”, y a la que opongo una posición “absolutizadora”, es decir, una posición especulativa pero no metafísica: la posición factual mantiene la falsedad absoluta del principio de razón suficiente, y así renuncia a cualquier derecho a involucrarse con sus razones necesarias, en la esfera de lo que en realidad existe. Así, mi materialismo no es ni dogmático ni intrusivo: no dice cuáles son los elementos últimos de este mundo, ni pretende demostrar en general que hay es necesariamente lo que es (tal o cual cuerpo sustancial o un devenir perpetuamente creativo). Por el contrario, defiende el derecho exclusivo de la experiencia a describir las incansables particularidades de lo real que constituyen nuestro mundo.

Aquí vemos una “inversión” posible de mis posiciones precedentes, que debería convencerles de que no soy en lo absoluto un dogmático intolerante, adherido a algún vetusto materialismo (un materialismo que sería metafísico más que especulativo en el sentido estricto). Pues, consideremos los efectos de la tesis según la cual el materialismo tiene que ser especulativo y no metafísico, y que por tanto debería prohibírsele hablar de lo que es y contentarse con hablar de la contingencia de lo que es. Somos materialistas en la medida en que nos atenemos a dos principios que pertenecen a todo materialismo: el ser no es pensamiento y el pensamiento puede pensar al ser. Por un lado, establezco que el ser de toda cosa es su contingencia, el hecho de que un ser sea más bien que no sea. En *Después de la finitud*, intenté demostrar (mi “prueba materialista ontológica”) que si la contingencia es eterna, entonces tienen que haber existido por toda la eternidad seres contingentes más bien que nada. Pues la contingencia no es externa a lo que es contingente, no es un principio “flotante”,

sino que siempre es una propiedad de seres determinados. Establezco así que algo tiene que existir, no una pura nada, y que dicho algo no es necesariamente algo pensante. Ese algo que no es necesariamente pensamiento, es materia en general, su contraparte determinada es tal o cual materia subordinada de facto a tal o cual serie de leyes físicas pertenecientes a un mundo dado. La materia puede, por lo tanto, estar desprovista de pensamiento, de subjetividad, y puede describirse completamente por una física matematizada, una física que no concede ninguna cualidad subjetiva a lo inorgánico y que no necesita creer que la materia implica siempre algún tipo de existencia subjetiva. El *estar* no implica nada de ser, ni siquiera una sensación infinitesimal de un “yo”.

He aquí la posición del materialismo especulativo. Pero, ya que este materialismo, según he dicho, no es metafísico, no dice entonces nada respecto al ser fáctico de nuestro mundo. Expulsa por lo tanto el principio de razón suficiente en la medida en que dicho principio se empecina en buscar razones necesarias para lo que es, razones que no existen *en lo absoluto* desde nuestra perspectiva. Ahora bien, el principio de factualidad no impide desde luego que los hombres y las mujeres de ciencia expliquen lo que se da empíricamente por medio de causas y leyes. Si en efecto nos regimos por leyes físicas determinadas, es bastante legítimo buscar causas factuales y razones que expliquen la realidad cotidiana. Yo rechazo el principio metafísico de razón suficiente que busca una razón absoluta para lo dado, pero no los diversos *principios heurísticos* que explican nuestra facticidad cotidiana.

Sin embargo, podemos dar un paso adicional en esta dirección, aproximándonos de nuevo a la tesis del subjetualismo sobre la subjetividad universal de la realidad. Recordemos que rechacé esta tesis en la medida en que esta pretendía fundar la necesidad absoluta de esta subjetivación de lo real bajo el nombre de círculo correlacional inventado por Berkeley. Todo cambia, empero, *si esta subjetivación de lo real se formula solo como una mera hipótesis con la cual explicar nuestro mundo*. Pues, ya que el

materialismo no es metafísico, no pretende hablar acerca de nuestro mundo. Ahora, nada previene la *hipótesis* de que nuestro mundo está, *de facto* y muy contingentemente, calado de subjetividad en cada uno de sus rincones y grietas. Esta hipótesis, ciertamente, es doblemente inútil: inútil para la ciencia, cuya matematización de la naturaleza no exige ninguna interpretación subjetivista del mundo; e inútil para la filosofía especulativa, para la que es perfectamente pensable lo real no subjetivo. Esta hipótesis puede, sin embargo, plantearse de acuerdo con un principio heurístico que iría “más allá” de nuestra explicación científica del mundo, sin rozar el absoluto especulativo del materialismo. Uno plantearía la hipótesis de la subjetividad de lo real ya no como metafísico (pretendiendo así establecer una verdad absoluta), sino (para proponer un nuevo término) como un “hiperfísica” consciente de la naturaleza contingente de la subjetividad así investigada. Llamo “hiperfísica” a toda teoría que postula una realidad-otra a la investigada por la ciencia en tanto explicación heurística de los componentes supuestamente últimos de nuestro mundo, que se reconoce como un mundo contingente entre otros que son realmente posibles. A fuerza de esto, todas las hiperfísicas (la vitalista, la idealista, la espiritualista, etc.) se vuelven igualmente legítimas en su orden, y el materialismo especulativo no tiene nada en su contra: este les recuerda, sencillamente, que en tanto hiperfísicas, no son sino físicas no-científicas, es decir, teorías posibles de lo que fácticamente es como es.

No se dejen engañar por el prefijo “hiper” en “hiperfísica”: sobre todo, aquello no significa que dichas teorías accedan a lo que llamo hipercaos. Significa, por el contrario, que no lo hacen, ya que hablan solo del ser de lo que es, y no, como el pensamiento especulativo, del Ser de ese ser (de su facticidad, del hecho contingente de que un ser sea esto y no aquello). Pero esas teorías, que asumen el mismo objeto a modo de la antigua metafísica (es decir, la naturaleza), se mantienen en la esfera del hipercaos: son un resultado de esta última, en la medida en que ya no pueden hablar de su objeto de otra manera más que de un modo postulativo (y no deductivo). La hiperfísica contemporánea (que, a mi juicio,

incluye a la filosofía de Graham Harman) ya no puede deducir en consonancia con una necesidad absoluta que su objeto sea esto o aquello (subjetividad, hecho de voluntad de poder, movimiento-imagen, cosas que se repliegan de su relación con otras cosas, etc.). Solo pueden *postular* y observar la mayor o menor adecuación de su postulado con la realidad. Y esto precisamente porque ahora solo tienen acceso a un mundo de tal o cual hecho: observable y no deducible. Luego, incluso si se desplegara una hiperfísica, esta ya no podría mantener la arrogancia de la arcana metafísica en relación con los distintos discursos que también asumen lo que está (la ciencia, la historia, la literatura, etc.): su posición es postulativa, hipotética y sin fundamentación alguna en su necesidad. Su interés es en última instancia heurístico, sin ninguna seguridad posible de ser definitivamente verdadero, pues no da cuenta de nada eterno en los seres.

¿Qué hay de mí? ¿Tengo acaso una teoría hiperfísica que podría adjuntar a una teoría especulativa de lo factual? Para ser honesto, intento en lo posible, *no tener* una –porque el mundo me parece ser mucho más interesante de esta forma. En tanto no tengo una hiperfísica, –que se podría añadir a una filosofía factual como un complemento ventajoso — tengo aún a mi disposición teorías *no-filosóficas* y discursos que me dicen bastante bien (en un movimiento que es continuamente retomado y recommenzado) que es lo que es. Ahora, permítanme hacer una observación: la ciencia matemática me dice que se puede dar una comprensión (en principio, no de hecho) de la materia inorgánica sólo a través de las matemáticas. Pero otros discursos me dicen (de acuerdo con mi experiencia personal) que otros campos de realidad (vida animal, vida y mente humana) se añaden a este campo de existencia muerta (muerta no en un sentido estático y no dinámico, más no sintiente) mundos de sensaciones, percepciones, voliciones, etc., que son extremadamente ricos y complejos. Lo cual implica la intervención de otras teorías y discursos que son físicos –biología, etnología, sociología, historia, literatura, etc.

Suponiendo que lo real inorgánico es no-sintiente, nos salvamos entonces de agregar a la materia una capacidad sintiente muy problemática; pero, ante todo, creo descubrir, un mundo que es infinitamente más interesante que el mundo subjetivizado. Para este mundo de materia muerta, resulta que hay una radical emergencia *ex nihilo* de realidades (sensaciones, percepciones, etc.), que absolutamente no existían antes, ni siquiera potencialmente (ya que las combinaciones potenciales de la materia inorgánica conllevan solo complejos físicos que nunca han tenido ninguna razón para complementarse a sí mismas con un régimen de sensaciones). Ahora, este es mi mayor punto de ruptura con el antiguo materialismo metafísico —en particular con el de Lucrecio: esta emergencia *ex nihilo* no debe ser rechazada como un rastro de superstición, sino que debe *afirmarse* como marca de una refutación radical del Principio de Razón Suficiente —fundado en el principio de pura contingencia de cada cosa y cada mundo. Para que de este modo las bases de la antigua religión —donde el alma no puede ser producida por la materia— se convierta en un argumento en favor de la absurdidad superior del Tiempo, capaz de agregar a lo real aquel absoluto que no es originario en sí. Cada “milagro”, prefiero decir, se convierte en una prueba experimental de la inexistencia de Dios. Y el eje de este absurdo racional (racional, pero no ‘razonable’ i.e. subsumido al Principio de Razón Suficiente) es que estos niveles de realidad irreductibles unos a los otros están, sin embargo, — en tanto *suplementos puros*— suficientemente coordinados unos con otros, para no destruir totalmente la coherencia relativa de este mundo. Este es el enigma de todos los dualismo —un enigma que permanece, y con todos sus matices religiosos— a menos que comprendamos que sólo la emergencia *ex nihilo* es completamente racional e inmanente.

Por tanto, propongo (pero consciente que es sólo una propuesta, ya que en esta asunto no hay argumento definitivo) que hemos terminado de reproducir siempre una y otra vez, el mismo argumento subjetivista (que hay como un ‘sujeto’, una ‘voluntad’, o ‘percepción’ de todas las cosas, dado que no podemos concebir

nada fuera de la subjetividad), con el fin de poder hacer del mundo algo mucho más rico de lo que estos modelos podrían. Ya que estos modelos son monistas, incluso cuando buscan ser pluralistas: en ellos todo es uniformemente sujeto, voluntad, devenir creativo, imagen-movimiento, etc. –y nada puede ser distinguido excepto a través de diferencias de grado (a veces rebautizadas como “diferencias intensivas”) que unen todas las cosas con la misma identidad sempiterna de la naturaleza. Creo que debemos, por el contrario, acceder a *la pura heterogeneidad que rompe toda diferencia de grado o intensidad*, en favor de las diferencias *de naturaleza* –las únicas auténticas diferencias, aquellas que no reducen subrepticamente la identidad (de naturaleza) a la alteridad (de grado). No necesitamos un monismo –o un mono-pluralismo deleuziano, un “monismo=pluralismo” que finalmente viene a ser “pluralismo=monismo”. Por el contrario, necesitamos *dualismos por doquier* –diferencias puras de naturaleza, sin ninguna continuidad entre aquello que diferencian, entre los diferentes regímenes de lo real –la materia, la vida, la mente, la sociedad, etc. –cuya posible co-ordinación no nos permite pensar su reconciliación, a menos que sea en el modo bruto de los hechos ciegos. No un mono-pluralismo, sino un poli-dualismo. Necesitamos rupturas que hagan imposible el reduccionismo de un régimen de entes a otro (la vida reducida a la materia, la mente a la vida, etc.) y que permitan que las entidades de nuestro mundo escapen magníficamente a todo intento de reducir los existentes de nuestro mundo a una única naturaleza (sea admita o no esto importa poco –la idea sería la misma aunque se negara). Lo heterogéneo vuelto contra lo intensivo, la diferencia en naturaleza vuelta contra la diferencia de grado; el poli-dualismo eternamente posible del Hipercaos contra el mono-pluralismo pseudo-necesario del Caosmos.

Pero debemos resaltar una disimetría aquí: el Caosmos, y todos los demás mundos monistas y subjetivizados, no están excluidos de las efectuaciones realmente posibles del Hipercaos –ahí donde el Hipercaos está categóricamente excluido como imposible por el Caosmos y otras subjetivizaciones metafísicas.

Ya que, permítasenos insistir nuevamente, es realmente posible que advenga un mundo que carezca de heterogeneidad como el mundo mono-pluralista. Es incluso posible –¿por qué no? – que nuestro mundo deba estar tan unificado en su diversidad como lo subjetualista piensa que está (una y la misma subjetividad, indefinidamente ramificada, atenuada, diluida). Nunca afirmamos, repitamos, haber refutado categóricamente esta hipótesis concerniente a lo que hay. Dejamos a los metafísicos la creencia de que esta refutación pueda tener lugar alguna vez con respecto a los existentes mundanos. Pero podría ser (y el materialismo especulativo nos da el derecho de esperar que sí) que el mundo sea más infinitamente rico, más absurdo, más agrietado y dualizado por todas partes, de lo que se sueña en las filosofías subjetualista de los hiperfísicos y los metafísicos. Y es de hecho en este sentido en que trato de entender nuestro mundo, armado con argumentos que me permiten hacerlo: en particular, el argumento de que los discursos heterogéneos, irreductibles los unos a los otros, que describen nuestro mundo, *no necesitan caber en la explicación general de uno entre ellos*. Y creo que estos discursos (o aquellos que los sostiene) están en lo correcto: están en lo correcto al rechazar pensar que pueda existir una naturaleza-ser principal que permitiría determinar (meta/hiperfísicamente) que los discursos tengan la palabra última y general acerca de los seres de nuestro mundo. Ya que, afortunadamente, la heterogeneidad pura que, sin duda, gobierna a estos seres puede plausiblemente explotar, una y otra vez, todos los sistemas unificantes que se ocupen de las cosas, más que con la pura contingencia de las cosas. La extraordinaria imprevisibilidad de las ciencias y las artes probablemente siempre ponga un fin a las síntesis sustanciales y procesuales de los metafísicos, al develar algún contraejemplo devastador que destruya cualquier imagen sobregeneralizada de lo real. Tal es la *labor de lo heterogéneo*, destruyendo en miles de pedazos la tersa intensidad que busca devenir demasiado omni-abarcadora. Lo intensivo es, en verdad, solo óptico, secundario: gobierna dominios determinados de seres en los que algo puede ser lo que es en una mayor o menor

medida –temperaturas más altas o más bajas, genios más o menos creativos –pero no necesariamente al todo de la realidad, el cual, uno sospecha, está, por el contrario, fisurado magníficamente por las diferencias de naturaleza, los abismos de discontinuidad en los cuales encontramos insinuaciones vertiginosas –escandalosas para los viejos modelos de racionalidad que se inclinaban ante el Principio de Razón Suficiente –de emergencias *ex nihilo*.

Regresemos (y aquí terminaré con esta recapitulación) al vínculo que existe entre nuestro absoluto y el Tiempo (que escribo entonces, con T mayúscula). Para mí, lo que se llama espacio puede ser pensado como tiempo físico, o cualquier otro tiempo óntico (es decir, histórico, o psicológico): Hay espacios-tiempo dentro de nuestro mundo, constreñidos por leyes determinadas –físicas o de otra índole. Pero todos estos espacios-tiempo son ónticos –esto es, son seres contingentes, que emergen sin razón y que pueden igualmente perecer. El Hipercaos es esta capacidad del Tiempo (con mayúscula) para destruir o crear, sin razón, todos los espacios-tiempo ónticos. Y este Tiempo se asemeja muy poco a las formas ordinarias del tiempo ya que es, por un lado, indiferente a cualquier ley, a toda constancia natural (mientras que el tiempo se entiende generalmente como un devenir que solo puede destruir cosas y eventos, no leyes físicas); y, por el otro, sobre todo, *es radicalmente distinto del devenir*. La sustancia y el devenir, desde los tiempos de Tales y Heráclito, han caracterizado dos tipos de filosofía que suelen oponerse radicalmente, pero que son dos variantes conceptuales de la metafísica: ya sea que uno afirma que ciertas cosas sustanciales son eternamente las mismas; o que las cosas deben necesariamente morir y perecer de acuerdo con procesos subyacentes que son eternamente los mismos. En ambos casos, uno mantiene que un x efectivo (una cosa o devenir) de ser tal o cual (esta naturaleza sustancia, este proceso natural). Pero el Tiempo hipercaótico supone, por el contrario, que la sustancia y el devenir son ellos mismos *existentes* –existentes que pueden nacer y perecer sin razón. No sólo (como podríamos esperar) puede toda sustancia desaparecer, de acuerdo con el principio

de factualidad; sino que el devenir mismo puede perecer, si el Hipercaos creáse un mundo hecho de seres de fijeza perfecta, que perdurarán por un periodo que fuera de facto (no de necesidad) indefinido. El devenir y la sustancia parecen ambos pertenecer al orden de la “natura naturada” y no de la “natura naturante”. Ahora, es raro (incluso único según sé) vislumbrar un *pensar del Tiempo cuyo objeto sea devaluar todo pensar del devenir*, y, por la misma razón, todo pensar de la sustancia. Esto es porque la “natura naturante” de la que hablo ya no es una naturaleza, un Cosmos, o un Caosmos; sino su destrucción posible, génesis y redstrucción por un Hipercaos que es en principio su verdad. Levanto mis armas por igual frente a estas dos “viejas cosas” de la metafísica.

Para terminar, me gustaría insistir en un punto que ha sido ampliamente subestimado en las lecturas de *Después de la finitud*, a pesar de que es uno de los puntos más fundamentales del libro: *no hago metafísica, hago especulación*. Soy un anti-metafísico resolutivo precisamente en tanto que especulo sobre el absoluto. No estoy en lo más mínimo interesado (al menos en tanto filósofo) en la *física*, o en la *metafísica*, ya que no veo necesidad en los procesos de la naturaleza. No hago metafísica en la medida exacta en que busco solo verdades eternas – la metafísica alberga solo verdades ilusorias, y la hiperfísica sabe que nunca encontrará ninguna. Esta es la verdadera peculiaridad de mi aproximación: una especulación no-metafísica que podríamos llamar “eternalizante”, ya que no tiene vínculo con la naturaleza que nos rodea, y que puede perecer mañana, sin causa ni razón. Es a través de esta ascesis que reservo, en la medida de mis posibilidades, la riqueza, *toda* la riqueza, de lo que existe, solo a los no-filósofos.

2. Ensayo de una derivación del galineanismo.

Llego ahora al tema principal de este artículo. Conciérne al intento de obtener una derivación factual que pudiera legitimar *la capacidad absolutizadora de la ciencia moderna*, es decir, *la ciencia galileana*, ciencia que procede mediante la matematización de la naturaleza. Ya que lo que me preocupa es el redescubrimiento de una concepción cartesiana, más que kantiana, de la ciencia experimental. En lugar de argumentar que las matemáticas y la física solo aplican en las formas *a priori* de nuestra experiencia, estoy convencido –por razones que no puede explicar plenamente aquí y que pertenecen a la “aporía del archifósil” discutida en el capítulo primero de *Después de la finitud*– que uno debe mantener, como Descartes, que las matemáticas y la física matematizada nos dan los medios para identificar propiedades de un mundo que es radicalmente independiente del pensamiento. Claro, debemos admitir (contra Descartes) que toda teoría de las ciencias experimentales es revisable. Pero se trata de establecer que al menos tiene sentido suponer que una teoría científica puede identificar una propiedad verdadera de la realidad, independientemente de nuestro existir para pensar esa realidad. De esta manera, ya no tendríamos, como el correlacionista (sea kantiano o no), que afirma que el mundo es solo el reverso de la representación humana (o animal), que realizar más y más acrobacias intelectuales para explicar la descripción científica del universo anterior a la aparición de la vida terrestre. Como las ciencias de la naturaleza modernas están caracterizadas por su matematización, es razonable suponer que su capacidad para hablar de un “mundo sin nosotros” emana de la matemática misma.

Mi plan es entonces el siguiente: trataré de exponer una condición mínima, modesta aunque fundamental, de varios de los lenguajes formales contemporáneos –lógicos así como matemáticos. Esta condición mínima, como veremos, tiene que ver con nuestra capacidad de *pensar un signo sin significado*. Derivaré entonces esta capacidad de pensar un signo sin significado del

principio de factualidad, mostrando que hay un vínculo esencial entre este tipo de signo y la contingencia absolutizada. Tendré entonces que mostrar de qué manera esta derivación factual del signo sin significado nos permite argumentar que la física (o cualquier otra ciencia de la naturaleza) debe estar basada en esta absolutidad del signo vacío para poder producir descripciones hipotéticas (revisables) del mundo presente, capaces, a su vez, de ser verdaderas en un sentido absoluto, esto es, independientemente de nuestra existencia.

Pero para que estas proposiciones sean claras, debo distinguir entre dos sentidos de la palabra “absoluto”. En el primer sentido, “absoluto” refiere a una propiedad que es necesaria para todo ser, una propiedad tal es absoluta en el sentido especulativo. Entonces la factualidad, y cada consistencia lógica derivada de ella, son propiedades absolutamente necesarias e infranqueables de cada ser. A este tipo de propiedades, absolutas en el primer sentido del término, las llamo propiedades *primo-absolutizantes*. Por el otro lado, identifico un segundo sentido de la palabra absoluto, esta vez concerniente a la referencia a las ciencias naturales: este segundo sentido designa propiedades del mundo que yo no *postulo* como absolutamente necesarias, sino como hechos que, en cuanto a su existencia, son *radicalmente independientes del pensamiento*. Para decirlo más claramente: las leyes y constantes descritas por las ciencias naturales no son, para mí, necesarias –como toda cosa, están sujetas al régimen superior del Tiempo que llamo Hipercaos. Pero me gustaría mostrar que estas leyes y constantes no son, por lo demás, meros correlatos del pensamiento; que son (suponiendo que son descritas por una teoría verdadera) absolutas en el sentido primario de *absolutus - separadas* de nosotros, independientes del pensamiento que tengamos de ellas. Contingentes, claro, pero independientes de nuestra existencia para su propia perduración. A estas propiedades del mundo, absolutas en el segundo sentido de la palabra, las llamo *deutero-absolutizadoras*: una propiedad de independencia con respecto a lo humano, que no implica ninguna necesidad ontológica.

Mi objetivo entonces puede ser formulado como sigue: probar la capacidad de las ciencias experimentales para producir enunciados deutero-absolutizantes, y hacerlo mediante una derivación factual apropiada. Demostrar que las matemáticas permiten a la física producir hipótesis revisables (incluso falsas a la luz de descubrimientos futuros, pero quizás verdaderas por toda la eternidad) concernientes a las donaciones contingentes de un mundo independiente de nosotros con respecto a su existencia factual. Si lo consigo, habremos arribado a un entendimiento de la notable capacidad de la ciencia para describir el Universo como ha existido anteriormente al hombre y lo viviente, y , sin duda, como existirá después de que hayan desaparecido.⁷

La apuesta, en términos más gráficos, puede formularse como sigue: ¿podemos encontrar que la capacidad de las matemáticas nos da acceso al Reino de la muerte, y entonces regresar para contar a los vivos los descubrimientos de nuestro viaje? El principio del materialismo es infernal: este supone que el Infierno del mundo inorgánico —esos reinos profundos, subterráneos donde la vida y la subjetividad están ausentes — pueden no obstante volverse objetos del conocimiento humano. Este puro otro de nosotros mismos que es la muerte, está disponible, para el materialista, antes de la muerte, en la forma de un conocimiento de lo que seremos cuando ya no seamos más.

7 Aquí encontramos una segunda reserva con respecto a varias hiperfísicas contemporáneas que proceden mediante una subjetivización de lo inorgánico: las últimas, como hemos dicho, están constreñidas a postular una naturaleza subjetiva en toda la realidad, de otro modo caerían de nuevo en la rodera de la metafísica.

Por mi parte, trataré de adelantar el argumento (veremos las dificultades que esto implica) de acuerdo con el cual el discurso matematizado puede legítimamente describir un hecho independiente de nosotros. Ahora, soy incapaz de producir una demostración tal para un discurso no-matematizado, pronunciado únicamente en lenguaje natural. Entonces, en términos de derivación factual, no puedo superar el correlacionismo concerniente a cualquier realidad cualitativa, descrita por un lenguaje natural (no-matematizado). Es por esto por lo que, en la esfera permitida por la derivación factual, el mundo real (presente) es para mí sólo el mundo accesible mediante la ciencia galileana. Esto no refuta en absoluto la idea de que cada realidad en nuestro mundo es de hecho subjetiva, sino que refuerza, por el contrario, la hipótesis dándole un sustento racional adicional: puedo decretar la subjetividad fuera de lo real inorgánico solo por hipótesis, pero puedo establecer por medio de una prueba la capacidad de las matemáticas para describir este mismo real inorgánico.

En *Después de la finitud*, lo factual empezaba a abrir esta brecha hacia lo sin-vida en la forma de derivaciones universales –tales como la contingencia y la no-inconsistencia de todo existente, ya sea subjetivo o no subjetivo Pero nada se dijo, en estos enunciados primo-absolutizantes, de las determinaciones factuales de nuestro mundo, o de las características de esta materia muerta. Esta es la tarea de la ciencia galileana: no decirnos cuál es la propiedad universal de todo existente, sino decirnos cómo luce la muerte *en nuestro mundo*. Encontrar este poder exploratorio, este salto hacia el golfo, es de hecho, encontrar la capacidad deuterio-absolutizante de las matemáticas.

La solución del problema que me propuse fue formulada de una forma de desalentadoramente general, pero inevitablemente: necesitaba un criterio específico de logicidad y matemática. No un criterio para la racionalidad en general —la consistencia cuya derivación esboqué antes es un criterio de toda racionalidad, en lenguajes formales y naturales por igual –sino únicamente para lenguajes formales. Un criterio al mismo tiempo suficientemente general (suficientemente modesto) para pertenecer a las matemáticas en cuanto tales; y sin embargo suficientemente específico para aplicar solo a ellas, y no a los lenguajes naturales. Si pudiera encontrar este criterio diferenciador que caracterizara solo a los lenguajes formales, entonces tendría que albergar, si estoy en lo correcto, un uso del lenguaje que dependen de algún modo notable sobre la absolutidad de la contingencia. Esta dependencia específica con la contingencia sería entonces capaz de fundar el carácter absolutizador de las matemáticas, y consecuentemente de las ciencias experimentales formuladas a través del uso de las matemáticas.

En otras palabras, antes de verificar si de hecho la lógica-matemática descansa sobre una intuición implícita de la contingencia eterna, debo descubrir el criterio por el cual podemos diferenciar decisivamente los lenguajes formales de los naturales.

Ahora, la solución me apareció precisamente bajo el nombre que es dado a la lógica moderna y a las matemáticas:

son llamadas, como dije, lenguajes *formales* –es decir, lenguajes que se originan en el formalismo que se adhieren a la escritura matemática de Hilbert en adelante. El formalismo de Hilbert ha sido muy discutido, junto con sus limitaciones potenciales (pensamos en el fracaso del programa de Hilbert, como fue demostrado por la pruebas de Gödel sobre la incompletud y la indecibilidad de ciertas axiomáticas). Pero, como verán, solo recupero una pequeña parte de este formalismo (aunque su parte más interesante) –una parte que nunca ha sido refutada seriamente por matemáticos posteriores.

Entonces, ¿en qué consiste el formalismo en matemáticas de manera general, si nos limitamos a su expresión más básica?

Comencemos con un ejemplo, que nos acompañará a través de toda la discusión, ya que es el más sencillo de explicar para mí: aquel de la teoría de conjuntos en su forma axiomática estándar, la llamada teoría de conjuntos Zermelo-Fraenkel. Agregaría, sin embargo, de entrada, que las mismas consideraciones aplican a la teoría categorial, que en muchos sentidos es más potente que la teoría de conjuntos, y que encuentra mayor favor con los pensadores contemporáneos.

Esta axiomática es formulada como una lógica de primer orden, es decir, una cuyos cuantificadores (“Para cada” y “Hay”) aplican solo para términos (“individuos”) y nunca para propiedades. Entonces, usa cinco tipos de signo: variables (que son marcadores de posición para individuos del cálculo predicado), conectores lógicos (negación, conjunción, disyunción, implicación, equivalencia), cuantificadores (existenciales, universales), relaciones (igualdad y pertenencia), y puntuación (paréntesis, corchetes). Es con estos signos solamente, y aquellos que puedan ser definidos con ellos, que la teoría de conjuntos formula sus axiomas (que son ocho en número, si incluimos el axioma de elección y el axioma de fundación) y sus teoremas. La teoría de conjuntos, como sabemos, “se ha convertido progresivamente en el marco axiomático general en el cual se

escribe la matemática” (Jean-Louis Krivine). Ya que esta es una teoría capaz, notablemente, de construir tanto números (ordinales y cardinales) como funciones (que son cierto tipo de conjuntos, un conjunto de pares ordenados) –y por tanto una teoría que es “fundacional” para las matemáticas (fundacional en un sentido no filosófico), en tanto que construye sus dos principales objetos: números y funciones.

A primera vista, la teoría de conjuntos consiste en un axiomática en el sentido heredado de la geometría euclidiana: un conjunto mínimo de enunciados sobre la base de los cuales todos los demás pueden y deben ser lógicamente deducidos. Pero esta axiomática difiere de la de Euclides en la medida en que es una axiomática formal, en un sentido en que principalmente proviene del trabajo de Hilbert. ¿En qué consiste este formalismo, y de qué manera caracteriza a la axiomática contemporánea?

En la axiomática como fue heredada por Euclides, *la definición de los términos precede a los postulados y los axiomas*. Por ejemplo, las primeras tres definiciones de los *Elementos* de Euclides (con los que abre el libro) comienzan por definir el punto, la línea y los límites de la línea: el punto es lo que no tiene partes, la línea es una longitud sin anchura, y los límites de la línea son puntos (que ya habían sido definidos). Es solo una vez que han sido hechas estas definiciones que tenemos los postulados (principios no probados e indemostrables que utilizan en su formulación los términos precedentemente definidos), y los axiomas (principios indemostrables concernientes a las relaciones del todo y sus partes).

Antes de enunciar los principios (enunciados postulados como verdaderos), una axiomática euclidiana pone delante entonces las definiciones de los términos usados en sus pruebas o en sus postulados. Ahora, lo que es específico de la axiomática formal, aquello en lo que rompe con la axiomática del tipo euclidiano, es por el contrario que se refiere al hecho de que *uno no empieza con ninguna definición inicial*. En los axiomas, uno postula relaciones

entre términos no definidos por ellos mismos. Consecuentemente , argumentaré que debemos distinguir claramente dos tipos de signos, que llamaré “signos-base” y “signos-operadores”.

Para explicar esta diferencia, aún con referencia a la teoría de conjuntos: Los signos-base en la teoría de conjuntos son las constantes individuales y variables, generalmente designadas con las letras griegas: α , β , γ , etc. o las letras de los desconocidos: x , y , z , etc. Estos términos son nombrados conjuntos: pero *nombrarlos*, no podemos insistir con suficiente fuerza, no es *definirlos*. En la teoría de conjuntos, nunca nos involucramos en definir lo que es un conjunto: nos contentamos con designar con un signo no definido lo que una interpretación del sistema puede designar con este nombre, –sin que esta nominación influencia en absoluto el sistema formal bajo consideración.

Es esto lo que llamamos “conjunto”: un signo, él mismo desprovisto de significado, y *a fortiori* de cualquier referencia. Y este el objeto inicial de las matemáticas, en tanto que estas últimas están fundadas sobre la teoría de conjuntos: el puro y simple signo que se refiere sólo a sí mismo.

El segundo tipo de signo, que he llamado signo-operador, designa varias operaciones que pueden ser llevadas a cabo en los signos-base: los signos lógicos (implicación, conjunción, disyunción, igualdad), junto con los signos propiamente matemáticos. De hecho, la teoría de conjuntos añade al cálculo lógico solo signos de pertenencia (\in) y no pertenencia (\notin).

Es mediante la intermediación de los signos-operadores –en particular el signo de pertenencia, y los axiomas que prescriben su uso– que uno puede redescubrir intuitivamente ciertas propiedades relacionadas con esos conjuntos ordinarios. Por ejemplo, el axioma de extensionalidad da la condición de la identidad de dos símbolos: a y b son conjuntos idénticos si tienen los mismos elementos. Esta es una regla de sustitución de un conjunto por otro, dado que están completamente determinados

por solo por sus elementos. Pero este axioma no define lo que es un conjunto más que algún otro. Solo exhibe la condición de identificación de dos conjuntos, sin dar algún significado a lo que es por tanto identificado. Más aún, una definición tal es imposible en la teoría de conjuntos, por una simple razón: un conjunto no es nada más que aquello que puede tener otros conjuntos como sus elementos (un elemento de un conjunto es, de hecho, siempre otro conjunto), o que puede ser miembro de otro conjunto. Como podemos ver, lo que caracteriza un conjunto no puede dar lugar a definición alguna –excepto a una definición circular suponiendo en su formulación aquello que debe ser definido.

Es como si los signos-base progresivamente adquirieran propiedades que conforman (más o menos) su nominación inicial. Pero no las adquieren a través de una definición inicial; las adquieren mediante el *efecto* que las operaciones que hacen posibles pueden tener sobre ellos. Los signos-base (que son signos sin significado) adquieren una “aparente densidad” que no es sino el efecto de la espuma de las aún más complejas operaciones que pueden soportar, sin que ellos mismos departan jamás de su ausencia de significación originaria. En una axiomática formal, uno debe evitar ser arrastrado por las apelaciones que solo dan nombre a los signos-base: nombres, y no significados.

Entonces los axiomas no son definiciones –o incluso “definiciones disfrazadas”, como se sugiere algunas veces. No son para nada definiciones: es completamente otro asunto, un asunto de sustitución de una *relación* por una definición. Regresando a la teoría de conjuntos, observamos que el predicado “ser un conjunto” simplemente no existe, mientras que los conjuntos, por otra parte, pueden recibir numerosos predicados (ordinales, cardinales, vacíos, infinitos, etc.). Los signos-base entonces nunca adquieren el significado de la palabra “conjunto” como es formulada en el lenguaje natural. Pero el punto notable aquí es que las matemáticas resultan ser capaces de producir enunciados que *tienen* muy rica significación, con base en las operaciones sobre las cuales estos signos permanecen vacíos de significado. Ya que

si siempre permanece imposible definir lo que un conjunto es, es completamente posible, en la axiomática ZF, diferenciar entre conjuntos, y construir por tanto conjuntos notables: por ejemplo, el conjunto vacío, definido como el conjunto al que no pertenece ningún otro conjunto, y sobre cuya base uno puede construir la serie sucesiva de ordinales, la fuente de toda numeración.

Por lo que hemos dicho hasta aquí podemos sacar un principio preciso de distinción entre un lenguaje natural y un lenguaje formal:⁸ ya que podemos decidir *diferenciarlos de acuerdo con el rol que los signos sin significado juegan dentro de ellos*. Debemos por tanto, decir que un lenguaje formal, a diferencia de un lenguaje natural, acuerda un rol estructural al signo sin significado –al menos en un nivel *sintáctico*. Ya que los lenguajes naturales alfabéticos de hecho hacen uso de letras y sílabas que, en sí mismas, carecen de significado –pero lo hacen en el nivel morfológico de la constitución de las palabras, y no en el nivel sintáctico de la constitución de las frases. En el nivel sintáctico, un lenguaje natural puede ciertamente también usar palabras sin significado, por ejemplo el “ptyx” de Mallarmé, si acordamos que esta palabra no significa nada –pero que no hay regla que *imponga* este tipo de palabra sobre los lenguajes naturales. Su propensión es, por el contrario, evitarlas para poder satisfacer su función ordinaria de comunicación. Dentro de un lenguaje natural, al nivel de la sintaxis, el signo sin significado juega un rol contingente (y, en general, marginal); mientras que en un lenguaje formal, en el mismo nivel sintáctico, juega un rol esencial, estructural.

8 Lo que digo aquí, a mi entender, es válido para cada formalismo, lógico o matemático. Podemos fácilmente redescubrir la diferencia entre signos-base (signos sin significado) y signos-operadores en la Teoría de Categorías: la última se escribe utilizando flechas (el equivalente a los “signos-operadores”) aplicadas hacia signos “punto”, que están desprovistos de significado (nombrados mediante letras –el equivalente a los “signos-base”). Estos “puntos” no son sino soportes para operaciones con flechas que les dan todas sus propiedades “desde fuera”, y que están ellas mismas tan perfectamente desprovistas de significado que son eliminadas en ciertas notaciones: las flechas son, simplemente “nombradas” por las letras en cada extremo, y parecen ser empleadas entre “puntos vacíos” Más que decir que una flecha va de un punto a a un punto b, parecemos decir más bien simplemente que esta flecha “ab” está orientada de acuerdo a su propia nominación. Este es el grado último –y lógico– de vaciar los signos-base.

Estos dos usos diferentes de signos sin significado me permite distinguir entre lo que llamaré *significado formal* y *significado ordinario*. El significado formal, en mi definición, es el uso gobernado por reglas de unidades sintácticas sin significado (o no significantes). La propiedad (negativa) del significado ordinario en el lenguaje natural es la *ausencia* de unidades sintácticas sin significado gobernadas por reglas. Entonces, mi objeto se vuelve más preciso, ya que puedo plantear las siguientes hipótesis, que pueden ser formulados muy concisamente: mi objetivo es mostrar *por qué el significado formal, y sólo él, es capaz de producir verdades deuterio-absolutas*, mientras que el significado ordinario es incapaz de hacerlo. Es precisamente porque la hermenéutica tiene acceso solo al régimen del significado ordinario que no puede acceder a ningún absoluto especulativo; solo una filosofía capaz de pensar el significado formal y su aspecto no-significante crucial puede esperar extraer de él un pensamiento de la finitud —una resis que implica que debo mirar más de cerca esta notable condición del significado formal: el signo sin significado.

Antes de abordar de lleno el problema del estatus del signo no-significante, debemos tener en mente una idea suficientemente actual sobre la relación entre la filosofía y los lenguajes formales. Una tesis ampliamente difundida afirma que concebir los lenguajes formales como manipulación operatoria de signos vacíos es otorgar licencia a toda especulación filosófica, y, más específicamente, a toda consideración ontológica. Esta tesis se encuentra tanto entre los matemáticos como entre los filósofos. De parte de los matemáticos, Jean Dieudonné, por ejemplo, dice que cuando el matemático es atacado por los filósofos con paradojas, se esconde detrás del formalismo, manteniendo que “las matemáticas no son nada sino una combinación de símbolos desprovistos de todo significado”⁹. Entonces está entendido implícitamente por el matemático que el simbolismo vacío de las matemáticas es una forma de neutralizar cualquier cuestión o pretensión ontológica.

9 “The Work for Nicolas Bourbaki”, American mathematical monthly, 1977, p. 145. Citado por Jacqueline Boniface en Hilbert et la notion d'existence en mathématiques, París: Vrin, 2004.

Enfrentados a esta reacción del matemático, el filósofo parece tener que elegir entre dos opciones: o concuerda con la definición de las matemáticas como “combinación de signos desprovistos de todo significado”, y se entrega al hecho de que es fútil buscar una ontología subyacente a las matemáticas, ya que las matemáticas están identificadas con una técnica puramente manipulatoria de signos vacíos. O, por el contrario, trata de penetrar la defensa formalista del matemático, extrayendo una ontología encubierta por la apariencia de los signos vacíos –y lo hace contestando la ausencia de significado real de estos signos-base; descubriendo su significado oculto y su referente.

Vemos la alternativa: o bien la matemática es la manipulación pura de signos vacíos, y se excluye a sí misma de toda consideración ontológica; o soporta una ontología, y no descansa finalmente sobre un recurso a signos sin significado, sino sobre signos cuyo significado oculto debe ser descubierto. Por ejemplo, se dirá que en Badiou los signos llamados “conjuntos”, aunque no-definidos, designan de hecho aquel referente ontológico notable que es la “multiplicidad pura”, el conjunto cuya totalidad de elementos son también conjuntos.

Ahora, yo mantengo una tercer tesis que rechaza la alternativa que las dos posiciones previas presentan: más que ver en la manipulación de signos vacíos (sin significado) una exclusión de la ontología, busco constituir *una ontología del signo vacío* –y afirmo que el valor ontológico singular de las matemáticas procede precisamente del hecho de que, a diferencia del significado ordinario, hace uso sistemático de signos que están efectivamente desprovistos de todo significado.

En otras palabras, propongo examinar la importancia ontológica del formalismo matemático como tal; precisamente en tanto que este exhibe la que es una característica esencial (en cualquier caso, esta es mi hipótesis) de la (lógico-)matematicidad¹⁰

10 No hago ninguna distinción fundamental, desde el punto de vista ontológico (énfasis: solo desde este punto de vista) entre lógica y matemática. El gesto fundamental,

misma. Estoy convencido que una parte esencial del enigma de las matemáticas –¿en qué consisten las matemáticas? ¿De qué hablan? – gira sobre la elucidación de la siguiente pregunta: ¿Cómo *podemos* pensar un signo sin significado? ¿Y qué hacemos exactamente cuando producimos mentalmente una noción tal? Mi tesis sería que hacemos una aprehensión eminentemente ontológico cuando lo pensamos.

Pasemos entonces a la cuestión central de nuestra discusión: ¿Qué es un signo vacío? La primera cosa que creo que debe ser claramente mantenida –porque no es obvia, aún hoy en día – es que un signo sin significado *es* aún un signo. Quiero decir que un signo vacío de significado es un signo auténtico: no es menos un signo que un signo que significa algo. Esta simple acotación, que justificaré en un momento, es suficiente para distanciarnos de los análisis modernos del signo, los cuales, partiendo del índice o signo lingüístico, no lo conciben fuera de su capacidad para *referir a algo*: a un significado, a un objeto, a una referencia. El signo lingüístico, en Saussure, no puede ser pensado fuera de su correlación indisociable con un significante y un significado. El signo, en Peirce, es pensado como refiriendo a un objeto a través de la intermediación de un intérprete. Si uno hace cumplir estrictamente esta correlación obligatoria de signo y sentido, uno rehusaría mantener que un signo vacío de todo sentido sea realmente un signo –sobre todo si su rol es sintáctico (si tiene el estatus de una palabra y no aquel de una letra).

Sin embargo, lo que el formalismo matemático nos enseña es que existe, de hecho, una forma de signo, y una cuya función es esencial, que no refiere a nada más que a sí misma como signo; un signo no es el índice de alguna realidad fuera de él (como el rastro que nos dice que un animal ha pasado) y no articula dentro de sí un significante y un significado. Un signo que ni significa ni

para mí, reside en el formalismo de la notación común a ambas. Observamos, más aún, con la Teoría de Categorías, que las demostraciones de estos dos regímenes de prueba se entrecruzan incesantemente (los universales categoriales siendo capaces de unificar a las decisiones lógicas y matemáticas); y no tengo necesidad, a diferencia de Badiou, por ejemplo de postular una diferencia filosóficamente esencial entre ellas.

denota algo; que no refiere a nada. Pero de lo que la revolución formalista debe también convencernos, es que una teoría rigurosa del signo vacío debe no solo incorporar el signo vacío dentro de la semiótica, sino que debe de hecho *comenzar* con el examen de este tipo de signo.

Ya que el signo sin significado es la forma más elemental, y por tanto la más fundamental, del signo: la forma del signo puro, entregado en persona a nuestra atención, *como* signo, *antes* de la intervención del significado. El signo vacío, en tanto verdadero signo, descubre para nosotros el hecho notable de *que el significado es contingente en la constitución del signo*; que el signo no tiene necesidad del significado para poder ser un signo –y que la semiótica (el estudio de los signos) precede a la semántica (la teoría del significado), e independientemente de ella; ya que corresponde a un dominio que es autónomo de esta última: el dominio del signo no-significante.

Al afirmar que el signo sin significado es de hecho un signo, quisiera romper con una concepción filosófica muy extendida que niega que el signo siga siendo signo si no tiene significado. Esta concepción es una que es generalmente suscrita, aunque bastante vagamente. Sin embargo, es detectable cada vez que un filósofo piensa que puede darse por sentado que si un signo está desprovisto de significado (o de significación, no hay diferencia aquí), entonces está reducido a su soporte material: un rastro de tinta sobre un papel, una onda sonora, o, diríamos hoy en día, cristal líquido visible en una pantalla. La expresión misma *flatus vocis* para designar una expresión o palabra desprovista de significado implica esta presuposición; ya que *flatus vocis*, el “aliento de la voz”, no es nada sino un sonido. Remuévase el significado, se sugiere, y todo lo que queda es un sonido, y no el signo. En otras palabras, la sugerencia es que la parte inmaterial del signo reside completamente en su significado, y que si este significado es removido del signo, el último es reducido a su mera parte física –como un cuerpo privado de su alma.

Contra toda reducción del signo sin significado a su base material (sonido o marca) mantenemos entonces *que existe en el*

signo mismo un estrato de inmaterialidad que no solo no tiene nada que ver con el significado sino que lo precede, lo condiciona, y puede existir independientemente de él. Pero en ese caso, ¿en qué consiste esta inmaterialidad independiente del significado? Este estrato no-semántico de inmaterialidad semiótica es de hecho conocido por los lingüistas –y hay abundante literatura al respecto. La manera en que se habla de esto en ella nos da a entender que existe en el signo una dualidad que no es aquella del significante y el significado, sino la del tipo y la ocurrencia, (o la diferencia tipo/señal). Un signo –por ejemplo, un signo escrito– no es nunca solo una marca sobre el papel que tienes ante tus ojos; ya que cuando ves una marca como signo, esta marca cesa de ser solo una marca, esto es, una cosa material singular, y se vuelve la ocurrencia de un tipo-signo. Cuando escribo la letra “a” tres veces, escribo tres ocurrencias de un tipo que es en sí mismo único –la letra “a” en general, como instancia en las ocurrencias propuestas, sin, no obstante, ser reducible a ellas. En otras palabras, cuando ves una marca como signo, ves la ocurrencia ilimitadamente reproducible de un signo-tipo intangible. Si tomo la “a” como una marca, estoy lidiando solo con una cosa material singular. Si la toma como una ocurrencia, la veo en ella el número esencialmente ilimitado de sus posibles reproducciones bajo la égida de un tipo que, él mismo, siempre es idéntico consigo mismo. Ahora, esta reproducción potencialmente ilimitada de la ocurrencia obviamente no tiene nada que ver con el material de la última. Si preguntamos a un gerente de fábrica reproducir aparato estándar que le presentamos, evaluará la cantidad de materiales necesarios para manufacturarlo, y la posible velocidad de producción dada por los medios humanos y técnicos a su disposición. Pero enfrentado con una ocurrencia, con una “señal”, la posibilidad vislumbrada de su reproducción para nada está vinculada con la capacidad técnicas o energética de la humanidad. No necesito evaluar el material disponible de “a” que la humanidad puede producir mientras sobreviva, para poder ver las ocurrencias de “a” como reproducible “a voluntad”. Luego, la dualidad del tipo y la ocurrencia está constituida por

una posibilidad de reproducción que es esencialmente inmaterial. Hay de hecho en el “significante” –independientemente del “significado”– una articulación *interna* (ocurrencia/tipo) que lo diferencia del mero soporte material del signo, sin apelar para nada a la inmaterialidad del significado.

Esta distinción, como he dicho, no es para nada nueva; es bien conocida, de hecho, –al menos desde Peirce, quien la tematizó en la forma de la distinción entre “sinsigno” y “legisigno”– y, como he dicho, hay una literatura considerable sobre el tema. Pero (sin afirmar haber podido revisar exhaustivamente este corpus) solo he encontrado dos puntos sobre los que me gustaría llamar su atención. El tipo ha dado lugar a muchas teorías sobre su estatus.¹¹ ¿Pertenece a los universales, es decir, es una propiedad? ¿O es más bien un objeto abstracto, como un número o una clase? ¿O es un general? Este es el tipo de discusión que la noción levanta –sin que se haya alcanzado algún acuerdo definitivo sobre el tema, como es de esperarse. Ahora, lo que encuentro desafortunado en este tipo de debate es que se habla del signo-tipo *en general*: es decir, sin hacer la distinción previa entre el signo significativo y el signo sin significado. Pero argumentaré que, si uno desea hablar del tipo bajo las mejores condiciones teóricas, entonces debe tratarlo “en su estado puro”; uno debe entonces empezar por despojarlo de cualquier otra forma de inmaterialidad dentro del signo –es decir, uno debe examinarlo como un signo desprovisto de contenido semántico.

Propongo entonces un neologismo para distinguir el tipo que me interesa y que discutiré –esto es, el tipo en su forma pura, el tipo del signo sin significado. Tomando el adjetivo griego “kenos” que significa “vacío”, llamo a este tipo de signo vacío el *kenotipo*. Entonces mi pregunta será: ¿Cómo podemos captar un kenotipo; o cómo podemos captar, dentro de la marca misma, la dualidad tipo/ocurrencia del signo vacío?

El segundo aspecto que encuentro faltante en este tipo de discusiones es lo que considero el mayor interés teórico

11 Sobre este tema ver el artículo de Lind Wetzel “Types and Tokens”, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu>.

que hay en juntar el problema del estatus ontológico del tipo con la pregunta sobre los lenguajes formales. Para mí, esta convergencia de problemáticas es una prioridad, y de hecho en ella están concentradas las apuestas enteras de la cuestión del tipo en general. El signo sin significado constituye el punto de confluencia entre la refundación formalista de las matemáticas y las discusiones filosóficas sobre la ontología del signo-tipo. Ya que el entrecruzamiento de problemáticas –un entrecruzamiento de la teoría del tipo/señal y del formalismo matemático– nos permite exhibir la posibilidad de una ontología del signo sin significado, y por tanto conjuntar una ontología de las matemáticas con la definiciones de estas como la manipulación de signos vacíos; dos tesis que se dice usualmente son mutuamente excluyentes.

Entonces, retomemos una vez más nuestro análisis del signo vacío. La captación de un signo vacío implica, como hemos dicho, su división en (keno)tipo y ocurrencia. Argumento que esta división del signo vacío en una parte material (la tinta sobre el papel, el sonido) y una parte inmaterial, también lo distingue (al menos en nuestra aprehensión de él) de una cosa individual. Pero una nueva objeción emerge enseguida: ¿No puedo acaso identificar esta dualidad tipo/ocurrencia con la dualidad banal que recorre toda cosa, entre su individualidad (esta silla, aquí y ahora) y su concepto (el concepto inmaterial de la silla)? Esta es obviamente la primera cuestión que debemos discutir –y la primera objeción que se nos hará: que el kenotipo no es más que el concepto de un signo considerado como una marca, como una cosa de esta u otra forma.

Formulemos esta objeción con mayor precisión: Cuando dirijo mi atención hacia una silla material en tanto silla, ciertamente capto una cierta dualidad: esta silla aquí, que percibo aquí y ahora, y al mismo tiempo el concepto de silla, que contiene un número indefinido de instanciaciones posibles. Cuando dirijo mi atención hacia un signo vacío, podemos por lo tanto pensar que su dualidad tipo/ocurrencia no es nada más que la dualidad banal entre una forma material individual, percibida aquí y ahora

(la forma de la “a” que percibo en el papel) y su concepto (el concepto de “a”, considerado como cierto tipo de característica bucle de un cierto tipo de letra). Luego, el kenotipo no es nada más que un concepto: el concepto de “a” que es instanciado por este o aquel material.

Creo, sin embargo, que hay un problema preciso que nos previene de ver al kenotipo como concepto: a saber, la *arbitrariedad del signo*. La expresión es famosa, pero desorientadora en este caso. Ya que por esta expresión *no quiero decir* arbitrariedad en el sentido saussureano. En Saussure, la arbitrariedad del signo designa, como sabemos, el carácter inmotivado del signo *con respecto a su significado*. En otras palabras, la arbitrariedad del signo en Saussure significa que no hay vínculo “interno” (natural o necesario) entre significante y significado: “la idea de ‘soeur’ [hermana]” escribe Saussure, “no está vinculada por ninguna relación interna con la serie de sonidos *s-ö-r* que sirven como su significante”, y pudiera entonces ser representada por cualquiera otra serie de sonidos –como podemos muy bien ver con el ejemplo de las palabras en otro idioma que expresan la misma idea.

Pero por mi parte estoy interesado en el significante *antes* de su vínculo con el significado; y por tanto, estoy interesado en la arbitrariedad del signo definida independientemente de su relación con el significado. En resumen, una arbitrariedad más fundamental que su inmotivación (esto es lo que llamo arbitrariedad en el sentido saussureano: la conexión no necesaria entre signo y significado).

¿Qué quiero decir entonces con la “arbitrariedad del signo vacío”? ¿De qué modo es arbitrario un signo vacío, si “arbitrariedad” ya no está conectada con su relación con un significado? Bien, simplemente en tanto que la función del signo vacío puede ser cumplida por *cualquier marca sensible* –limitada solo por preocupaciones prácticas o pragmáticas. Es ciertamente más práctico escribir un lenguaje formal cuyas variables son letras de un alfabeto (Grego) tradicional, pero cualquier marca –e incluso cualquier cosa– puede, en principio, cumplir el mismo rol.

Imaginen a un matemático de vacaciones en la playa, que decide que quiere explicar a su hijo las bases de la teoría de conjuntos formal: podría trazar algunas fórmulas en la arena – pero podría también usar conchas como signos-base, para poder explicar cosas de una manera más lúdica. En cuyo caso, podemos observar bastante bien que la misma entidad material –en este caso una concha– puede ser vista ahora como una cosa, ahora como un signo. La arbitrariedad está presente incluso cuando ningún significado es movilizado con respecto al signo-base.

Pero también observamos la gran diferencia entre la dualidad concepto/instanciación y kenotipo/ocurrencia: cuando veo la concha como signo vacío, de hecho la percibe en la encrucijada de dos series ilimitadas: primero aquella, evocada arriba, del kenotipo-uno de sus ocurrencias (ilimitadas en número). Ahora, esta primera serie ya distingue la concha-signo de la concha misma captada de acuerdo a la dualidad concepto/cosa. Ya que el concepto de una cosa es indudablemente en sí mismo infinitamente reproducible; pero *en su contenido*, no implica necesariamente la proliferación posible infinita de aquello que conceptualiza. Un concepto puede, por el contrario (sin importar lo que diga Spinoza) contener la idea de un número definido –de una pluralidad definida, o incluso singularidad: el concepto de la Venus de Milo implica su singularidad, el concepto del actual rey de Francia implica su nulidad numérica, y el concepto de esta o aquella concha implica, indudablemente, una multiplicidad ampliamente indeterminada, pero necesariamente finita en número –y si la concha es muy rara, quizás un número relativamente pequeño. No hay nada de esto en la multiplicidad de las ocurrencias de un signo: ya que estas no refieren a ninguna multiplicidad de ocurrencias de un signo real, empírica, sino *siempre* a una multiplicidad posible, una sin límite. Pertenece a la concha-signo ser capaz de ser ilimitadamente reproducible, y no el pertenecer a una especie en peligro de extinción, o estar sufriendo la contaminación marítima, como la concha captada y conceptualizada como esta o aquella cosa puede ser. Luego el signo *no conceptualiza para nada su base material* –es decir, la marca que es captada como una ocurrencia iterable.

Pero quizás se dirá que las ocurrencias-concha si dependen hasta cierto punto de la concha-cosa. Porque si las especies escogidas por nuestro matemático se volvieran raras y finalmente se extinguieran, ya no sería posible usarlas en la playa para iniciar a los niños en la teoría de conjuntos. Ahora, aquí la *segunda* serie ilimitada inherente a todos los signos entra en juego –una serie que está precisamente ligada a su arbitrariedad: a saber, la serie ilimitada de *recodificaciones* posibles del signo. Si el signo es arbitrario, antes de toda relación con algún significado, es a fuerza de esto que es siempre, en principio, posible reemplazarlo con *otro* signo, otra marca iterable que tendría exactamente la misma función. Un signo es manifestado a nosotros como un signo entre una multiplicidad de otros, cada uno capaz de reemplazarlo en la misma función. Es por esto que el signo que es usado *no está esencial o conceptualmente ligado a la forma que toma para nosotros* –a diferencia de la concha, cuyo concepto está obviamente ligado a su naturaleza particular como un ser orgánico.

Pero uno podría aún hacer la siguiente objeción: que la marca o la concha son de hecho captadas a través de un concepto –no aquel de la concha, o aquel de la marca, u otro; sino a través del concepto de signo *en general* (o incluso el concepto de signo vacío). Se dirá entonces que es este mismo concepto de signo lo que me permite iterar idénticamente mentalmente. Porque un concepto puede, en sí mismo, ser reproducido idealmente, pero también y sobre todo porque el contenido del concepto de signo supone su multiplicidad ilimitada, ya que *el significado* de “signo” es ser una marca iterable. Pero, una vez más, esto no puede ser así. Ya que el concepto de signo vacío identifica igualmente *cada* signo vacío como siendo, idénticamente, un signo vacío en general. Ahora, puedo perfectamente producir una multiplicidad de signos vacíos *distintos* –puedo producir ocurrencias réplica de *distintos signos-tipo*. Por ejemplo, en la teoría de conjuntos, una serie de ocurrencias del tipo signo α no es idéntica con una serie de ocurrencias del signo-tipo β (en tanto que el conjunto α no es postulado como idéntico al conjunto β), mientras que ambos

son postulados como igualmente signos vacíos al principio de una axiomática. Ahora, si la iterabilidad de α y de β dependiera solamente del concepto de signo vacío, sería imposible pensar una diferencia entre α y β , reducidas a su idéntica ausencia de significación.

Series de ocurrencias de distintos signos tipos (series de signos a, b, c, igualmente vacíos) no pueden por tanto ser diferenciados por medio del concepto de signo (o de signo vacío), ya que este los subsume a todos igualmente bajo su generalidad. No puedo racionalmente dar cuenta, por medio del concepto de signo vacío, de la pluralidad típica (kenotípica) de signos vacíos –y por tanto no puedo racionalmente dar cuenta del pensamiento iterativo del signo a través de ningún concepto.

El enigma se vuelve aún más preciso: un signo vacío posee una propiedad inmaterial de reproducción idéntica. Pero ya que es arbitrario, ningún concepto puede capturar su esencia –es infinitamente variable en principio con respecto a su forma, y esta forma no tiene necesidad en sí misma. Y ya que puedo postular distintos tipos de signo, su identidad iterable ya no es aquella del concepto general del signo vacío.

¿Significa esto que el signo es una pura convención que se apoya solo en la arbitraria identificación de varias marcas? La palabra “convención” solo enmascara el problema aquí. Ya que o la convención identifica distintos *signos*, y en este caso presupone la noción de signo; o el término “convención” significa que puedo identificar dos *cosas* distintas, y en este caso, no alberga una iterabilidad ilimitada de ocurrencias. Identificar convencionalmente un material individual x con un material individual y no produce, añadido a la dualidad de x y y, su iterabilidad ilimitada.

Entre las soluciones que podemos sacar de categorías familiares, hay sin embargo una última pista: aquella del parecido

simple empírico y sin concepto, del simple reconocimiento sensible de la misma forma. Podemos observar el parecido entre dos entidades sin necesariamente saber su concepto –como cuando observamos la similaridad entre dos motivos pictóricos en un cuadro abstracto. ¿No es una experiencia de este tipo la que corresponde al reconocimiento de una marca como una ocurrencia de un signo vacío?

Pero nuevamente aquí, la semejanza empírica es insuficiente para constituir la iterabilidad del signo: observar una semejanza no implica que hagamos de los entes similares las réplicas de una serie postulada como potencialmente ilimitada. Cuando observamos la semejanza entre gemelos, no hacemos de ellos ocurrencias en principio de una mismo signo-tipo significado como “gemelo”. Esto es lo que hacemos, sin embargo, cuando leemos dos veces sobre la misma página la palabra “gemelos” – *a fortiori* cuando reconocemos las ocurrencias de un signo-base en una lenguaje formal.

Pero debemos ser aún más precisos. Ya que, por otra parte, no podemos ciertamente abstraernos de toda relación con el reconocimiento sensible de formas en la percepción del signo. Un signo debe ser de hecho visto o escuchado, y uno debe percibir en su materia una forma más o menos similar a la que uno conoce, para poder aprehenderlo como signo (o, si lo prefieren en una formulación estructural: debo percibir un conjunto de diferencias sensibles para poder reconocer un sistema de signos). El reconocimiento *empírico* es por tanto *necesario* para la captación del signo –necesario, pero no suficiente. Debemos entonces concluir que dos marcas empíricamente similares albergan *dos tipos de semejanza*: la semejanza de la similaridad sensible, y la semejanza de la identidad iterativa. ¿Cómo pensar la coexistencia y la articulación, en la misma realidad material, de estos dos regímenes de lo mismo?

Es esencial, para elucidar este punto y poder implementar nuestra derivación del signo vacío. Para formularlo con más

precisión y claridad, he inventado una pequeña fábula, que llamo la fábula del “paleógrafo satisfecho”, y que me permitirá traer a su atención una experiencia mental que creo que es muy instructiva sobre la naturaleza del signo.

La fábula del paleógrafo satisfecho.

Imaginen a un joven arqueólogo, trabajando en un sitio de excavación perteneciente a una civilización, de la que aún se sabe muy poco, pero que de la que se cree que no tenía escritura. Nuestro investigador en el campo trabaja en desenterrar una tablilla. Ahora, cuando este artefacto comienza a salir a la luz, descubre sobre ella, repentinamente, dos líneas superpuestas hechas de marcas similares:

§§§§§§§§

+++++++

Al principio cree que estos son *motivos* similares de un *friso* decorando la orilla de su tablilla. Pero de repente su corazón palpita: se da cuenta que este friso puede ser de hecho dos *líneas* de signos –el equivalente a un cuaderno infantil, en el que uno aprende como escribir un carácter. Ahora capta los motivos como ocurrencias reproducibles a voluntad:

§§§§§§§§, etc.

+++++++, etc.

La pregunta, entonces, es la siguiente: ¿qué pasó cuando su visión cambió –de la captación de las marcas como motivos, a la captación de las marcas como ocurrencias, de ver un friso a ver una línea doble?

Debemos hacer varias distinciones preparatorias: llamo *similaridad* a la semejanza empírica perfecta de dos entidades empíricas, y llamo *disimilaridad* a la diferencia empírica que puede ser distinguida en el nivel ordinario de la percepción. Supongo entonces, por el bien de la simplicidad de la demostración, que cada una de las marcas en la misma línea son similares.

Mi tesis es la siguiente: hay una diferencia de naturaleza entre las dos maneras de ver las marcas, aquella de las marcas como motivos, y aquella de las marcas como ocurrencias. Pero sobre todo, mostraré que esta diferencia puede ser aislada *sin necesidad de movilizar desde el inicio la proliferación mental de las ocurrencias, como opuestas a la captación finita del friso*. Ya que uno puede ir más allá en el análisis al regresar a la fuente misma de la proliferación ilimitada de las ocurrencias –al regresar a su *raison d'être*. Debemos acercarnos más al enigma de la iterabilidad entendiendo de dónde viene precisamente la diferencia entre la aprehensión del friso y la aprehensión de una línea.

Para hacer esto, debemos comenzar por insistir que, dentro de las dos maneras de ver –sin tomar en cuenta el “etc.” de las ocurrencias – está presente una diferencia *sensible*. Es que el friso, a pesar de estar constituido por marcas similares, produce una diferencia *sensible*. Esta diferencia, no obstante, *no es una disimilaridad*. Esta diferencia no-disimilar sensible, producida cuando las marcas son vistas como motivos, es a lo que llamo *repetición*, o *monotonía*. Es este efecto diferenciante de la repetición lo que es *anulado* cuando las marcas son vistas como ocurrencias –y, justo como he mostrado, *es precisamente porque verlas como ocurrencias anula toda diferencia sensible entre las marcas* (aquella de la disimilaridad y aquella de la repetición por igual) *que nos permite captar una iteración ilimitada*.

Permítanme explicar que quiero decir con “repetición” o “monotonía”. Uno puede distinguir dos principales modalidades de la repetición: una modalidad auditiva, que produce lo que

llamo un *efecto treno*, y una modalidad visual que produce lo que llamo un *efecto friso*. Comencemos con la repetición auditiva. Es el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* de Bergson de 1889 lo que nos encaminará.

Para Bergson, como sabemos, hay dos tipos de multiplicidad: aquella de los objetos materiales yuxtapuestos en el espacio –multiplicidad cuantitativa, que puede dar lugar a una cuenta o sumatoria; y aquella de los hechos de la conciencia intercalados en la duración – multiplicidad cualitativa que debe ser pensada en el modo de una melodía. Ya que en una melodía, las notas son escuchadas sucesivamente, pero no por separado. Por el contrario, están fusionadas, así que el mismo “do” no tiene, en verdad, la misma resonancia cualitativa cuando se escucha al final de una secuencia melódica que el que tendría si se escuchara al inicio. Cada nota está teñida con la unidad a la que pertenece, así que el mismo *mi* que nos encanta en un pasaje, sonará como una nota falsa cuando aparezca en otro. Como resultado, sonidos similares *adquieren una significación diferencial por el solo hecho de ser repetidos*. Si reproduzco el mismo sonido, o si escucho los mismos repiques del reloj, un sentimiento de una totalidad orgánica cualitativa y original es producido en mí que dará al último término repetido –a pesar de que es perfectamente similar a aquel que lo precedió – un efecto subjetivo diferente y singular. Para retomar el ejemplo melódico de nuevo: si repito el mismo *do* cinco veces, el último será verdaderamente diferente del primero, porque estará preñado con la secuencia repetitiva que lleva a su conclusión y que está contraída dentro de él. Comprenderá dentro de sí una totalidad original que el primer *do* de la misma secuencia no contenía en absoluto. El punto notable es que la monotonía del treno produce un efecto sensible diferente con cada repetición del mismo término: *cada vez*, la misma nota deviene distinta, y *diferentemente* diferente de sus predecesoras. Es por esto por lo que no tiene sentido pensar la infinita proliferación del treno: ya que uno debe escuchar cada nueva nota para percibir su originalidad, su efecto propio. La captación de un treno es entonces esencialmente perceptual y finita, no mental e ilimitada;

da significado a un juicio estético que se aplica sobre la elección de la nota y el número finito de repeticiones propuestas con miras al efecto global de la secuencia.

Hay entonces, dado el solo hecho de la repetición, un efecto diferencial inherente a los sonidos empíricos –uno que incluso afecta sonidos perfectamente similares. En otras palabras, hay un *efecto sensible diferencial que no es identificable con una disimilaridad*. Es el puro paso del tiempo –al menos del tiempo sensible, consciente– lo que produce esta diferencia, que llamo repetición o monotonía.

Pero mientras que Bergson afirma que sólo la duración nos presenta un efecto de monotonía tal, y no el espacio, creo que el espacio sensible (visual) nos presenta de hecho el efecto diferencial de la repetición tanto como la duración. Este punto es estratégicamente importante para establecer el resto de la demostración (veremos por qué) y debo entonces extenderme en él por un momento.

Tomemos un ejemplo arquitectónico: la biblioteca François Mitterrand, diseñada por el arquitecto Dominique Perrault. Como este proyecto es tanto artístico como funcional, tiene sentido hacer un juicio estético sobre las repeticiones –es decir, las monotonías –premeditadas por el arquitecto: la repetición de cuatro torres en las esquinas, pero también de las lámparas de las calles, las rejas de seguridad sobre el jardín central, los árboles enjaulados, y las líneas de la plaza. Uno puede estar entusiasmado, irritado, o deprimido por ellas –pero siempre es posible y legítimo hacer un juicio que abarque al mismo tiempo las formas escogidas para los motivos, sus dimensiones, y el número finito de repeticiones de éstas que el arquitecto decidió emplear. Una repetición espacial, así como una repetición melódica, es una secuencia finita que produce “un efecto sensible diferencial no-disimilar”. Un logro o fracaso artístico es siempre posible, lo que hace a su vez posible una evaluación. De acuerdo con esta misma lógica, uno puede apreciar el éxito o el fracaso de un trabajo de Daniel Buren como

la “Pintura acrílica blanca sobre lienzo con franjas rojas” (enero de 1970), hecho de doce bandas rojas verticales idénticas, de 8.7 centímetros de ancho, alternándose con bandas blancas de la misma anchura. Esta apreciación no tendría significado sin el efecto de repetición, que asegura la totalidad producida de su propia unidad diferencial.

Hay entonces un efecto *cuantitativo* estético en las repeticiones espaciales del cual nos han hecho conscientes el arte y la arquitectura contemporáneas –más hoy en día, sin duda, que en los tiempos de Bergson. Es por esto por lo que es falso decir, como hace Bergson, que el espacio debe ser el fundamento de una sumatoria *cuantitativa* de lo mismo, opuesto a la duración, el dominio de la repetición *cuantitativa*. Ya que si las dos dimensiones de lo sensible son igualmente *cuantitativas*, son *incapaces, tanto una como la otra, de explicar la pura iteración del signo sensible*, el cual escapa al efecto diferencial de la repetición (ya que, de otro modo, no superaría la percepción *cuantitativa* de una serie finita). Y solo por esto, ni el tiempo ni el espacio puede explicar la capacidad humana para producir una cuenta *cuantitativa* más que sentir una *diferencialidad cuantitativa*; ya que, como hemos visto, la sumatoria *cuantitativa* misma depende de la iterabilidad del signo.

Antes de continuar clarificando más estas tesis, hagamos nuestra terminología un poco más precisa:

- Cada reproducción de la misma marca será llamada *recurrencia*.
- Una *repetición* (o *monotonía*) es una *recurrencia diferencial y finita*: un friso (espacio), o un treno (temporal). Una *repetición* es entonces *espacio-temporal* en naturaleza, con el tiempo y el espacio entendido en términos conscientes, perceptuales –y no en un *continuum físico y medible*. Y una *repetición* es una *recurrencia* que produce una

diferencia sensible no debido al hecho de la disimilaridad de sus motivos, sino debido al solo hecho de la reproducción de elementos similares. La monotonía temporal crea un “efecto (diferencial) treno”, y la monotonía espacial un “efecto (diferencial) friso”.

- Por otro lado, lo que llamo *iteración* (y ya no repetición) es una *recurrencia que es no-diferencial y por tanto ilimitada, ya que produce una identidad pura de marcas*. Esta iteración es precisamente implementada en la captación de ocurrencias idénticas del mismo tipo. En tal caso, llego a ver en la marca misma aquello que de ninguna manera difiere sensiblemente de una marca a otra. No hay diferencia en el tipo entre una marca y otro del mismo signo –sin importar las diferencias entre las marcas (una “a” escrita un poco diferente que otra “a”), pero, sobre todo, sin importar los inevitables efectos diferenciales que pertenecen a las marcas similares (perfectamente similares). De un modo que escapa a toda explicación convencional, termine siendo capaz de reconocer como perfectamente idénticas en tipo, ocurrencias de marcas que puedo *solo por esta razón* pensar como iterables a voluntad. Ya que, pensadas como rigurosamente idénticas en cuanto a su tipo, las líneas de tales signos escapan al efecto diferenciante-finito de la repetición, y en su lugar me abren al universo de la escritura, más allá el diseño o la música.

La iteración escapa entonces al efecto de la repetición. Ahora, ya que el efecto de la repetición no es otro que el efecto del espacio-tiempo sensible (y no de la no-similaridad), la iteración encuentra en la marca misma una propiedad= x que no es dependiente del tiempo o el espacio, *y que es por tanto, en*

el sentido estricto, atemporal y no-espacializada, a pesar que, *paradójicamente*, está indexada a una cosa material determinada.

La forma iterativa de ver la marca, capta algo eternamente idéntico en una multiplicidad de marcas empíricas, ya sean similares o no. Vemos en las marcas, tomadas como ocurrencias y no como motivos, algo que es *eterno sin ser ideal* (ya que las marcas están desprovistas de significado y esencia –de *eidós*, de *idea*, o de forma).

Ahora, notemos el punto siguiente, que para mí es esencial: el acceso a este régimen de identidad sin precedentes es también la condición de acceso a un régimen de diferencia igualmente sin precedentes: una diferencia que no es ni una no-similitud ni tampoco el efecto de repetición. En otras palabras, el signo vacío nos permite tener un punto de apoyo *en otro lenguaje de la diferencia* –uno que ya no es dependiente del espacio-tiempo sensible – y el cual, por lo tanto, se presenta como un candidato para una posible absolutización.

Para entender este punto, comencemos desde una enumeración ingenua: comenzamos con signos que son simples barras desprovistas de cualquier significado, a las cuales iteramos de acuerdo con un kenotipo idéntico: I, II, etc.

Suponiendo que permitiéramos, en esta escritura simbólica elemental, así como el signo-base sin significado, un signo-operador correspondiente a la adición ordinaria; “+”.

Aquí, entonces, somos capaces de producir una serie diferenciada cuya condición es la iteración del signo:

Reiteración	I	II	III	III, etc.
Iteración		+I	+I	+I

Es sólo porque el signo “+” (dado un significado operativo) y “I” (sin significado) son idénticamente iterables, que puedo producir una sucesión aumentativa en la cual cada término *difiere del término precedente en un sentido no-cualitativo* (no-similaridad o monotonía).

Pero si un efecto diferencial (un efecto-repetición) pudiera advenir en la iteración, ninguna progresión cuantitativa sería pensable, ya que de un término al otro la operación sería modificada, y su resultado con ella:

$$\begin{array}{cccc} \text{I} & \text{II} & \text{III}' & \text{III}'', \text{ etc.} \\ & +\text{I} & (+\text{I})' & (+\text{I})'' \end{array}$$

Con la iteración, ya no estoy implicado en lo *indefinido* (que supone una aumentación indefinida), sino en lo *ilimitado* (siempre la misma, reproducida idénticamente); y tengo ahora acceso a un tercer tipo de recurrencia que no es ni la repetición ni la iteración. Este tercer tipo de recurrencia es diferencial como la repetición, pero diferencial de otro modo que ésta, ya que está condicionada por la iteración, y se abre a lo infinito¹²: la llamo *reiteración*.

La iteración es no-diferencial e ilimitada, la repetición es diferencial y limitada, y la reiteración es diferencial e ilimitada—esto es, indefinida. Esta última es el fundamento del “infinito potencial”, y la fuente de toda aritmética ingenua. Está implicada en la práctica matemática no solo como objeto privilegiado, sino también como método, en el razonamiento por recurrencia. La reiteración es la entrada al territorio diferencial de la iteración; la posibilidad de pensar las diferencias fuera del campo de la

12 Distingo lo indefinido de lo infinito de acuerdo a la diferencia clásica entre el infinito potencial y el infinito actual. Lo indefinido es la aumentación sin fin de lo finito (1, 2, 3, etc.); es el preliminar indispensable, pero no suficiente de la pensabilidad del infinito actual cuya existencia está garantizada por un axioma de la teoría de conjuntos. No puedo explicar aquí cómo derivó el infinito actual factualmente, sobre la base de la derivación de lo indefinido.

repetición sensible. Este punto es esencial para nuestro proyecto: ya que una pluralidad sensible (digamos una *diversidad*) no escapa a la correlación (no puedo absolutizarla, pertenece a la esfera de nuestra relación con el mundo), mientras que una pluralidad matemática (pluralidad reiterativa, llamémosla *multiplicidad*) se abre a un mundo de diferencia que espero esta vez derivar del principio de factualidad, por medio del signo vacío que la hace pensable. Las primeras derivaciones (primo-absolutizantes) propuestas concernían a *todo* ser indiferentemente (cada ser es contingente y consistente); aquí, puede ser que accedamos a un mundo de *diferencia deuterio-absolutas*: describiendo algún existente caracterizado matemáticamente de tal o cual manera, como opuesto a otra caracterización de otro modo (el universo de los existentes inorgánicos distintos medidos por la ciencia).

Plantear la cuestión de las condiciones de posibilidad de la iteración –en un sentido especulativo, y no trascendental –es entonces plantear la cuestión del origen de la reiteración, y por tanto, de la idea misma de cuenta y de número en su sentido más original; pero también aquella del espacio en su sentido geométrico y ya no sensible, o del razonamiento por recurrencia. En todos estos casos reitero mentalmente una marca sensible, o una porción del espacio sensible, y la hago escapar de los límites de la percepción, dotándola de una inteligibilidad que solo lo indefinido captura. Cada vez que hay *indefinitividad* (del espacio geométrico, o de elementos de una prueba por recurrencia), hay una pluralidad no-sensible y por tanto reiterativa. Ahora, es por consiguiente un asunto de los prerequisites de toda teorización matemática o lógica ulterior: no puede haber aritmética, o geometría o prueba mediante recurrencia, sin la pensabilidad de la reiteración.

Podemos ahora entender por qué Bergson no podía ayudarnos a entender la fuente de la iteración y la reiteración: porque hemos extendido su idea de la multiplicidad cualitativa de la duración al espacio perceptual. Para Bergson, el número proviene del espacio: “toda idea clara de número implica una

imagen visual en el espacio” escribe en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. El número, de acuerdo con Bergson, tiene su origen en la imagen visual de unidades yuxtapuestas en el espacio –unidades, consecuentemente, que están separadas unas de otras, y potencialmente divisibles a su vez en unidades espaciales más pequeñas. Reserva entonces la diferencia cualitativa de la repetición a la duración, la cual entrelaza cualitativamente sus unidades sucesivas; y la reiteración no-cualitativa de los números es señalada por la filosofía por el contar en un espacio desprovisto de la capacidad de vincular lo que yuxtapone. Pero como hemos, por nuestra parte, enfatizado la capacidad del espacio sensible para producir diferencia cualitativa así como el tiempo puede, debemos buscar en otro lado que en este la fuente de la potencia iterativa del signo. En otro lado, es decir, *en una derivación del signo vacío operado sobre la base del principio de factualidad*.

Derivación final del kenotipo.

El reto es ahora establecer la existencia de una derivación factual del kenotipo, y por tanto del signo sin significado. ¿De dónde podría provenir esta capacidad del pensamiento para iterar un signo independientemente de la idealidad del significado? ¿Es este un hecho primario que no puede ser explicado, o podemos inferir esta capacidad “iterativa” del pensamiento de un principio más profundo? La tesis que buscamos demostrar es la siguiente: *es porque puedo intuir en cada entidad su contingencia eterna, que puedo intuir un signo vacío*. ¿Cómo obtenemos este resultado?

Hemos establecido ya tres características del signo sin significado: es (a) *arbitrario* (lo que significa que escapa a la unidad del significado conceptual/ideal); (b) es *iterable* idénticamente (lo que constituye la unidad del tipo); (c) es *inseparable de su base empírica* (lo que permite, de manera importante, el reconocimiento de la serie de ocurrencias distinta con respecto a su tipo, por medio de su no-similitud — α o β).

Ahora, el traer a la luz estas tres propiedades apunta a preparar los requisitos esenciales de la derivación que buscamos.

He supuesto como dado que la única propiedad eterna de cada cosa es su facticidad –ahora identificada con la contingencia (en tanto que correlacionada desde ahora con un conocimiento), pero una contingencia especulativa, no una empírica (aplicable a toda entidad – no sólo a las cosas, sino también a las leyes físicas). Es entonces claro que puedo intuir cualquier realidad de dos maneras distintas: como una cosa contingente (la manera ordinaria en que vemos a las cosas y a los acontecimientos como hechos) o como un vehículo para la contingencia eterna (una manera especulativa de ver la necesaria contingencia inherente a cada entidad). Pero al mismo tiempo, *la contingencia de una cosa siempre pertenece particularmente a esta o aquella cosa*. La contingencia no está *más allá* de las cosas particulares; constituye, por el contrario, el carácter perenne de toda realidad. En particular, la contingencia es inseparable de la determinación concreta, empírica, de una cosa –ya que es porque las cosas son así y así (rojas, redondas, una rojez y redondez individual) que *pueden ser* otras, o pueden no ser. Es esta determinación de las cosas – su ser solo esto o aquello – lo que era negado por la inconsistencia, la cual es indiferentemente todo y su contrario; por eso nosotros decretamos su imposibilidad.

Dado esto, puedo explicar en un solo movimiento las dos propiedades del signo:

- (a) Cuando veo en una cosa su contingencia, esta contingencia es iterable idénticamente de marca a marca *sin ningún efecto diferencial de repetición*. Ya que aquello que, en cualquier sustrato sensible, escapa al efecto diferencial del espacio-tiempo, es de hecho la contingencia en tanto eterna. *De aquí el efecto de la ilimitada iteración de las ocurrencias*. Porque la contingencia de una marca es eternamente la misma que la contingencia de otra marca, puedo identificarlas sin interferencia de un

efecto diferencial sensible que puede existir en otro lado (repetición o disimilaridad).

- (b) Pero ya que la contingencia es siempre contingencia *de* una tal o cual particularidad empírica, soy libre de *indexar* la contingencia –en sí misma siempre idéntica – a esta o esta otra serie de réplicas, y por tanto de diferenciar por convención la contingencia de cualquier serie particular de marcas (por ejemplo la serie ‘++++++’, etc.’). En otras palabras, puedo, por convención, indexar una contingencia igualmente eterna a una serie de marcas, u a otra, disimilar a la primera, y postulada como distinta. De aquí la posibilidad de producir distintas series de signos sin significado.

La particularidad empírica sirve a la vez como el soporte de la identidad de las ocurrencias dentro del mismo tipo, y de la diferencia de las series de réplicas entre ellas.

- (c) Queda aún la arbitrariedad del signo: ¿de qué manera puede ser esta derivada de la contingencia?

La relación entre la contingencia y la arbitrariedad es menos inmediata de lo que parece, y por el mismo motivo, más interesante. Por la noción de arbitrariedad, recuerden, que no queremos significar la falta de motivación saussureana del significante con relación al significado, sino la posibilidad más profunda de todo signo – y esto antes de ser cargado con cualquier significado – para ser recodificado por otra marca sensible cargada con la misma función. En un lenguaje formal, el mismo signo-base puede, sin problemas salvo aquellos puramente pragmáticos, ser nombrado, renombrado por una serie de α , de β , de γ , etc.; y esta propiedad de los signos sin significado tiene repercusiones para los signos significantes, en tanto que pertenece esencialmente a cualquier mensaje significativo el ser capaz de ser reescrito o encriptado en un nuevo conjunto de caracteres.

Ahora, ¿cuál es la relación precisa entre esta arbitrariedad del signo y la contingencia factual? El signo es arbitrario –esto

quiere decir, recodificable. Es también, como todo existente, eternamente contingente. ¿Qué relación hay entre estas dos propiedades? Primero, la contingencia del signo no significa, inmediatamente, su perennidad en el sentido físico –ya que en ese caso, la contingencia y la arbitrariedad ya no coincidirían. Incluso sí, en un mundo donde abunden las piedras preciosas, escogiera como marca de un signo un diamante irrompible, físicamente indestructible, eso no prevendría que el signo-diamante sea recodificado por otra marca. La contingencia de la que hablamos es especulativa, no física. Designa el posible ser-otro de cada entidad, incluso de entidades que no pueden ser modificadas por ningún medio humano. Las leyes físicas son inmodificables por los seres humanos – pero son, no obstante, factuales, desprovistas de necesidad metafísica. Ser indomable (por el hombre) no es sinónimo de ser necesario.

Pero el punto a resaltar acerca del signo es que debe ser visto como siendo capaz de ser de otro modo, incluso si su base es físicamente indestructible para nosotros. Incluso un spinozista no podría “ver” un signo como signo sin captarlo en su ser de principio otro -reemplazable por otro. Es este nivel de facticidad especulativa (y no destructibilidad física) el que permite la sensibilidad de un signo a través de su arbitrariedad. Aquí aparece la verdadera singularidad del signo sin significado: mientras que normalmente captamos las cosas a través de sus propiedades, y secundariamente a través de su contingencia (a menos que las veamos desde un punto de vista especulativo), estamos constreñidos a captar estas mismas cosas a través de su contingencia especulativa (su arbitrariedad) una vez que son vistas como signos (cualquier realidad sensible sería capaz de servir como marca). Ahora, es precisamente en el momento en que cambiamos de la captación de cosas contingentes a la captación de la contingencia de las cosas (de las cosas empíricas percibidas a través de sus determinaciones a las marcas empíricas percibidas a través de su arbitrariedad) que inmediatamente las iteramos sin límite. Entendemos entonces el vínculo ontológico íntimo entre estas

dos características del signo: arbitrario, iterable-contingente y eternamente el mismo, ya que la contingencia es eterna.

Mientras que el signo significante es olvidado en favor de su significado y su referente, el signo sin significado, dado finamente para sí, como puro signo, me hace acceder a su pura gratuidad, a su pura ausencia de necesidad; al hecho de que cualquier cosa puede cumplir su tareas tan bien como él. Así que este es, de hecho, el fundamento de todos los seres, y no solo del signo, que discretamente se revela a sí mismo en esta in-significancia. A través de la intuición del signo sin significado, abandono el mundo físico, donde todo parece tener una causa, para penetrar en el mundo semiótico puro, donde nada tiene una razón de ser, donde nada tiene significado – y donde todo, en consecuencia, respira eternidad.

Aquí entonces, está en lo que consiste la derivación factual del signo sin significado. Para recapitular los tres elementos de esta derivación, diría lo siguiente: la captación del signo procede *de un cambio en nuestro modo de aprehensión* –del modo ordinario de aprehensión que capta ciertas cosas contingentes, cambio al modo semiótico de aprehensión, que capta la eterna contingencia de esta u esta otra cosa. Esta captación de una facticidad otra que la empírica (arbitrariedad, irrazón¹³ de toda cosa) hace posible para mí iterar idénticamente marcas juntas convencionalmente como réplicas de distintos signos-tipos.

13 N.T.: “Irrazón” es un neologismo acuñado por la traductora de Después de la finitud al español, Margarita Martínez, para traducir el neologismo inventado por el propio Meillassoux, *irraison*. Creemos adecuado convenir en la traducción de este neologismo.

CONCLUSIÓN

Al producir esta derivación, no he, sin embargo, tenido éxito en alcanzar el fin último de mi demostración. Solo he dado una parte de ella. Ya que ¿qué es lo que hemos establecido? Hemos mostrado que el signo sin significado tiene una carga ontológica. ¿Pero en qué sentido? En el sentido en que hemos enfatizado que la captación del signo sin significado tiene como su *condición* una verdad ontológica: la necesaria contingencia de todas las cosas. Pero esta derivación del kenotipo está lejos de ser suficiente para establecer la tesis que teníamos primordialmente a la vista: la carga deuterio-absolutizante de las matemáticas. Ya que todo lo que hemos demostrado, es que para producir un signo vacío, uno debe tener acceso a la eternidad de la contingencia- Pero no hemos en absoluto mostrado que el signo vacío permita, a su vez, la descripción de un mundo independiente del pensamiento. Solo hemos establecido que uno debe acceder a la contingencia eterna para producir una matemática *capaz de no hablar de nada –ya que está fundada sobre signos sin significado*. El nuevo acertijo que aparece ante nosotros es el siguiente: ¿cómo puede un signo sin significado permitirnos describir el mundo, sin volverse nuevamente un signo significativo, y por tanto, capaz de referir al mundo fuera de sí? ¿Cómo, a través de una paradoja, podemos esperar que un signo sin significado pueda no sólo tener un referente, sino una referente (deuterio-)absoluto, más radicalmente separado de nosotros que cualquier prehensión correlacional?

Resolviendo un problema, encontramos dentro de él aún otro, que parece más difícil que el que lo precedió. Tal es el viaje filosófico *por excelencia*, donde “al pensar que hemos alcanzado un puerto, somos arrastrados de nuevo hacia el mar abierto”¹⁴.

14 Cf. G. W. Leibniz, “New System of the Nature of Substances”, en R.S . Woolhouse, R. Francks (eds.), ‘Leibniz’s “New System” and Associated Contemporary Texts’ (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 17.

Iteración, Reiteración, Repetición:
Un análisis especulativo del signo sin sentido

BIBLIOGRAFÍA

Boniface, Jacquelin. *Hilbert et la notion d'existence en mathématiques*. París: Vrin, 2004.

Leibniz, G.W., “New System of the Nature of Substances”, en *Leibniz's “New System” and Associated Contemporary Texts* editado por R.S . Woolhouse, R. Francks Oxford: Oxford University Press, 1997.

Wetzel, Linda, “Types and Tokens”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Otoño de 2018), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/types-tokens/>.