

## Contingencia y absolutización de lo uno<sup>1</sup>

*Quentin Meillassoux*

El tema de mi intervención concernirá a la cuestión de una posible reactivación contemporánea de la noción de absoluto. Esta noción de absoluto que intentaré defender ante ustedes es una versión especulativa, teórica, pero distinta de las formas canónicas a través de las cuales habitualmente la concebimos. Esta exigencia está motivada no por consideraciones generales sobre el valor del proceso especulativo, sino por un problema preciso, cuya formulación no comporta en sí misma una dificultad especial pero que me parece hoy disminuida en cuanto a su importancia y a su propio desafío. Este problema constituye lo que puede llamarse una antinomia, y la llamo por razones que expondré en un instante, “la antinomia de la ancestralidad”. El objetivo de esta conferencia consistirá, por una parte, en la exposición de esta antinomia, y por otra, en el esbozo de una respuesta posible a la misma. Respuesta que, como veremos, pasa primero por un pensamiento contemporáneo de lo absoluto y luego por un examen de la noción de unidad entendida no como unidad de una cosa sino como unidad del signo. Todos estos puntos se aclararán en la exposición.

### **La antinomia de la ancestralidad**

Partamos de un hecho, y más específicamente de un dato científico, ligado al estado contemporáneo de las ciencias experimentales: la capacidad de las ciencias llamadas de datación de restablecer, aunque sea en calidad

---

<sup>1</sup> Conferencia dada en La Sorbona en el Coloquio organizado por Paris-I, sobre “Metafísica, ontología y henología, el 16 de marzo de 2007.

de hipótesis revisables, una trama temporal que incluye acontecimientos anteriores a la aparición de la vida en la tierra. Los procedimientos de datación eran relativos cuando consistían únicamente en datar fósiles, unos en relación con otros, especialmente mediante el estudio de las profundidades relativas de los estratos rocosos de donde eran desenterrados. Las dataciones devinieron “absolutas” a partir del momento en que fueron puestas a punto las técnicas capaces de determinar la fecha efectiva de los objetos medidos. Estas técnicas generalmente se apoyan en la velocidad constante de desintegración de los núcleos radioactivos, así como en las leyes de termoluminiscencia que permiten aplicar técnicas de datación a la luz emitida por las estrellas.

Creo que, más allá de la dificultad técnica de las disciplinas particulares, este hecho científico le plantea al filósofo una pregunta que, esta vez, lo releva de su competencia propia, y que formularé de la manera que sigue. Llamaré “acontecimientos ancestrales” a todos los acontecimientos cuya datación supone ser anterior a la aparición de la vida sobre la Tierra: por ejemplo, la conformación de la tierra designa el período de formación del globo terrestre hace aproximadamente 4,5 millones de años. Llamaré “tiempo diacrónico” al tiempo cuya cronología establecida científicamente comprende los acontecimientos ancestrales y los eventos posteriores a la aparición del hombre: un tiempo del universo físico, en el cual la aparición de la vida y de la humanidad constituyen los hitos de una cronología que los contiene y los excede.

La pregunta de la cual parto es, entonces, la siguiente: ¿en qué condiciones precisas puede una filosofía conferir *sentido* a enunciados sobre acontecimientos ancestrales (llamémosle por comodidad: enunciados ancestrales) y a los tiempos de datación? O para decirlo más precisamente: ¿podemos pensar el sentido de los enunciados ancestrales sin recaer en el realismo ingenuo o la hipóstasis del sujeto?

Expliquemos el sentido del problema. En una primera aproximación, se formula de manera simple, por así decir, ingenua. La ciencia nos habla de un tiempo que habría precedido no solamente a la relación de la conciencia con el mundo, sino a toda relación con el mundo conocido, a toda forma de vida. Pero desde Hume y Kant, todo filósofo sabe bien que la

idea de un conocimiento de las cosas en sí, supone que estas existen de modo absoluto, es decir, independientemente del sujeto y sin relación con él. Todo filósofo sabe que esta concepción del conocimiento depende de un realismo dogmático “perimido”, según la expresión de Kant.

En la filosofía moderna, el antirrealismo está constituido por filosofías múltiples, disímiles y a veces violentamente opuestas entre sí. Pero creo que todas comparten un diagnóstico común concerniente al realismo: su absurdidad intrínseca que calificaría hoy de contradicción pragmática o performativa. Un realista es, en el fondo, alguien que pretende pensar lo que hay cuando no hay pensamiento. Es alguien que no deja de hacer lo contrario de lo que dice y hace: dice pensar un mundo en sí, independiente del pensamiento, pero diciéndolo; solo habla del mundo que es dado en su pensamiento, un mundo dependiente de nuestra relación-con-el mundo, de nuestro vínculo con él. Resulta vano creer que podríamos “salir de nosotros mismos” para observar a qué se parece el mundo (incluso si es aún un mundo) mientras que nadie lo observa. Del mundo no conozco más que lo que está siempre-ya correlacionado a los diversos actos de pensamiento que son los míos.

Llamaré “realismo ingenuo” a todo realismo que desarrolle sus proposiciones sin tener consciencia de esta objeción (simple, pero en apariencia fatal) de la contradicción pragmática comprometida en su discurso. Supongamos que negáramos toda forma de realismo en razón de esta contradicción pragmática a la cual parece condenada. ¿Cómo comprender entonces el tiempo diacrónico de las ciencias que parece contener en él los acontecimientos anteriores a nuestra relación con el mundo, en apariencia independientes de nuestro vínculo con él? Supongamos además que nos prohibiéramos toda absolutización del sujeto. Esta consistiría en sostener que los acontecimientos ancestrales fueron dados a un sujeto, pero a un Sujeto eterno, a un Testigo ancestral y divino que habría hecho del Universo en su totalidad el correlato de su relación con el mundo. En suma, pongamos por hipótesis que sólo conocemos sujetos inscriptos en el cuerpo y no sujetos perennes y desencarnados. ¿Cómo dar cuenta, de acuerdo con nuestra doble negativa (contra el realismo ingenuo y la hipótesis del sujeto) del tiempo de las dataciones? Y, ante todo, ¿de qué manera la ancestralidad plantea un problema particular al anti-realismo?

En efecto, los acontecimientos ancestrales no estarían dados de forma directa o manifiesta (absolutamente dados) sino como intrínsecamente incompletos. Un acontecimiento no dado directamente en la experiencia o incluso no dado del todo, no plantea un problema al anti-realismo. Esto es por el uso de contrafácticos: decir que un vaso se rompió mientras yo estaba ausente, quiere decir que lo habría visto caer si hubiera estado presente. ¿Podemos decir de igual manera que el tiempo ancestral exhibe de forma indirecta los acontecimientos que habrían tenido tal o cual aspecto si un observador hubiera podido verlos y salir así de nuestra dificultad? No, no en el caso de los acontecimientos ancestrales. Este problema viene del hecho de que se trata de un tiempo en el cual parecer haber surgido la relación misma con el mundo. No estamos frente a lo dado incompleto, estamos frente a la incompletud de toda donación-a, a la aparición de la donación misma. Estamos frente a un acontecimiento altamente absurdo para el anti-realismo: la relación con el mundo, inscripta, hipotéticamente, en los cuerpos y que aparece al mismo tiempo que esos cuerpos y que se da en el tiempo ancestral como un acontecimiento aparecido en el mundo, en un mundo que la excede por todas partes. Y no salimos de la dificultad, si somos kantianos, diciendo que aparecieron en tal tiempo sólo cuerpos y conciencias empíricas pero no sujetos trascendentales por ejemplo, no salimos de la dificultad invocando la diferencia de lo empírico y de lo trascendental porque, una vez más: a menos que se hipostasie el sujeto, no existe sujeto trascendental sino inscripto en una conciencia empírica, asimismo encarnada. Fuera del cuerpo no hay sujeto, fuera del sujeto no hay relación-con-el-mundo; pero fuera de la relación con el mundo que lo precede, el mundo, ya es mundo. Parece entonces que todo antirrealismo se arriesga a destruir el sentido de los enunciados ancestrales si intenta insertarse en su régimen de pensamiento: los enunciados ancestrales aparecen como irremediabilmente realistas, plantean una realidad absoluta, que se da independiente de nosotros. Tal es el problema de la ancestralidad.

Creo que se puede formular este problema como una antinomia bajo la forma de dos razonamientos de apariencia rigurosa, pero opuestos en sus conclusiones: a) el realismo es imposible ya que está sometido a una con-

tradición pragmática, b) el antirrealismo es perjudicial, porque nos impide aprehender la capacidad de las ciencias que hablan de la ancestralidad. Insisto sobre el hecho de que el problema de la ancestralidad no constituye, por sí sólo, una refutación del antirrealismo porque se podría decir que es también una refutación del realismo, ya que ambas tesis, realista y anti-realista, se hallan aquí en dificultades por el carácter en apariencia irrefutable de la opción que les hace frente.

Mi preocupación es entonces la siguiente: ¿se puede resolver esta antinomia, sin quedarse sólo en palabras y no sólo para “intimidar la dificultad”, es decir, aplastarla bajo el peso de una tradición filosófica existente, destacando la ingenuidad supuesta del problema respecto al grado de elaboración de tal fenomenología o de tal filosofía trascendental? ¿Se puede, sobria y claramente, responder a este problema?

Las dos vías más simples para salir de esta antinomia, lo vemos inmediatamente, consistirían en falsificar sus proposiciones: ya sea exhibiendo una interpretación satisfactoria de los enunciados ancestrales en los términos de un antirrealismo específico, ya sea constituyendo un realismo no-ingenuo, que llamaré especulativo, capaz de superar la objeción de la contradicción y de fundar el valor absoluto, no relativo a nuestra relación con el mundo, de la descripción científica de la ancestralidad.

No dudo que la primera vía tendrá la preferencia de más de un filósofo contemporáneo. No dispongo aquí del tiempo necesario para valorar más en detalle las dificultades, a mi juicio, irremediables, de tal opción. Me contentaré con presentar y defender aquí la tesis siguiente: *existe una vía realista y no-ingenua, de resolución del problema de la ancestralidad*. Esta vía implica la posibilidad de un conocimiento especulativo, un conocimiento del mundo no-relativo a nuestra sola relación con el mundo, un conocimiento de una realidad absoluta capaz de superar la contradicción pragmática inherente a todo realismo ingenuo.

Es pues una metafísica la que está aquí en cuestión, en el sentido amplio de un conocimiento especulativo, pero vemos también de qué manera esta metafísica va a enfrentar la cuestión de lo uno, y más especialmente, de lo uno matemático. Pues se trata de fundamentar racionalmente, para una resolución realista del problema de la ancestralidad, el

valor de la descripción matematizada del mundo por la cual la ciencia experimental restituye los acontecimientos del tiempo de las dataciones. Para resolver este problema, no estamos obligados a conferir valor absoluto a las llamadas cualidades secundarias. Se trata de percepciones cualitativas sobre las cuales sería aventurado afirmar que existían antes de toda vida terrestre. Queremos, en cambio, fundamentar el alcance absoluto de las descripciones matemáticas de lo real por las cuales es reconstituido en el pensamiento lo que nos precedía. Creo que esta cuestión pasando, como se verá, por la absolutización de la unidad está, a mi juicio, en la fuente del discurso matemático mismo: la unidad del signo y más especialmente del signo desprovisto de sentido.

No podré más que esbozar aquí una investigación que, aun hoy, está lejos de ser desentrañada, pero pienso que esta empresa consiste en la reactivación del espíritu cartesiano frente al espíritu kantiano: se trata de fundar en la razón el valor absoluto de las reconstituciones matemáticas de lo real, a título de hipótesis, en efecto, revisables pero cuyo sentido es intrínsecamente realista y no trascendental.

## **2. El correlacionismo**

Voy a comenzar exponiendo un modelo general de antirrealismo que no pretenderá en absoluto reconstituir en su riqueza las diversas filosofías no-realistas de la modernidad, sino que permitirá destacar los dos argumentos fundamentales, a mi juicio, necesarios y suficientes para constituir un antirrealismo consecuente y radical.

A este modelo lo llamo correlacionismo. El correlacionismo aspira a modelizar la mayoría de las empresas contemporáneas de desabsolutización del pensamiento. Se resume, como señalé, en dos decisiones de pensamiento: llamo al primero círculo correlacional y al segundo facticidad de la correlación.

Comencemos con la exposición del círculo correlacional.

Por correlacionismo entiendo en una primera aproximación, toda filosofía que sostiene la imposibilidad de acceder por medio del pensamien-

to a un ser *independiente* del pensamiento. No tenemos nunca acceso, según este tipo de filosofía, a un objeto (entendido en un sentido general) que no esté ya correlacionado a un acto de pensamiento. La idea misma de acceder a un ser independiente del pensamiento, sustentado en sí mismo tal como se nos da, independientemente de si lo aprehendemos o no, es para un correlacionista una contradicción flagrante. Sea que un estado es percibido, concebido o aprehendido de cualquier otra forma, el objeto no podría ser pensado fuera de la relación que mantiene con nuestro pensamiento. El correlacionismo sostiene pues la imposibilidad de derecho, y no de hecho, de todo realismo metafísico. Esta imposibilidad se deja ver por la contradicción pragmática (o, si se o prefiere, performativa) inherente a toda afirmación realista dando lugar al tipo de enunciado siguiente: “sabemos lo que es el mundo en sí, es decir, el mundo existe de forma absoluta, tal como existe en sí mismo, lo aprehendamos o no”. Declaración que no puede más que soportar una contradicción pragmática en el sentido de que eso sobre lo que pretende hablar y pensar de una entidad cualquiera en tanto que independiente del pensamiento, contradice por su acto —por su decir, por su pensar— el contenido de lo que dice, el contenido de lo que se piensa: no se puede hablar y pensar más que de lo que ya ha sido dado a nuestra aprehensión.

En consecuencia, el correlacionismo plantea contra todo realismo que el pensamiento jamás pueda *salir de sí mismo*, que no podemos salir de nuestra piel —según una expresión de Rorty— para acceder a un mundo todavía no afectado por los modos de aprehensión de nuestra subjetividad. No podemos volvernos lo suficientemente rápido como para descubrir a qué se parecen las cosas mientras no las miramos —no podemos sorprender por detrás a la “cosa en sí”, como felizmente dijo Hegel— y desde entonces es absurdo proponerse conocer un mundo que no sea ya-siempre, el *correlato* de nuestra relación-con-el-mundo. Pues, jamás tenemos acceso a un mundo en sí, un mundo puesto como *absoluto*, en ese sentido no relativo a nuestra relación con el mundo. Por correlacionismo entiendo simplemente esta posición filosófica extremadamente difundida, que inmuniza el pensamiento contra todo “realismo ingenuo” (expresión casi redundante desde Kant), afirmando que no tenemos nunca acceso, en

nuestros diversos modos de conocimiento de lo real, a las cosas autónomas pero sí a correlaciones entre actos de pensamiento y objetos de pensamiento (se trata de un objeto en sentido estricto, o supuesto no objetivable tal como el ser en tanto que ser). Y por “círculo correlacional” entiendo el argumento de la contradicción pragmática, supuesto comprometido en todo realismo: todo realismo descansa sobre un círculo vicioso de naturaleza pragmática, debido a esto contradice sus tesis por el hecho mismo de sostenerlas.

A la luz del círculo correlacional, di una primera definición elemental de lo absoluto tal como, hoy en día, será extensamente refutada: lo absoluto, según una primera definición, sería el ser independiente del pensamiento, el ser como no relativo al pensamiento y, sin embargo, accesible al pensamiento en su independencia misma. Lo absoluto es, en este sentido, lo pensable no relativo al pensamiento. Convengamos llamar “realismo” a tal visión de lo absoluto, sin hacerle decir aquí otra cosa a este término, que presenta el inconveniente de tener múltiples sentidos en el campo de la filosofía. El realista será considerado como el que pretende pensar lo que hay cuando no hay pensamiento; definición que exhibe la contradicción evidente de esa posición según el correlacionismo.

Sin embargo, como es *esta* visión *realista* de lo absoluto la que me propongo defender, debo hacer en seguida dos observaciones que me servirán más tarde.

Primera observación. Todo realismo así definido supone que el pensamiento es *contingente*: el pensamiento es contingente puesto que supone que es posible pensar un ser sin pensamiento. Se plantea que no necesariamente siempre hay pensamiento allí donde hay ser. Se supondrá, por ejemplo, que no hay pensamiento más que en seres vivientes, en cuerpos mortales: pensamiento que puede entonces, al menos en teoría, morir al mismo tiempo que su portador. Plantearemos por ejemplo, desde esta perspectiva, que el hombre, no solamente como individuo sino como especie, puede desaparecer e incluso todo ser vivo sobre la tierra, todo viviente cualquiera que sea, pero esta destrucción no alterará el mundo circundante que permanecerá, al menos en parte, tal como podemos conocerlo mientras todavía estamos vivos. Un filósofo atomista discípulo de Lucrecio, por ejemplo, podría sos-

tener que los cuerpos pensantes son divisibles, y de hecho destruibles, mientras que los átomos son perennes y por ello posibles de otro modo que como correlato de un acto de pensamiento.

Segunda observación. Por realismo no entiendo necesariamente una posición que consiste en plantear que el *conjunto* de lo dado subsistiría tal como nos es dado incluso si no existiéramos más. Esta posición, que se aproxima a la posición del sentido común o al, incomparablemente más elaborado, primer capítulo de *Matière et memoire*, no es más que una de las versiones posibles del realismo. También es posible un realismo “parcial” que discriminaría entre las determinaciones que, en lo dado, revelan nuestra subjetividad, y las que son intrínsecas a una realidad independiente de nosotros. Se pensará aquí en particular en la teoría de las cualidades primeras y de las cualidades segundas de Locke, en gran medida inspirada en la teoría cartesiana de la materia como *res extensa*.

Ahora subrayamos que el correlacionismo no sería una posición simétrica a la del realismo, pues el correlacionismo no niega que el absoluto realista sea verdadero (no propone otro tipo de absoluto divino o ideal): el realismo y el correlacionismo no son posiciones del mismo tipo. El realismo propone ya un embrión de ontología: plantea que el pensamiento es realmente contingente y que el ser dado podría subsistir tal como es dado incluso si no existiera pensamiento alguno. Pues bien, se trata de una ontología mínima y en este sentido el realismo está ya comprometido en una metafísica especulativa que pretende decir lo que es allí en lo que es, independientemente de las particularidades inherentes al sujeto pensante. Por el contrario, el correlacionismo no es ni una metafísica especulativa ni una ontología: su posición no se refiere al ser sino al saber o al pensamiento en general; si rehusamos reducir el pensamiento al saber. Un correlacionista plantea simplemente como desprovista de sentido, y por ello perimida, toda discusión que se refiera a lo que podría existir fuera de lo dado en su sentido más general: objeto, ser, espíritu, Dios. Desde esta perspectiva, no es pensable nada que no esté en cierta medida mediado por una *donación-a*, una donación al pensamiento, donación que toma eventualmente la forma paradójica de una donación de lo inaparente o de la inobjetividad.

Los dos “ejes” principales del correlacionismo del siglo XX fuerón, sin

ninguna duda, por un lado la consciencia en sentido amplio y por el otro el lenguaje. Consciencia y lenguaje, declinados de múltiples maneras, a veces en términos que recusaban las mismas palabras, constituyeron las esferas correlacionales en las cuales estábamos ya-siempre y que nos ofrecían la posibilidad de acceso a una exterioridad quizás radical pero sin embargo esencialmente relativa. El lenguaje entero está orientado hacia una referencia que le es exterior, en el sentido que, salvo casos particulares, no está compuesta de palabras. La consciencia está orientada hacia datos que están en el mundo y no en ella misma. Pero no hay referencia más que *para* un lenguaje; no hay datos más que *para* una consciencia. El correlacionismo puede, por ejemplo en la fenomenología, insistir sobre el hecho de que la consciencia está esencialmente fuera de sí misma, que es el movimiento, la orientación misma del sujeto hacia el mundo: resta que la exterioridad no tiene sentido más que como correlato de la consciencia que ahí se transporta y no como un absoluto independiente de su donación. Este afuera, como señala Francis Wolff, es un afuera en el cual el sentido está paradójicamente encerrado: allí todo es exteriorizado pero es imposible salir de ello. Llamaré pues, a este afuera correlacional, *afuera claustral* –un afuera en el cual estamos y en el que sólo encontramos los correlatos de nuestros actos (de consciencia o de lenguaje)– y opondré a este afuera claustral el Gran Afuera de los pensadores llamados “dogmáticos”: este Afuera no es solamente exterior al pensamiento sino que se da al pensamiento como absolutamente indiferente al pensamiento, absolutamente independiente de este. Un afuera que no se reduce a lo dado y que puede subsistir fuera de toda donación, de toda correlación con el pensamiento. La cuestión del realismo especulativo consiste, dicho de otro modo, en la cuestión de saber si es posible acceder a un absoluto susceptible de ser pensado no como afuera claustral y relativo sino como un Gran Afuera, esencialmente no relativo al pensamiento que lo conoce. ¿Se puede encontrar el Gran Afuera sin recaer en las insuficiencias del dogmatismo ni cometer una contradicción pragmática?

Vemos pues que el argumento de la correlación, apoyado en el círculo correlacional, permite una *desabsolutización* radical del pensamiento, al menos si pensamos el absoluto en su sentido realista. A partir de esta deci-

sión inicial del correlacionismo, podemos distinguir dos grandes tipos posibles de pensamiento de la correlación. Ya sea que planteemos que existen invariantes de la correlación o pretendemos que estas invariantes no existen, las estructuras de la correlación están sumidas en una esencial historicidad. El primer caso es ejemplificado por diversas modalidades de lo trascendental: se dirá entonces que la desabsolutización permite todavía acceder a cierta forma de universalidad y que existen invariantes del pensamiento (formas de la representación, correlatos noético-noemáticos, estructuras lingüísticas, etc.). Invariantes universales en tanto que tras-históricas. Pero invariantes de la relación pensamiento/ser y no invariantes de un ser que sea subsistente absolutamente en sí mismo. Por el contrario, una versión historicista de la correlación, por ejemplo, de los pensamientos postmodernos de Vattimo y Rorty, sostendrá que todo universal conserva un resto mistificador de lo absoluto: se duplicará entonces la desabsolutización trascendental del pensamiento con una *desuniversalización* que afirma que el pensamiento depende de representaciones esencialmente contingentes e históricas.

Señalé que esperaba defender una versión realista de lo absoluto. Ahora bien, esta versión está hoy profundamente descalificada, creo que en gran parte, debido a la fuerza aparentemente irrefutable del círculo correlacional, es decir, de la contradicción pragmática inevitable que afecta todo enunciado realista. ¿Cómo un realista podría pretender, efectivamente, efectuar este acto propiamente mágico, por no decir chamánico, consistente en salir de sí y observar a qué se parece el mundo mientras que nada, ni él mismo, lo aprehende? ¿Quién, alguna vez, conseguirá “salir de su piel” para comparar tal objeto modificado por el pensamiento con el que no lo está? Este proyecto parece en sí mismo inconsistente, inútil, ni bien es formulado.

Lo decimos claramente: si el correlacionismo se redujera al argumento de la correlación sería en efecto, a mi juicio, irrefutable y todo realismo se encontraría irremediablemente descalificado. Pero en verdad, y aquí está creo su punto débil, la correlación no puede sostenerse en esta *única* decisión, al menos si espera responder a la definición que di: es una empresa de desabsolutización radical del pensamiento. Pues si el círculo

correlacional es suficiente para descalificar el absoluto realista, no lo es para descalificar toda forma de absoluto. Como sabemos, existe una forma de realismo no absoluto, que llamaré por ahora “subjetivista” por una razón que explicaré en su momento, y cuyo principio consiste no tanto en pretender pensar lo absoluto no-correlacional, sino en hacer de la correlación misma el absoluto como tal. Entonces, frente a esta segunda forma de absolutidad, el círculo correlacional no tiene ninguna eficacia y hace falta, como veremos ahora, movilizar contra él un argumento decisivo: la facticidad de la correlación.

Pasemos pues al análisis de esta segunda decisión del correlacionismo. Esta segunda decisión, la facticidad de la correlación, es exigida, como señalé, por la obligación de recusar la versión idealista de lo absoluto que consiste en sostener la necesidad absoluta de la correlación misma. En esta nueva defensa de lo absoluto, en efecto, se razona del siguiente modo: ya que la idea misma de un en-sí independiente del pensamiento es inconsistente, conviene suponer que este en sí, en tanto que impensable *para nosotros*, es imposible *en sí*. Si no podemos conocer lo que es dado al pensamiento, es que nada puede ser que no sea dado —un dado-a—, y así que no esté correlacionado a un acto de pensamiento. Mencioné la feliz frase de Hegel que afirma que no se puede sorprender la cosa en sí por detrás: pero Hegel, a esta cosa en sí kantiana, lejos de plantearla como incognoscible a la manera de Kant, la define como vacía, como no siendo nada más que un vacío del saber planteado por el saber. Es otra forma de enunciar que nada está por fuera de la relación del Espíritu con lo que tiene enfrente. Es decir que no existe ninguna clase de ente capaz de sostenerse en sí mismo independientemente de toda relación dialéctica con el Sujeto absoluto. Inspirándonos, de forma más bien pobre, en tal gesto de pensamiento, definiremos como metafísica subjetivista a toda metafísica absolutizante que plantea como necesaria la correlación del ser y el pensamiento, cualquiera sea el sentido que les dé a los polos subjetivos y objetivos de tal relación.

Subrayamos que la pertinencia del argumento subjetivista proviene de la fuerza misma del círculo correlacional por el cual ha sido recusado el realismo. Pues, el círculo correlacional, como pretende el subjetivista, nos

demuestra que la noción misma de un en sí separado del pensamiento es una noción inconsistente, vacía; es pues tal posibilidad —de un en sí sin pensamiento— la que carece de sentido. Plantear incluso la simple *posibilidad* de que pueda subsistir fuera de la correlación pensamiento-ser un en sí autónomo, vuelve a suponer que quizás existen círculos no circulares fuera de nuestro campo de visión: suposición absurda en los dos casos de entidades inconsistentes y desconocidas por nosotros. Hace falta sostener, como pretende el metafísico subjetivista, que sólo la correlación es pensable porque sólo ella es efectiva y porque nada puede ser fuera de ella. El argumento subjetivista no significa que la conciencia individual es la única realidad, sino que la estructura correlacional obrando en la conciencia individual es eterna y sin afuera. Puesto que no puedo pensar nada fuera de la correlación y que no puedo pensar sin contradicción el no-ser de la correlación misma (ya que pensar aquí el no-ser es precisamente tener su no-ser como correlato de mi pensamiento), es necesario decir que sólo la correlación *es*, y que sólo ella es *eterna*. En el sentido de tal metafísica subjetivista, podremos distinguir, por ejemplo, entre la consciencia individual, mortal y contingente y una instancia no individual del correlato: un Absoluto correlacional definido como necesario, a la manera en que, por ejemplo, Hegel diferencia consciencia mortal y Espíritu absoluto.

Ahora bien, ¿por qué hablé de “subjetivismo” antes que de idealismo para evocar este tipo de metafísica? Si el término “subjetivismo” tiene el defecto de evocar un pensamiento relativista (la idea de que todo se reduce a opiniones arbitrarias del sujeto), aquí me sirve, por el contrario, para designar cierto tipo de absolutismo. Prefiero sin embargo este término al de idealismo porque las metafísicas a las que aludo aquí no son todas consideradas como idealismos especulativos, tales como el hegelianismo. En efecto, pienso también en filosofías que generalmente se considera como radicalmente opuestas al idealismo, incluso a la metafísica. Puesto que la absolutización de la correlación pensamiento-ser puede tomar formas muy diferentes según la relación subjetiva con lo real que se privilegia. Se puede privilegiar la correlación perceptiva entre el sujeto y el objeto, la correlación intelectual, pero también la relación afectiva, voluntaria, vital

del sujeto con lo real. Una metafísica subjetivista, tal como la entiendo, no es una filosofía necesariamente idealista o ligada a una teoría clásica del sujeto racional: puede ser un vitalismo, un hilozoísmo, un pensamiento de la voluntad o de las voluntades de poder. De todas formas, será un pensamiento que le atribuye, al ser mismo de toda cosa, cierto rasgo de subjetividad (razón, percepción, afecto, voluntad, vida) apoyándose en que está privado de la capacidad de pensar, como el realismo, un ser enteramente a-subjetivo, desprovisto de toda determinación que tenga relación con la vida en su sentido más amplio. Sostenemos que lo propio del absolutismo subjetivista es negar un absoluto material sin relación alguna con las experiencias posibles de un sujeto —a modo de un átomo lucreciano que no piensa ni percibe ni siente nada y que sin embargo, existe en sí.

Vemos bien que el correlacionismo, para oponerse al absoluto subjetivista y no solamente al absoluto realista, debe movilizar un segundo argumento capaz de desabsolutizar él mismo el correlato, de prohibir su devenir-necesario, a modo de estructura perenne de lo que es. Este segundo argumento es el de la facticidad de la correlación ser-pensamiento.

El término de facticidad, demasiado conocido también, debe ser comprendido, una vez más, a partir de la lógica argumentativa que lo engendra.

Porque la correlación defiende una desabsolutización del pensamiento, es necesario sostener, como dije, la siguiente tesis: la correlación no es absolutamente necesaria, y esta ausencia de necesidad absoluta de la correlación es accesible al pensamiento, es decir, se la puede justificar con la ayuda del pensamiento y no plantearla como acto de fe. Esta no-necesidad absoluta de la correlación, en tanto que pensable, es precisamente lo que llamo la facticidad de la correlación. Dicho de otro modo, la tesis de la facticidad correlacional señala que el pensamiento puede pensar su propia ausencia de necesidad, no solamente a título de conciencia individual, sino de estructura correlacional. Es solamente con esta condición que el correlacionismo podrá pretender pensar la simple posibilidad de un absolutamente-otro de la correlación. Es necesario, entonces, fundamentar la siguiente pretensión: la facticidad del pensamiento, su poder-no-ser, su no-necesidad absoluta, es efectivamente pensable. ¿Cómo se puede justificar precisamente esta tesis?

Simplemente subrayando la *ausencia de razón* de la correlación misma, en cualquier sentido que se comprenda esta correlación. ¿A qué acto de pensamiento remite esta ausencia de razón (que yo llamo in-razón)? Si decimos que el “eje” de la correlación es el lenguaje o la consciencia, diremos que las determinaciones de ese “eje” son *descriptibles*, pero ciertamente no *demostrables* como necesarias. Porque si la correlación es infranqueable, esta no se da en la forma de un fundamento necesario: nada en ella indica su necesidad propia, aun cuando no pudiéramos pensar su ser-otro, aun cuando no supiéramos salir para acceder a su afuera radical. La correlación es descriptible, *no es más que* descriptible: su ser-descriptible es último y no provisorio —lo que se puede traducir por medio de la expresión “la correlación es un hecho archi-descriptible”, un hecho cuya descriptibilidad no es susceptible de ningún relevo demostrativo que libera su necesidad. *Que haya* lenguaje, consciencia, ser-en-el-mundo, se trata en todos los casos de un hay originario —un hecho primero más allá del cual el pensamiento no puede remontarse. Estamos siempre-ya en una “esfera” correlacional en la cual no es imposible afirmar que sería el ser mismo de todas las cosas, el ser absoluto y último de toda realidad.

Es necesario aquí hacer ciertas distinciones para que las cosas sean claras. Distinguiré provisoriamente, entre tres nociones: *contingente*, *hecho* y *archi-hecho*. Llamaré “contingente” a todo ente del cual sepa que puede o hubiera podido efectivamente no ser, o ser otro. Una realidad empírica eventual —tal como la caída de un vaso— o cósmica —tal como el vaso— serán llamadas contingentes desde que son consideradas como evitables —el vaso podría no haber caído— o potencialmente distintas —el vaso habría podido no tener esta forma, incluso no existir—.

Llamaré *hecho*, en cambio, a todo tipo de identidad que puedo concebir que sean otras, pero que ignoro si pueden efectivamente ser otras. En este caso son las leyes de la física de nuestro universo: puedo en efecto, concebir, sin contradicción que las leyes de la física cambian —lo que es la base de la crítica humeana de la casualidad— y no puedo entonces demostrar que las leyes físicas son necesarias, pero ignoro sin embargo si esas leyes son efectivamente contingentes, o por el contrario, si su necesidad

es efectiva aunque inaccesible a toda demostración. En este sentido, diré que las leyes son un hecho —que son factuales—, pero no que son contingentes en el sentido de un vaso o de su caída.

Finalmente, llamaré *archi-hecho* a todo hecho que no puedo, de ninguna manera, concebir ser-otro o no-ser. Creo que hay, principalmente, dos tipos de *archi-hechos*: primero, el hecho mismo de que haya algo y no nada; segundo, el hecho de que el mundo sea lógicamente consistente (sin contradicción), antes que lógicamente inconsistente (dando lugar a contradicciones lógicas). Entonces, es precisamente sobre la noción de *archi-hecho* así definido que divergen el absolutismo subjetivista y el correlacionista.

En efecto, ¿qué dice el subjetivismo? Que no puedo pensar el otro de la correlación. Puedo pensar que el mundo dado sea otro, que las leyes se desfondan, pero no puedo pensar la abolición misma de la correlación y de sus eventuales invariantes. Ahora bien, si lo otro de la correlación es impensable, es que es imposible: pues la correlación no es un hecho, es una necesidad absoluta. Entonces, la tesis del correlacionismo es, al contrario, la siguiente: en efecto, no puedo pensar lo otro de la correlación, pues la correlación no es un hecho al modo de las leyes físicas; pero no puedo ante todo fundar racionalmente el ser supuestamente necesario de la correlación. A la correlación no puedo más que describirla, y la descripción es siempre en relación a lo que se da como puro factum. La correlación es pues ella también un cierto tipo de hecho: un hecho en el cual lo otro es impensable, y sin embargo el otro no podría ser planteado como absolutamente imposible. La correlación, en este sentido, es un *archi-hecho*.

La particularidad del *archi-hecho* es que no se da a través de una alternativa cuyos dos términos nos serían igualmente accesibles —él mismo y su negación— porque no puedo concebir un tal factum. El *archi-hecho* se da en realidad a través de una ausencia: la de una razón susceptible de fundar su propia perennidad. Es esta la fuente de una noción crucial del correlacionismo, a saber, la frontera con un solo borde. El *archi-hecho* es la donación en el pensamiento en sus propios límites, de su esencial incapacidad fundacional. Pero este límite, esta frontera, puede darse sólo según

su borde interno ya que el pensamiento no puede incluso concebir lo que podría exceder tal límite —lo que en nuestro vocabulario podría ser lo absolutamente-otro—, es decir, lo otro radical de la correlación, lo que hay cuando no hay. Puede sostener solamente que puede haber allí un absolutamente-otro, pero no lo que éste podría ser.

El correlacionismo culmina pues en la tesis siguiente: lo impensable para nosotros, no es imposible en sí. Por ello, insistimos aquí nuevamente, el correlacionista no sostiene positivamente nada en cuanto a la naturaleza de lo en sí, ni tampoco en cuanto a su efectividad. Puede ser que el subjetivista tenga razón y que no exista nada fuera de nuestra relación con lo dado. Pero quizás está equivocado y lo en sí consiste en algo absolutamente-otro de nuestra relación con lo dado, que trasciende radicalmente nuestras facultades. La facticidad, en el espíritu del correlacionista, no es sinónimo de contingencia, pero tampoco de necesidad. Este punto es esencial para lo que sigue, pues insisto, facticidad significa: ignorancia en cuanto a la necesidad o a la contingencia efectiva de la correlación. La facticidad abre a una posibilidad, pero es una posibilidad de ignorancia: ignoramos, según el correlacionista, si la correlación es necesaria o contingente.

Una vez más, el correlacionismo es una tesis sobre el saber, no sobre el ser: afirma que el pensamiento tiene acceso a una frontera más allá de la cual no podemos ir, pero una frontera que, percibimos, puede ser atravesada por un ser, del cual reconocemos no tener idea alguna, al menos con la sola ayuda del pensamiento racional.

Todo es posible, aunque no todo sea pensable. Al contrario de Kant que afirmaba que la cosa en sí era pensable aunque incognoscible —que sabíamos y que había una cosa en sí y que ella existía—, el correlacionista afirma que el en sí es no solamente incognoscible sino quizás impensable. ¿Quién, en efecto, ha salido de sí mismo para asegurarse que las normas de lo pensable son también las normas de lo en sí? Quizás la cosa en sí es contradictoria, quizás es sólo una nada en la cual la correlación se baña hasta que un día desaparezca, y quizás hay un Dios todopoderoso capaz también de producir una contradicción que devuelva todo a la nada; el filósofo correlacionista admite todas estas posibilidades, afirmando nues-

tra ignorancia en cuanto a lo absoluto posible.

Que haya algo y que este algo sea pensable es así un archi-hecho, gratuito, imposible de reducir a una razón de ser. Esto es porque el correlacionismo contemporáneo se manifiesta a menudo en lo que llamaría un operador de pasaje del discurso filosófico en un discurso de lo Absolutamente-Otro, que será siempre un discurso absolutamente-otro que los discursos filosófico, religioso, teológico o poético. La filosofía, o el pensamiento, es entonces planteado como el discurso que se auto-limita, que padece su propio punto de deficiencia y la necesidad de referirse a otro régimen discursivo, que no es más el del concepto, para dejar descubrir en el pensamiento lo que él mismo no puede determinar en absoluto: las determinaciones de lo Absolutamente-Otro, las fuentes de la gratuidad del hay-hay mundo, y hay mundo pensable. Se podría encontrar, a mi juicio, en Heidegger, Levinas, pero también en el místico wittgensteiniano este punto de pasaje del pensamiento filosófico hacia otro régimen de discurso supuestamente capaz de acceder de otro modo al hecho mismo de la donación.

### 3. El principio de factualidad

El resultado de esta exposición del correlacionismo es el siguiente: por estar en condiciones de operar una desabsolutización radical del pensamiento, se requirieren al menos dos disposiciones: la *correlación* y la *facticidad*, o más exactamente, la *archi-facticidad* de la correlación. A partir de ahora, hablaré solamente de facticidad para designar la incapacidad del pensamiento de fundar la necesidad y determinaciones factuales internas a lo dado (las constantes de lo dado cuyo otro es pensable), y el ser archifactual de lo dado como tal (que haya donación consistente).

El problema de un absoluto realista puede ser expuesto ahora de una forma clara: ¿hay manera de pensar un absoluto capaz de atravesar el obstáculo del correlacionismo sin reactivar, no obstante, una metafísica subjetivista? ¿Se puede descubrir un absoluto que no absolutise la correlación y que sea independiente de esta? Dicho de otro modo: ¿es concebible un realismo sin contradicción pragmática?

Para iniciar esta segunda etapa de la argumentación debemos partir del subjetivismo. Nos preguntamos, ¿cuál fue la estrategia de los grandes sistemas idealistas para oponerse a la desabsolutización de lo trascendental? Como vimos, se trató de tomar un absoluto oculto en el instrumento de desabsolutización, a decir verdad, lo absoluto verdadero. En efecto, el subjetivismo ha consistido en hacer de la correlación (instrumento de descalificación de lo absoluto realista) ya no un límite del pensamiento sino una verdadera ontología accesible al pensamiento. La correlación, lejos de llevar al fin de los absolutos especulativos se revelaba como el único y verdadero absoluto: una verdad ontológica y no más un límite trascendental.

Esta tentativa tropieza con la segunda disposición del correlacionismo que es la facticidad de la correlación. Ahora nuestra tentativa será la siguiente: nos proponemos atravesar el obstáculo correlacional ya no absolutizando la correlación, sino absolutizando la facticidad de la correlación, es decir, no el primero sino el segundo instrumento de desabsolutización del correlacionismo. Nos proponemos hacer por la facticidad, y en particular por la archi-facticidad, lo mismo que el subjetivismo hizo por la correlación: hacer de esta un absoluto independiente de todo pensamiento.

Antes de analizar cómo pretendemos justificar esta tesis, es necesario antes preguntarse cuál puede ser su sentido preciso.

¿Qué puede significar absolutizar la facticidad? Esto significa transmutar la in-razón, la ausencia de razón de lo que es in-razón (que define la facticidad), transmutar esta in-razón de la ignorancia de la razón de las cosas, en una propiedad efectiva de lo que es. Expliquemos este punto. En lugar de decir como el correlacionista: el pensamiento no puede determinar la razón de ser de lo que es dado, puesto que el pensamiento tropieza con una facticidad irremediable de los seres, nos proponemos decir que el pensamiento accede, en la facticidad, a la *efectiva* ausencia de razón de ser de lo que es y a la efectiva posibilidad *para toda entidad* de devenir-otro, de surgir o de desaparecer *sin razón alguna*. Dicho de otro modo, la perspectiva que adoptamos es la siguiente: nos proponemos hacer de la facticidad ya no el índice de una limitación del pensamiento (de su incapaci-

dad de descubrir la razón de las cosas) sino el índice de una capacidad del pensamiento de descubrir la *absoluta* in-razón, la absoluta ausencia de razón de toda cosa. Nos proponemos *ontologizar* la in-razón y hacerla, en consecuencia, la propiedad de un *Tiempo* cuyo poder de caos sería extremo.

La facticidad, una vez ontologizada, daría lugar a un Tiempo en el sentido que la realidad-cosa, las leyes físicas, las leyes lógicas y la correlación misma, estarían planteadas como pudiendo efectivamente ser otras, es decir que podrían devenir, pero según un proceso sin ley, sin razón alguna, ni accesible ni desconocida. Estaríamos frente a un Caos tal que incluso lo impensable le sería posible. Este Caos sería lo Omnipotencia del Dios cartesiano, pero expulsado de las otras perfecciones divinas: una Omnipotencia sin sabiduría ni bondad, capaz de todo, incluido de lo ilógico.

Este Caos sería más radical de lo que se entiende usualmente por este término. El término caos reenvía, en efecto, a dos tipos de nociones: en primer lugar, a un Caos necesario, identificado por un conjunto de procesos necesarios, pero desprovisto de finalidad (un Caos físico de tipo determinista, pero sin un propósito capaz de darle un sentido). Entonces, esta la noción puede reenviar a un Caos aleatorio, es decir a un proceso regido por el azar de los encuentros entre series causales independientes, o entre corpúsculos, como en el caso de Lucrecio. Pero en ambos casos, el Caos está ligado esencialmente a la perennidad de las leyes naturales: pues hasta el azar supone que existan leyes constantes que aseguren su ejercicio. Por ejemplo, las leyes atómicas en Lucrecio (los átomos son indivisibles, tienen formas fijas, son infinitos, etc.) son el marco en el seno del cual el azar de la derivación atómica puede tener lugar. El clinamen no destruye estas leyes en provecho de otras leyes: al contrario, las supone como marco de su efectuación. Entonces, el Caos al que me refiero es un Caos capaz de modificar, en cuanto a él, incluso las leyes naturales y sin ninguna ley de modificación. Llamaré, entonces, *extremo* a este tipo de Caos, que no es ni el Caos determinista ni el caos aleatorio, sino un Hipercaos. Y agregó: la facticidad tiene por sentido no el límite del pensamiento para descubrir la razón de las cosas sino su capacidad de acceder a un

Hipercaos de alcance absoluto: absoluto, en tanto que independiente del pensamiento, es capaz de hacerlo surgir y desaparecer.

Agregamos finalmente que este Hipercaos no significa el desorden de lo real, ni siquiera su necesario devenir. El Hipercaos significa que todo puede modificarse sin razón, pero también todo puede, sin razón, no modificarse –permanecer en el estado de una duración infinita– tal como las leyes de nuestro Universo. Se puede incluso concebir que el Hipercaos haga emerger un mundo hecho de cosas enteramente fijas, sin ningún devenir: el Hipercaos es un Tiempo tal que puede abolir toda cosa pero también el devenir de toda cosa. Respecto al Hipercaos, toda cosa es contingente: incluso el desorden, incluso el devenir. Es por eso que el hecho del orden presente –la perpetuación de las leyes físicas– no vale por sí mismo la descalificación de la hipótesis del Hipercaos.

Queda por justificar esta absolutización de la facticidad. Y para eso nos hace falta responder a una objeción fundamental del correlacionista.

Su objeción es la siguiente: nuestra absolutización de la facticidad vuelve a identificar contingencia y facticidad, entonces, no tenemos manera de operar esta identificación. Hay una confusión ilícita de la facticidad y de la contingencia: la facticidad, dijimos, designa nuestra ignorancia de la modalidad de la correlación, nuestra capacidad de saber si la relación es necesaria o contingente. Nosotros cometemos el mismo error, aunque simétrico, que el subjetivista. Como este último, absolutizamos indebidamente una modalidad del correlato; pero mientras que el subjetivista absolutiza la necesidad de la correlación, nosotros absolutizamos su contingencia.

Tal es la tesis que sostenemos sobre lo absoluto, y que se resume simplemente en esto: la facticidad es en verdad la contingencia; lo que tomamos por ignorancia, es en verdad un saber. La facticidad, entendida en particular como archi-facticidad, es transmutada en contingencia hipercaótica. Debemos justificar la identificación de estas dos nociones, su sinonimia esencial.

¿En nombre de qué sostener que la contingencia, incluida la correlación, es un absoluto? La razón legítima sólo puede ser esta: la contingencia hipercaótica es un absoluto porque ella, y solo ella, escapa a la inicia-

tiva de desabsolutización del correlacionismo. Pero ¿de qué forma escapa de eso?

Volvamos sobre los dos argumentos correlacionistas. El primero, como vimos, era el círculo correlacional, o sea la contradicción pragmática inherente a toda tesis realista. Dijimos que, reducido a este solo argumento, el correlacionismo era irrefutable y el realismo irremediablemente condenado. Pero también vimos que el correlacionismo debía pasar por un segundo argumento, el de la facticidad —para oponerse a la metafísica subjetivista—, argumento que iba a revelarse como su talón de Aquiles.

¿Por qué? Porque puede mostrarse que el argumento de la facticidad no puede funcionar, es decir, descalificar el subjetivismo más que a condición de absolutizar implícitamente la facticidad, es decir, a condición de pensar implícitamente la facticidad como una contingencia que vale de forma absoluta. Dicho de otra forma, creo que se puede mostrar que el correlacionista pretende que el realista cometa una contradicción pragmática cuando sostiene su tesis; pero se puede mostrar más bien que es el correlacionista el que comete una contradicción pragmática cuando pretende desabsolutizar el pensamiento. Entonces, esta desabsolutización pasa necesariamente por un absoluto implícito.

Mostrémoslo. El correlacionismo admite necesariamente, el punto siguiente: *podemos* pensar la archi-facticidad. Es decir: podemos efectivamente pensar que la correlación puede no ser. No podemos, efectivamente, saber lo que sería un no-ser la correlación, pero podemos pensar que ese no-ser es posible. Aunque pudiéramos pensar incluso el no-ser de la correlación estaríamos obligados a darle la razón al subjetivista y afirmar la necesidad absoluta de este: no podríamos confrontarlo más que con nuestra fe en la posible desaparición de la correlación y no con un argumento capaz de refutarlo. Pues, el correlacionismo se pretende un pensamiento estrictamente argumentativo, y no un modo especial de creencia.

La archi-facticidad de la correlación es pues pensable. Pero nos preguntamos ahora: ¿con qué *condición* es pensable este no-ser posible de la correlación? Pues bien, con la condición de que lo posible en cuestión (el posible no-ser de la correlación) sea concebible como un *absoluto* posible, es decir un posible *independiente* de la *existencia* del pensamiento, ya

que está presente como lo que puede *abolir* el pensamiento. El argumento de la facticidad sólo funciona para suponer que podemos pensar ese posible absoluto del pensamiento abolido.

Para mostrarlo más intuitivamente, aunque de forma menos rigurosa, traspongamos este razonamiento al caso más familiar de nuestra muerte futura. En general acordaremos que nos hallamos en situación de pensar en nuestra muerte, y de pensarla como nuestra abolición, no sólo corporal, sino también psíquica. En efecto, no podemos concebir cómo sería y ni que haría, de estar muertos, tanto más si hacemos de la muerte un aniquilación completa de nuestra persona. Habría una contradicción pragmática en decir que podemos pensar lo que esta hace al no ser más, porque pensando esto, seríamos todavía. Lo que hace del ser muerto, no podemos pensarlo, pues, sin contradicción pragmática. Pero esto no significa sin embargo que no podemos pensar nuestra muerte, y pensarla (especialmente si somos ateos) como nuestra pura y simple aniquilación. Lo que nos diría es que esta aniquilación es imposible porque pensar en ello vuelve a una contradicción pragmática; y lo que diría es haber demostrado de este modo la inmortalidad de nuestra alma, si no de nuestro cuerpo, lo cual nos mostraría que, por desgracia, cometimos un sofisma.

¿Cuál es este sofisma? Es que no podemos considerar nuestra aniquilación física como posible sin tener la necesidad de considerar positivamente lo que sería esta. Considerar lo que es ser aniquilado, es una contradicción; considerar la posibilidad de ser aniquilado, no lo es. Pues aquí estamos en relación a un archi-hecho: nuestra vida psíquica es pensada como un hecho pudiendo no ser más, sin que podamos determinar positivamente, y por esa causa, lo que es para un espíritu no ser más. Todo esto significa que no podemos pensarnos como mortales en sentido radical, sin contradicción. ¿Pero de qué naturaleza es ese posible no-ser de nuestro espíritu? ¿Es que este posible en particular, es esencial al pensamiento que podemos tener de él? Seguramente no: puesto que nuestra mortalidad sólo era posible con la condición de que existiéramos para el pensamiento, entonces, dejaríamos de ser mortales y hasta de ser capaces de pensarnos como mortales. Pues, si no fuéramos mortales más que a condición de nuestro pensamiento como tal, no podríamos morir más que a condición

de estar todavía vivos para pensar esa posibilidad: sólo podríamos dejar de ser a condición de pensar que dejamos de ser. Dicho de otro modo, podríamos agonizar indefinidamente pero jamás morir.

No podemos pensar nuestra posible abolición, nuestra facticidad, –como individuos y como estructura correlacional– sino a condición de poder pensar la posibilidad absoluta de que no seamos más. Este posible absoluto de nuestro propio no-ser es lo que definimos como ser de la contingencia –la contingencia absoluta de toda cosa– de las cosas como leyes físicas, de las leyes físicas como leyes lógicas, de las leyes lógicas como correlaciones. Lo absoluto que busquemos será pues la facticidad, incluida como archi-facticidad, entendida desde ahora como contingencia hipercaótica, Tiempo superior en el cual nosotros mismos podemos nacer y morir como individuos y como correlación.

Convengamos ahora algunos términos suplementarios. La tesis que acabamos de sostener es la siguiente: es posible fundar en la razón la necesidad absoluta de la contingencia; es decir, es posible mostrar que no se puede desabsolutizar la contingencia misma, hacerla el correlato de una subjetividad, así mismo, factual. La contingencia, y solo ella, no depende del pensamiento para ser efectiva: golpea toda cosa, si no a sí misma. Pero esta contingencia, para ser absoluta, debe ser más radical que lo que se entiende generalmente por este término, por lo que hace falta llamarla hipercaótica: ningún tipo de entidad debe ser aquí la excepción pues ella misma es ya una excepción. Sólo la contingencia de las cosas no puede ser llamada ella misma contingente. No sostenemos, al modo de Hegel, por ejemplo, que la contingencia es necesaria en el sentido en que ella misma sería reductible a un momento del proceso total del Espíritu hacia sí mismo. No sostenemos que la contingencia es necesaria, del mismo modo que otros tipos de entidad o de modalidad. Sostenemos, lo cual es muy diferente, que sólo la contingencia es necesaria. Propongo llamar factualidad a la propiedad de la facticidad de no ser ella misma factual: la factualidad designa la no-facticidad, es decir, la necesidad de la sola facticidad. Llamo principio de factualidad al enunciado especulativo según el cual la facticidad sola es no-factual o, lo que es lo mismo, según el cual la contingencia sola es necesaria.

La cuestión es ahora saber de qué manera esta absolutización del Hipercaos, permitido por el principio de factualidad, podría permitirnos absolutizar una unidad de tipo matemático. Pues parece que estamos más lejos de la racionalidad matemática en un mundo identificable, por el contrario, a lo irracional puro: un mundo que no es uno, sino en superficie, en sus producciones ocasionales. Pues el ser se encuentra desde ahora tendido bajo una temporalidad desprovista de toda razón, capaz de todo: capaz del orden (¿por qué no?) pero también de lo ilógico puro. Como dijimos, la no contradicción misma puede ser puesta como una coacción superior al Hipercaos. El resultado de la absolutización parece desembocar incluso en lo opuesto de lo que se buscaba: justificar la capacidad de las ciencias experimentales para tratar el Gran Afuera.

Hay, sin embargo, una posibilidad de salirse de esta aparente aporía. Consiste en sostener que ser contingente implica no ser totalmente, no importa qué. Por decirlo de otro modo: creemos que existen *ciertas* condiciones de la contingencia. Que para ser contingente, es necesario cumplir ciertas exigencias —exigencias que serán a su vez propiedades de lo absoluto—, ya que son derivadas de la facticidad absoluta de lo real. Llamo *Figuras* a estas condiciones específicas de la contingencia y *derivación*, a la operación que consiste en liberar de la contingencia una de sus Figuras. La tesis que sostengo es entonces que es posible derivar del principio de factualidad, tanto la necesidad absoluta del principio de no-contradicción como la unidad de tipo matemático. Me parece, entonces, posible sostener lo siguiente: lo que nos parece eterno en la logicidad, representada aquí por su principio mayor, la no-contradicción, o en la matematicidad, representada aquí por uno de los términos mayores sobre los cuales opera, es esta eternidad que proviene no de una esencia fija, ideal, opuesta a la contingencia del devenir, sino que procede, al contrario, de la eterna ausencia de razón que gobierna el Caos radical. Lejos de ser lo que se opone al Caos y a la in-razón, lo que en la lógica y en la matemática es eterno, el Caos extrae su eternidad de sí mismo, precisamente porque esas discursividades se apoyan sobre condiciones que garantizan al Hipercaos ser por siempre el Hipercaos.

Es imposible, en los límites de esta intervención, justificar rigurosa-

mente esta doble hipótesis. Me contentaré con esbozar la estrategia de estas dos derivaciones, insistiendo sobre todo, en la derivación de la unidad matemática.

#### 4. Derivación de la no-contradicción

Diré solamente algunas palabras sobre la contradicción, en vistas de dar una idea de en qué puede consistir una derivación.

En principio, preciso que los seres que llamaré contradictorios sean entendidos en el sentido de universalmente contradictorios, soportando y volviendo verdaderas todas las contradicciones formulables en una lengua dada. En sentido estricto, antes haría falta nombrar tales seres inconsistentes, en el sentido en que serían seres que vuelven verdadero un discurso inconsistente; es decir, según los lógicos, que contienen todas las contradicciones formulables en una sintaxis dada. Son tales seres paradójales, y manifiestamente imposibles, los que voy a intentar exponer *por la razón que son*, precisamente, imposibles.

Una idea común relaciona a los pensadores de la contradicción con los pensadores del devenir radical, de un flujo heracliteano al cual toda cosa estaría sometida, a tal punto y de forma tan incesante que sería necesario decir que lo que es, es ser constantemente otro que sí mismo, que cambia a un ritmo tal que es y no es a la vez.

Creo que esta idea común, que relaciona la contradicción al devenir y a Heráclito, es profundamente falsa. Puesto que no hay en el devenir, en los procesos temporales en general, ninguna contradicción: una cosa es eso, *después* aquello, *después* otra cosa incluso; una cosa temporalizada que no contiene nunca al mismo tiempo propiedades contradictorias, sino que las contiene sólo sucesivamente. Es necesario sostener la proposición rigurosamente inversa. No: un ser temporal está sometido a la contradicción, pero, por el contrario, un ser contradictorio se encontraría insumiso a toda temporalidad. Un ser realmente contradictorio dejaría de ser temporal porque le sería imposible modificarse al estar sometido a cualquier devenir. Hay una razón precisa, y es que un ser contradictorio no podría

devenir otro porque ya sería lo que no es; de la misma forma, un ser contradictorio no podría nacer o morir ya que no podría pasar del ser al no-ser y a la inversa, ya existiendo si no existiera y ya no-existiendo si existiera. Ninguna propiedad nueva podría serle atribuida, pues el hecho de que no posea una propiedad implicaría, en razón de su naturaleza contradictoria, que él ya la posee. En resumen, así concebido, un ser contradictorio sería un ser absolutamente necesario puesto que es incapaz de cambio; pero como ser necesario es algo ontológicamente imposible desde el principio de factualidad, —es imposible que sea necesario ya que es necesario que sea contingente— nada puede ser necesario y un ser contradictorio sería necesario: ser contradictorio es imposible.

Dicho de otro modo, la derivación de la no-contradicción tendría por objetivo mostrar esto más detalladamente: lejos de que la *no*-contradicción sea una ley lógica solamente formal o una esencia ideal que se opone al devenir, se trata de una ley ontológica que garantiza a toda cosa poder devenir otra, es decir, que garantiza a toda cosa permanecer contingente. Y el valor eterno de esta ley lógica se encontraría fundado sobre la necesidad eterna de la contingencia de lo real.

Tal tesis encuentra dos antecedentes filosóficos que permiten explicar retrospectivamente su significación. En primer lugar, Hegel, de quien Bernard Bourgeois decía que había sido el más grande parmenideo de todos los tiempos. Este juicio se oponía a la idea de un Hegel pensador de la contradicción dialéctica y del devenir heracliteano de toda cosa llevada a su culminación. Por el contrario, justamente porque fue un gran pensador de la contradicción real, Hegel fue también un gran pensador de la necesidad absoluta. En efecto, es porque el espíritu permanece junto a sí mismo en su otro y contiene la contradicción en sí mismo, que alcanza una necesidad tan inmutable que contiene en ella misma su identidad absoluta en el devenir. El espíritu está ya-siempre eternamente vuelto sobre sí mismo, porque conserva de la eternidad en él, el proceso dinámico de su retorno a sí. Es absolutamente inmutable porque es contradictoriamente idéntico al proceso dinámico que lo hace salir de sí mismo. Es infinito, sin límite, porque es sin otro, y es sin otro porque es el proceso eternamente terminado del pasaje de eso otro que lo abolió como otro. Hegel es, en este

sentido, la contra-prueba magistral de la tesis que sostenemos aquí: si hay contradicción, hay necesidad absoluta de un Ser incapaz de desaparecer o de cambiar radicalmente (sin volver sobre sí mismo). Inversamente, si hay necesidad de la sola contingencia entonces debe haber no-contradicción, de forma de garantizar a lo que es, poder nacer, cambiar y morir sin relevo dialéctico ni eterno retorno de sí mismo.

Sin embargo, no creo que Hegel fuera el más grande filósofo parmenideo. El discípulo más radical y más desconocido de Parménides fue, a mi juicio, Pirrón de Élide (365-275? a. de C.), identificado erróneamente como el iniciador del escepticismo griego, aunque representa más bien la culminación irónica de la metafísica griega y de su búsqueda de lo Inmutable puro. En efecto, no se conoce de Pirrón más que el famoso *ou mallon*, referido por su principal discípulo Timón de Fliunte, según el cual hace falta decir “a propósito de cada cosa en particular no más que lo que no es (*ou mallon*), o que no es, o que es y no es a la vez, o que ni es ni no es”. En su hermoso libro dedicado a Pirrón, *Pirrón o la apariencia*, Marcel Conche muestra claramente de qué manera el *ou mallon* pronuncia la universal falsedad de tres principios fundamentales de la razón: el principio de razón, el principio de no-contradicción y el principio del tercero-excluido, y que puede ser leído como una crítica implícita a los libros Gamma y Kappa de la *Metafísica* de Aristóteles. Pero Conche también hace de Pirrón un discípulo particularmente radical de Heráclito, que a título de tal, habría sostenido un devenir universal destruyendo los principios de toda razón dogmática. Creo que no es así y que, al contrario, Pirrón debe ser leído como el discípulo radical de Parménides, que busca como todos los filósofos dogmáticos que lo precedieron, lo Inmutable puro en cuya contemplación residiría la sabiduría. El movimiento irónico de Pirrón es éste: mientras que los eleáticos afirmaban la ilusión del mundo sensible, su estatuto de pura apariencia, en razón de paradojas y contradicciones incesantes inherentes al devenir (pensamos en la paradojas de Zenón) para no afirmar la realidad del ser inmutable, Pirrón revierte el sentido mismo del eleatismo afirmando que lo Inmutable verdadero es la apariencia inconsistente, y eso es justamente porque lo Inmutable verdadero es lo Inconsistente mismo (lo que no puede devenir), porque

todo y su contrario pueden ser dichos. Y lo que me confirma en esta opinión es que, entre lo poco que conocemos de Pirrón, sabemos que fue iniciado en la filosofía por un tal Bryson, que se dice que fue discípulo de los megáricos, escuela que tenía en común con la de los eleáticos negar la realidad de lo sensible en razón de las múltiples paradojas que contenía, pensamos ahora en las paradojas de Eubulides de Mileto (paradoja del mentiroso o del montón) o en los “dilemas destructivos” de Diodoro Crono.

Creo entonces que, a la luz de la derivación propuesta de la no-contradicción, ya no hace falta leer a Pirrón como un destructor de la razón griega y antepasado del escepticismo que se desarrollará en su nombre algunos siglos más tarde, sino más bien como heredero de la misma razón griega, en tanto que ésta fue una búsqueda de lo Inmutable puro y de su contemplación. Pirrón fue, en efecto, el primero en destacar, de modo fulgurante, que si un ser absolutamente necesario e inmutable debía existir, el sabio no podía encontrarlo más que en apariencia, precisamente en razón de su naturaleza paradójal e inconsistente. Los filósofos tenían ante sus ojos la necesidad que habían buscado ilusoriamente hasta allí en un supra-sensible demasiado coherente y demasiado lógico por ser realmente inmutable.

## 5. Dos unos

Volvamos ahora a la cuestión de lo uno. El problema del cual partimos consistía, les recuerdo, en determinar si existía un procedimiento posible para justificar el carácter realista (luego, no correlacional) de una descripción matemática del mundo. En lo sucesivo, este problema toma para mí la forma siguiente: ¿podemos derivar del principio de factualidad el alcance absoluto de las descripciones matematizadas de lo real? Ciertamente no podré resolver este complejo problema en el cual estoy siempre, pero quisiera presentar simplemente el inicio de esta investigación, referida a la naturaleza de lo uno y en particular a la diferencia entre la unidad de una cosa y la unidad de un signo, que llamaré desde ahora *lo uno óntico* y *lo uno semiótico*.

¿Qué relación hay entre esta cuestión referida a dos tipos de unidad y la cuestión del alcance realista de las matemáticas?

Para resolver este problema del alcance absoluto de las matemáticas, comencé por intentar discernir una característica mínima de toda escritura formal, lógica o matemática, que la distinguiría de las lenguas naturales. Intenté mostrar un punto de diferencia preciso y determinante susceptible de distinguir una lengua simbólica o formal de una lengua natural. Hacia falta encontrar una característica lo bastante exigua como para estar presente en toda la escritura simbólica y lo bastante precisa como para no estar nunca presente en la lengua natural. De hecho, ya tenía mi idea sobre esta característica, y tenía la intuición de que tenía que ver con la capacidad del pensamiento de acceder a la eternidad de la contingencia. Me parece que esta característica mínima consiste en un uso relevante, un uso sistemático y preciso del *signo desprovisto de sentido*.

La hipótesis que adopté fue la siguiente: si la pregunta por la referencia de las matemáticas —la pregunta, ¿de qué hablan las matemáticas?— es una cuestión punzante, es porque las matemáticas consisten en una serie de operaciones aplicadas a signos que, finalmente, no significan nada. Pues habría en toda escritura matemática, al menos en las escrituras más fundamentales, como la teoría de conjuntos o la teoría de categorías, dos tipos de signos: los signos significantes de las operaciones —que llamo signos-operadores— y signos sobre los cuales finalmente se realizan operaciones —que llamo signos-base— y que tiene por función expresa no tener significación y evitar así todo parasitaje del sentido operatorio por otro régimen de sentido. Que haya signos vacíos de sentido en las escrituras formales no es un defecto de estas escrituras, sino que permite su singularidad y su riqueza propia.

Un ejemplo simple es dado por el axioma estándar de la teoría de conjuntos. Por decirlo muy a groso modo, en este axioma se parte de signos  $-a, b, c-$  que usualmente se llaman “conjuntos”. Pero en verdad, la teoría de conjuntos no define nunca lo que es un conjunto. Estos signos, en sí mismos no significan nada, pues en mi opinión, tienen por finalidad proveer a los signos-operadores una base vacía de sentido sobre la cual operar. Estos signos intentan “parecer” conjuntos en los que son sometidos a

un operador, el operador de pertenencia. Es este operador y no los signos del conjunto el que tiene toda la carga de la significación: así, los signos  $a$ ,  $b$ ,  $c$  serán llamados conjuntos en tanto que pueden ser sometidos al operador de pertenencia y permitir escrituras tales que  $a$  pertenece a  $b$  o  $b$  pertenece a  $a$ . Un conjunto es pues lo que puede pertenecer a otro conjunto o lo que puede contener otro conjunto: definición circular que atestigua que no se define nunca lo que es un conjunto, es decir, el signo-base, sino solamente las operaciones que soporta.

Mi estrategia es entonces la siguiente: sostengo que la condición mínima para que la escritura matemática sea posible (no puedo mostrar aquí que es la única condición pero sostengo que es al menos una condición) es la condición de concebir y de tematizar signos desprovistos de sentido. Lejos de ser identificable a una negación o a un no-sentido (entendido como absurdo) el *signo desprovisto de sentido* es puesto como condición inminente del pensamiento racional-matemático (y creo que se podría decir lo mismo de la lógica). La pregunta que planteo es la siguiente: ¿cómo podemos pensar los signos desprovistos de sentido? Y la respuesta que aporto a esta pregunta consiste en mostrar que la condición de posibilidad del signo desprovisto de sentido es el acceso (tematizado o no) a la eterna contingencia de toda cosa. En resumen, intento derivar del principio de factualidad nuestra capacidad para producir signos vacíos de sentido como una forma de mostrar que el discurso matemático se mueve en la esfera del pensamiento “asociado de cerca” a la absolutidad de la contingencia. Estoy lejos de mostrar el alcance de absoluto de las descripciones matemáticas, pero elaboro al menos así la primera etapa necesaria de una absolutización.

Hay sin duda cierta extravagancia en la pregunta: ¿cómo llegamos a producir signos desprovistos de sentido? Los signos desprovistos de sentido son percibidos más bien como manifestaciones de un fracaso, de una impotencia para producir sentido y no como la manifestación de una capacidad. ¿Qué sentido tiene preguntarse cómo conseguimos producir a partir de lo insignificante? Y además, ¿qué relación tiene todo esto con la cuestión de lo uno?

Una fábula me permitirá responder las dos preguntas a la vez.

Imaginemos, fuera de toda preocupación por la verosimilitud, que en el curso de sus investigaciones, un arqueólogo que trabaja en las ruinas de una civilización completamente desconocida –de la cual se ignora si conocía la escritura–, desentierra parcialmente una tablilla sobre la cual se encuentra una sucesión de motivos similares, por ejemplo:

#####

Imaginemos que su primera reacción consiste en suponer que esta línea constituye un friso, es decir, una decoración grabada sobre los bordes de la tablilla. A pesar de esto, un instante después, él modifica su hipótesis y se dice con excitación que quizás podría tratarse de una línea de escritura, a la manera que un escolar escribiría una misma letra sobre su cuaderno como una forma de aprender a dominar la escritura. Después, continúa desenterrando la tablilla y se da cuenta de que esta no contiene otras líneas hechas con otros caracteres –lo que habría confirmado su hipótesis–, sino un diseño, lo que lo convence de que su primera suposición era la buena: se había encontrado con un friso y no con una línea de escritura.

La pregunta que podemos hacernos ahora es la siguiente: ¿qué diferencia de intención se produjo en el juicio de nuestro arqueólogo cuando vio sucesivamente, en la misma serie, los motivos similares de un mismo friso y casos de un mismo signo? En los dos casos, las marcas gravadas eran consideradas en su unidad singular y en su disposición colectiva: ¿pero en qué consistía la diferencia por la cual los motivos devinieron casos de un mismo signo, *tokens* de un mismo tipo?

Explicar esta diferencia nos llevará al corazón de la cuestión de lo uno.

Cuando el arqueólogo vio la serie como si fuera un friso, la advirtió como una entidad susceptible de un juicio estético en sentido amplio: un motivo decorativo singular, hecho de un número determinado de motivos –por ejemplo ocho– y cuya configuración –forma del motivo + número de motivos– podría ser juzgada como más o menos lograda, más o menos agradable a la vista. En este juicio, el número de motivos no era indiferente: siete o cinco motivos quizás habrían sido menos agradables que una serie de ocho, o al contrario, más lograda. De otra forma, el friso contiene lo que podría llamarse un efecto de monotonía, o incluso, lo que lla-

maré de forma general, efecto de repetición: efecto por el cual los motivos dejan de ser los mismos incluso cuando se suponen perfectamente parecidos (diría, similares). Para comprender bien este punto, es necesario hacer una comparación con la melodía. Después de Bergson, se sabe que las notas, incluso similares (dos “do” fónicamente indiscernibles) son escuchados sin embargo de forma diferente si concluyen secuencias melódicas distintas. De este modo, si en una melodía tocamos ocho “do” similares seguidos, producen un “do” final distinto del “do” inicial, porque el “do” final está cargado de un pasado melódico del que el “do” inicial está desprovisto. Hay aquí un efecto diferencial de la repetición, un efecto de melodía que es un efecto de monotonía análogo en el tiempo a lo que sucede en el espacio del friso. Pues creo, a diferencia de Bergson, que el espacio está también cargado de diferencias melódicas como el tiempo y que nuestro friso aparenta en sus motivos un efecto diferencial que hace que de cada uno de ellos difiera de los otros incluso si todos fueran rigurosamente iguales empíricamente.

¿Por qué hablar de esto? Porque creo que el efecto de monotonía afecta toda realidad empírica: toda cosa vista como una, según una unidad empírica, se despliega en un espacio y en un tiempo que producen diferencias entre estas cosas-unas hasta que nada las distingue empíricamente. El enigma, el misterio del signo, creo que es un efecto diferencial inherente al espacio-tiempo, que desaparece cuando advertimos marcas similares ya no como motivos de un mismo friso sino como casos de un mismo tipo. Entonces estamos en condiciones de decir que los casos en cuestión son absolutamente idénticos, sin ningún efecto diferencial, ni empírico ni espacio-temporal, es decir, repetitivo. Es absolutamente el mismo signo —como tipo— el que se encuentra en cada uno de los casos: este tipo no variará nunca cualquiera sea el número de casos, lo que en nuestra serie (#####) puede ser prolongado por un “etcétera” que denota la indiferencia radical de la identidad del tipo en la multiplicidad de sus casos. “Etcétera” que podría no tener sentido para el friso puesto que esta es una realidad estética concreta e inseparable del número determinado y finito de sus motivos propios.

Hay algo de absolutamente no-diferencial, y en consecuencia, no-espacia-

cio-temporal, algo eterno en el signo como tal. Y digo en el signo, en el signo desprovisto de sentido. Aquí el sentido de nuestra fábula va a encontrar su significación: generalmente se aborda el carácter inmaterial del lenguaje por medio de la cuestión de la idealidad eventual del sentido —por ejemplo, de su resistencia, a la historicidad y al contexto—, de su identidad posible en el espíritu de dos lectores de un mismo texto en dos épocas diferentes. Pero aquí, era este punto el que quería poner en evidencia, nuestro arqueólogo hizo, creo yo, la experiencia de una eternidad, de un puro idéntico —la identidad del tipo y no del sentido— que resiste al efecto diferencial de las marcas empíricas. Esta experiencia eterna es una experiencia del signo y no del sentido: la suscitaban signos desprovistos de sentido, no los signos portadores de este. Y se revela que estos signos, si bien desprovistos de sentido, no eran en verdad signos sino motivos: nuestro arqueólogo hizo la experiencia de asir en una marca empírica alguna cosa eterna, un modo de unificación de las marcas no sometidas al efecto de repetición espacio-temporal, a partir de la unidad semiótica: unidad por la cual cada marca devino un caso-uno de un tipo idéntico y, de este modo, indefinidamente reproducible.

Es una unidad eterna del signo-tipo la que permite acceder del pensamiento de la iteración ilimitada a la idéntica: es el “etcétera” que continúa la sucesión de casos y que no existía para la intención estética del friso. Dicho de otro modo, lo eterno está presente incluso en lo que diferencia al signo de la marca aunque ni el sentido ni con más razón la referencia o la esencia están presentes.

Acceder al signo desprovisto de sentido como tal supone acceder a algo eterno en el caso que es su tipo. De allí la pregunta: ¿de qué naturaleza es esta eternidad?

Mi tesis es la siguiente: la eternidad comprometida en la aprehensión de la unidad semiótica nace en la aprehensión de la contingencia del caso del signo.

Para terminar, expliquemos este punto. Cuando percibo una cosa o una marca empírica, la percibo con sus determinaciones empíricas y la percibo como un hecho. Pero la percepción de la marca y de su unidad óptica ponen en primer plano sus determinaciones empíricas y en segundo plano

su facticidad: percibo una *marca*, por otra parte, factual. En cambio, si señalo la facticidad de esta marca como tal, si la pongo en primer plano, entonces tomaré lo que en esta marca es idéntico a cualquier otra realidad y no varía ni en el espacio ni en el tiempo. Operaré entonces una unificación de la marca distinta que la unificación óntico-empírica: una unificación ontológica por la cual señalaré la contingencia eterna presente precisamente en *esta* marca. Unificaré la marca en torno a su contingencia y no en torno a sus determinaciones empíricas. Podría entonces distinguir en una multitud de marcas similares un tipo de unidad eterna y de este modo no sometida al efecto diferencial de la repetición.

Ahora volvamos a la consideración de la marca —una como caso— de un signo-tipo. ¿Qué es lo que hago precisamente cuando distingo un signo *como* signo, cuando dejo de considerar una marca como cosa para considerarla un signo? Pues bien, hago de esta marca una entidad esencialmente arbitraria, es decir contingente a modo del signo: es decir que no puedo tematizar la idea de signo, pensar el signo como signo sin poner en primer plano la contingencia de sus determinaciones. ¿Qué decir de esto? Como cosa, la marca puede ser pensada como el efecto necesario de un cierto número de causas: puede estar ligada a la erosión, al choque, a la acción humana involuntaria, etc. Incluso si esta necesidad es ilusoria muestra que la marca-cosa no exige tematizar su contingencia para ser aprehendida. Sin embargo, incluso si soy spinozista, la misma marca devenida signo debe ser tenida como arbitraria en el sentido que un signo se caracteriza por no tener por sí mismo determinaciones necesarias. Ciertamente hay convenciones estructurales en una lengua (signos de cosas distintas deben ser distintos), pero lo propio de un signo o de un sistema de signos es poder ser descifrado, reescrito en otro sistema de signos estructuralmente idéntico. Un signo exhibe su contingencia “en primera fila” si oso decir (al menos cuando lo tomo como signo) que lo tematizo como tal.

Ahora bien, si trato con un signo desprovisto de sentido este no reenvía ni a un sentido ni a una referencia sino solamente a sí mismo como signo. Pensar un signo desprovisto de sentido es necesariamente tematizar el signo como tal: pensar su arbitrariedad propia, poner en primera fila su

contingencia eterna, unificarlo alrededor de esta contingencia y finalmente hacerlo proliferar según la secesión de casos librados del efecto diferencial de la repetición.

Me parece que existe una posibilidad de derivar el discurso matemático —es decir, de un discurso estructurado en torno al signo desprovisto de sentido— a partir de un principio de factualidad, que funde ontológicamente la diferencia entre lo uno óptico y lo uno semiótico. Y creo que ahí se sitúa la primera etapa de una posible absolutización de las descripciones matemáticas de lo real.

*Traducción de Adriana Canseco*