

# **METAFÍSICA Y PERSONA**

## Filosofía, conocimiento y vida

Año 12 — Número 23

Enero-Junio 2020



UNIVERSIDAD  
DE MÁLAGA



# Información general

## Objetivos científicos

*Metafísica y Persona* es una revista de difusión internacional y carácter académico, cuyo objetivo principal es la transmisión y discusión de los resultados de las últimas investigaciones en el ámbito que reflejan su título y subtítulo, mediante la publicación de Artículos y Notas inéditos y de contrastado valor científico.

Pretende ser un lugar de encuentro y difusión de estudios que ahonden en las relaciones entre filosofía, conocimiento y vida, y que, por su calidad, originalidad y rigor, representen un claro avance en el saber y una contribución de relieve en el campo científico de las materias que abarca.

## Cobertura temática

El eje central de la revista es la realidad de la persona. Los artículos publicados en ella abordarán el estudio de la persona desde los distintos puntos de vista que permiten conocerla mejor. El lector encontrará, por tanto, trabajos de Filosofía, Teología, Sociología, Psicología, Psiquiatría, Neurociencia, Medicina y otros saberes centrados en el hombre. No obstante, la revista otorga una especial atención a la Antropología filosófica y, muy en particular, a la Metafísica de la persona, pues son ellas las que dan sentido y sirven de fundamento al resto de saberes sobre el ser humano.

## Público al que se dirige

*Metafísica y Persona* se dirige especialmente a la comunidad científica y académica y, más en concreto, a aquellos investigadores de Instituciones Universitarias y otros Centros afines que, sobre todo desde una perspectiva filosófica, dedican todo o parte de sus trabajos a mejorar el conocimiento de la persona, necesitado de una constante revisión y puesta al día.

No obstante, por las múltiples orientaciones que acoge, la Revista está también abierta a un público más amplio: a todos aquellos que, dotados de una base filosófica y de cierta formación en los saberes acerca de la existencia humana, desean profundizar en el conocimiento de la persona.

## Carácter de las contribuciones

Las contribuciones enviadas a *Metafísica y Persona* han de ser inéditas en cualquier idioma y no estar sujetas a revisión para ser publicadas en ninguna otra revista o publicación, ni digital ni impresa. En principio, los artículos se publicarán en la lengua en que hayan sido redactados, aunque en ocasiones, de acuerdo con el autor, podrán ser traducidos al castellano o al inglés.

Los artículos y las notas son sometidos a un arbitraje doble-ciego. Para ser publicados, los artículos han de obtener dos dictámenes favorables. Las notas, sin embargo, podrán ser admitidas con un solo dictamen positivo y rechazadas con un solo dictamen negativo.

Más detalles en relación a este extremo figuran en las Normas editoriales.

## **Datos generales** (*edición, difusión, identificación y contacto*)

*Metafísica y Persona* es coeditada entre la Universidad de Málaga (UMA) y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Nació como revista electrónica, pero hoy se ofrece a los lectores tanto en formato digital como en papel.

En su versión impresa, la revista se distribuye, con alcance internacional, mediante intercambio, donaciones e inscripciones (ver Suscripciones).

## **Identificación esencial**

*Título:* Metafísica y Persona

*Subtítulo:* Filosofía, conocimiento y vida

*Carácter:* Revista filosófica

*Periodicidad:* Semestral

*Difusión:* Internacional

ISSN en línea: 1989-4996

ISSN impreso: 2007-9699

## **Lugar de edición, año de edición y entidad editora**

- Málaga (España), Universidad de Málaga (Grupo PAI, Junta de Andalucía, HUM-495)
- Puebla (México), Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (Facultad de Filosofía y Humanidades, y Departamento de Investigación)

Año de fundación: 2009

## **Dirección postal y electrónica**

- Departamento de Filosofía  
(Tomás Melendo Granados)  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Málaga  
Campus de Teatinos E-29071 MÁLAGA (España)  
contacto@metyper.com

- Departamento de Filosofía  
(Livia Bastos Andrade)  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla  
Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago  
72410 PUEBLA (México)  
livia.bastos@upaep.mx

## Consejo Directivo

Director: Melendo Granados, Tomás (Universidad de Málaga)  
Subdirectores: Martí Andrés, Gabriel (Universidad de Málaga)  
Bastos Andrade, Livia  
(Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)  
Secretarios: García Martín, José (Universidad de Granada)  
Castro Manzano, José Martín  
(Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla)

## Consejo de Redacción

Blancas Blancas, Noé (*Universidad Popular Autónoma de Puebla*)  
García González, Juan A. (*Universidad de Málaga*)  
Jiménez, Pablo (*University, of Nostre Dame, Australia*)  
Lynch, Sandra (*University, of Nostre Dame, Australia*)  
Porras Torres, Antonio (*Universidad de Málaga*)  
Rojas Jiménez, Alejandro (*Universidad de Málaga*)  
Villagrán Mora, Abigail (*Universidad Popular Autónoma de Puebla*)

## Consejo Científico Asesor

Arana Cañedo, Juan, *Universidad de Sevilla, España*  
Brock, Stephen L., *Università della Santa Croce, Italia*  
Caldera, Rafael T., *Universidad Simón Bolívar, Venezuela*  
Clavell, Lluís, *Università della Santa Croce, Italia*  
D'Agostino, Francesco, *Università Tor Vergata, Italia*  
Donati, Pierpaolo, *Università di Bologna, Italia*  
Falgueras Salinas, Ignacio, *Universidad de Málaga, España*  
González García, Ángel L. (†), *Universidad de Navarra, España*  
Grimaldi, Nicolás, *Université de Paris-Sorbonne, Francia*  
Hittinger, Russell, *University of Tulsa, Oklahoma*  
Jaulent, Esteve, *Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), Brasil*  
Livi, Antonio, *Università Lateranense, Italia*  
Llano Cifuentes, Carlos (†), *Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa, México*  
Medina Delgado, Jorge, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*  
Morán y Castellanos, Jorge (†), *Universidad Panamericana, México*  
Pithod, Abelardo, *Centro de Investigaciones Cuyo, Argentina*  
Pizzutti, Giuseppe M., *Università della Basilicata, Italia*  
Peña Vial, Jorge, *Universidad de los Andes, Chile*  
Ramsey, Hayden, *University of Nostre Dame, Australia*  
Redmond, Walter, *University of Texas, E.U.A.*  
Reyes Cárdenas, Paniel Osberto, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*  
Sánchez Muñoz, Rubén, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México*  
Sánchez Sorondo, Marcelo, *Pontificia Accademia delle Scienze, Italia*  
Vigo, Alejandro, *Universidad de Navarra, España*  
Wippel, John F., *University of America, E.U.A.*  
Zagal, Héctor, *Universidad Panamericana, México*

# Contenido

## Artículos

<i>El mundo, que existe y no existe a la vez: el espacio y la lógica del realismo especulativo</i> Arturo Romero Contreras .....	11
<i>Amor donal y transcendencia</i> Blanca Castilla de Cortázar .....	47
<i>El universo filosófico de Lev Shestov</i> Catalina Elena Dobre .....	71
<i>In which sense (if any) can it be said that Hegel's Logic is formal?</i> José Antonio Pardo Oláquez .....	93
<i>Educación para la intimidad, la adecuada educación sexual</i> José Víctor Orón Semper .....	117
<i>Edith Stein on the State</i> Walter Redmond .....	143

## Notas críticas

<i>El principio de identidad en la fundamentación de la Doctrina de la Ciencia en Fichte</i> Luis Ignacio Lozano Cobos .....	165
---	-----

## Reseñas

<i>Dreher, Rod, The Benedict Option. A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation, New York: Sentinel, 2017, 262pp</i> Juan Pablo Aranda Vargas .....	175
<i>Burgos, Juan Manuel, La vía de la experiencia o la salida del laberinto, Madrid: Rialp, 2018, 136pp</i> Carlos Gutiérrez Lozano .....	179

# ARTÍCULOS

# El mundo, que existe y no existe a la vez: el espacio y la lógica del realismo especulativo

*The world, which exists and does not exist at the same time:  
the space and logic of speculative realism*

ARTURO ROMERO CONTRERAS  
Benemérita Uuniversidad Aautónoma de Puebla, Puebla  
rcarturo@gmail.com

## RESUMEN

En el presente artículo se muestran los argumentos y los supuestos lógico-matemáticos que están a la base de la fundamentación del realismo especulativo de Quentin Meillassoux y de Markus Gabriel. Se muestra que, en el caso de ambos, si bien reivindicán la ciencia empírica, todo su proyecto depende de una aprehensión particular de la lógica y de la matemática. Las argumentaciones de Meillassoux y de Gabriel a favor del realismo descansan enteramente en la tesis de Badiou de que la filosofía especulativa solamente es posible a partir de la matemática y, dentro de ella, en el marco de la teoría de conjuntos. En el artículo se exponen algunas limitaciones de la teoría de conjuntos a la luz de sus paradojas clásicas, pero, de manera más importante, a partir de su confrontación con la teoría de categorías, teoría que se disputa con aquella la fundación de las matemáticas. Se busca entonces apuntar a una ontología fundada en categorías más que en conjuntos. Al mismo tiempo, se ofrece una defensa del realismo, pero desde un punto de vista schellinguiano, el cual trata de empatarse también con el enfoque categórico en matemáticas.

**Palabras clave:** realismo especulativo, Badiou, teoría de conjuntos, teoría de categorías, Schelling.

## ABSTRACT

This article presents and analyzes the arguments –as well as their logical-mathematical presuppositions– that ground the speculative realism of Markus Gabriel and Quentin Meillassoux. It is argued that both rely on a particular and narrow understanding of logics and mathematics fundamentally indebted to Badiou’s claim that speculative philosophy is only possible in the language of mathematics and, within it, the language of set-theory. In the article I show the limitations of set-theory derived from classic paradoxes, but also when confronted with category theory. As it is well-known, the later contests the privilege of the former as a theory to ground the whole of mathematics. I offer arguments in favor of a category-theory based ontology rather than set-theory. At the same time, I present realist arguments stemming from Schelling’s philosophy, trying to harmonize it with a categorical framework.

**Keywords:** speculative realism, Badiou, set theory, category theory, Schelling.

---

Recepción del original: 05/02/2019  
Aceptación definitiva: 10/12/2019

Cuando mis ojos lo  
Habían visto todo, se dirigieron  
Hacia el blanco crisantemo  
(Isshō)

the arena of the world is jam-packed with diverse objects, their forces unleashed and mostly unloved. Red billiard ball smacks green billiard ball. Snowflakes glitter in the light that cruelly annihilates them; damaged submarines rust along the ocean floor. As flour emerges from mills and blocks of limestone are compressed by earthquakes, gigantic mushrooms spread in the Michigan forest. While human philosophers bludgeon each other over the very possibility of “access” to the world, sharks bludgeon tuna fish, and icebergs smash into coastlines.

Graham Harman, *Object oriented ontology*.

## 1. Introducción

En los últimos años ha surgido un movimiento heterogéneo, con posiciones incompatibles entre sí, pero que surgen de un signo de la época: la necesidad de afirmar la realidad. Se trata del *realismo especulativo*. Éste busca afirmar lo real del mundo, pero no como una región imposible de captar, como un borde inalcanzable que elude nuestro saber, sino como realidad pensable, más allá del círculo cerrado de la conciencia o del lenguaje, que funcionarían como instancias trascendentales que condicionarían nuestro “acceso” al mundo. El blanco de ataque será lo que Meillassoux, uno de los principales representantes del movimiento,<sup>1</sup> llama *correlacionismo*, un *a priori* de correlación sujeto-objeto o pensar-ser que no admite pensar cada término separado del otro. Los rasgos comunes del movimiento consisten en una crítica al giro lingüístico, una reivindicación de la ciencia y una reacción frente a las ten-

---

<sup>1</sup> Como reconocen Bryant, Srnicek y Harman, Manuel DeLanda y Graham Harman fueron los primeros en invocar un retorno al realismo en textos publicados en 2002 (BRYANT, L., SRNICEK, N. y HARMAN, G., *Towards a Speculative Philosophy*, en *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, re.press: Melbourne, 2011). Pero es siguiendo la inspiración de Meillassoux y su libro *Après la finitude*, de 2006, que se organiza, al año siguiente, el primer encuentro sobre realismo especulativo y quien termina convirtiéndose en el actor central del movimiento.



dencias que confinan la filosofía a la poesía o a una nueva religiosidad. Resulta fácil localizar el origen del correlacionismo en la filosofía de Kant. Pero por la misma razón, este realismo no podría reivindicar lo real del mundo de manera ingenua, cayendo “detrás” del criticismo kantiano. Es por ello que el camino deberá ser *especulativo*. ¿Pero cuáles son los medios para la especulación? ¿Sobre qué modelo de razón debería construirse el argumento? Como veremos, la figura más importante de esta corriente, Quentin Meillassoux, partirá de una confianza particular en la matemática conjuntista y en la lógica clásica de una forma no cuestionada. Esta decisión proviene sin duda de su maestro, Alain Badiou. Lo llamativo es que otro representante, Markus Gabriel, basará su argumento también sobre la prohibición conjuntista de la autorreferencia. A lo largo de este texto expondremos algunas de las razones que justifican el clamor por lo real, junto con la apuesta del realismo especulativo, particularmente en las figuras de Meillassoux y Gabriel. Haremos un recorrido crítico sobre algunos elementos clave, enfatizando la referencia que hacen a la teoría de conjuntos y la lógica clásica. En la segunda parte del texto exponemos brevemente una vía más factible para articular una vía realista especulativa basada en el pensamiento de Schelling, primera figura en confrontar tanto el pensamiento trascendental kantiano, como la solución idealista hegeliana. Pero la referencia a Schelling cobra también sentido tanto por su aliento especulativo, como por su espíritu material-naturalista interesando en las ciencias realmente existentes en toda su gama y diversidad. Para esta tarea, también nos apoyamos en una matemática y a una lógica particulares, pero que resultan mucho más flexibles y potentes que aquellas utilizadas por el realismo especulativo. Es así que indicamos la posibilidad de conjugar el pensamiento de la naturaleza de Schelling con la teoría de categorías y las lógicas no-clásicas.

## 2. La (paradójica) necesidad de pensar la relación entre el mundo y lo real

El mundo. ¿Qué es el mundo? La respuesta a la que estamos ya acostumbrados es la siguiente: una ilusión. ¿Pero quién vive esa ilusión? ¿Un yo? ¿Otra ilusión! Nos hemos familiarizado particularmente con esta idea en su versión hermenéutica: “no hay nada fuera del texto” (Derrida), “el ser que puede comprenderse es lenguaje” (Gadamer) o “no hay hechos sino interpretaciones” (Nietzsche)<sup>2</sup>. La tradición que radicaliza los presupuestos de la

---

<sup>2</sup> Cf. RAMÍREZ, M.T. (Coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016, p. 24. Este texto de Mario Teodoro Ramírez constituye uno de los raros trabajos que han

hermenéutica es solamente el último episodio de la historia del subjetivismo que hace del hombre o de su médium absoluto, la conciencia o el lenguaje, el sitio mismo, el espacio absoluto del ser. De la identidad de ser y pensar en Parménides<sup>3</sup> a la identidad de ser y lenguaje en la hermenéutica hay un movimiento de liberación del ser respecto a la conciencia, pero no de sus presupuestos subjetivistas. Lo mismo da deponer el sujeto de la conciencia para reemplazarlo por un ser, que, a final de cuentas, solamente existe para el hombre y habita en el lenguaje. Para esta tradición el único que posee el privilegio del logos-lenguaje es el hombre y la línea de demarcación fundamental será aquella entre la naturaleza y la cultura. Esta es, también, la fuente del constructivismo (el mundo no es más que una construcción social), con su consecuente degradación de la validez de toda argumentación posible (reemplazada por reglas de juegos lingüísticos particulares e inconmensurables entre sí) y la negación de la referencia (“aquello” a lo que la lengua puede apuntar y que constituye, entre otras cosas, el *sustento empírico* de la ciencia).

Pero hay que reconocerlo: nosotros mismos pertenecemos a ese paradigma, así sea de manera problemática. Decimos problemática porque reconocemos ya la aparición de sus propias limitaciones en el momento mismo en que se universaliza y parece perder todos sus límites. Para “nosotros” tampoco hay un criterio de racionalidad que funja como exterior absoluto al juego mismo de la lengua y que permita estabilizarla, ni tampoco una referencia unívoca de las palabras que sirva para fijarlas. Esta prudencia es eminentemente moderna y se consolida entre Descartes (la posibilidad de engaño del ego) y Kant (la dialéctica trascendental) por el reconocimiento de la tendencia del entendimiento humano a engañarse a sí mismo. Pero la búsqueda de la certeza a través de un sistema racional (que para la modernidad estuvo siempre *por venir*) se convierte en la posmodernidad en su confirmación: este sistema *ya habría acontecido*, y la historia no sería sino el despliegue de aquel.

---

sabido escuchar la importancia del realismo especulativo, trayéndolo a discusión en lengua española.

<sup>3</sup> Habrá que meditar si la contrafigura a la que debe dirigir sus esfuerzos el realismo es Parménides y no Kant. En su famoso poema ontológico, Parménides (2002) parece dar las tres características del ser contra las cuales ha reaccionado todo pensamiento contemporáneo, lo completo (o totalidad), lo uno y la continuidad (πᾶν, ἓν, συνεχές, I.7) (en GARCÍA BACCA, J.D., *Los presocráticos*, 8ª ed., México: Fondo de Cultura Económica). No podemos pensar el ser sino a partir de su incompletud (su carácter de *no-todo*), su multiplicidad y su interrupción (o continuidad no-simple o *multiconexa*). Más aún, es precisamente Parménides quien prohíbe la investigación del no-ser (I.2) y proclama por vez primera la identidad entre ser y pensar (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, I.3). Y es también él quien prohíbe al ser entregarse al devenir y, por tanto, que existan génesis o destrucción (γένεσις καὶ ὄλεθρος, I.13). Finalmente, el ser resultará indivisible (Οὐδὲ διαίρετόν, I.12), homogéneo (ὁμοίον, I.12) e inamovible (ἀκίνητον, I.13), de tal modo que todo quedará capturado en los confines del borde de una esfera, donde resulta un ser compacto (ξυνεχές), sometido a un principio de cierre: lo existente conduce a otro existente, etc.

La destrucción del concepto racional de verdad, el establecimiento del lenguaje como lugar último del origen del ser, el rebajamiento de la ciencia a favor de la poesía y de la religiosidad por encima de la política, constituyen los rasgos de un tiempo que anunciaba, que prometía dividir la historia en dos. En Nietzsche del ocaso de los ídolos al superhombre. En Heidegger del fin de la filosofía a la tarea del pensar. En Derrida del fin de la metafísica al más allá de la clausura. Alteridad, multiplicidad, diferencia se convirtieron en los tres operadores (*shifters*) clave. Había que poner fin a la filosofía de la identidad, del uno y de la presencia. Pero, si al concepto de multiplicidad, propio del giro lingüístico, le correspondía una cierta “liberación” respecto a la función unificadora del logos o la función del “uno”, al concepto le corresponde también una “prisión” particular: el estar atado a una dispersión indiferente, a una multitud de átomos (sean estos significantes, conjuntos o átomos metafísicos) aislados, indiferentes entre sí (una diferencia indiferente), que son imposibles de reunir (de coordinar, organizar), a no ser por medio de la apariencia. A final de cuentas, la dispersión resultará ser ontológica, mientras que la reunión, la configuración, será óptica, es decir, temporal, local y sólo para nosotros. Aquí deben considerarse en la misma medida Heidegger, Derrida o Badiou.

¿Existe el mundo entonces? Para Heidegger<sup>4</sup> éste no rebasa los límites de lo que nosotros (*Dasein*) comprendemos. Incluso lo que se oculta no rebasa el ámbito de una precomprensión general, ni la historia del *sentido* del ser. Lo que se oculta se oculta sólo para el hombre y lo que se desoculta, se desoculta también sólo para él. Para Derrida<sup>5</sup> el mundo es reemplazado por el juego cuasi-trascendental de significantes, sin exterioridad, sin punto de fijación (sin significado trascendental). Badiou<sup>6</sup> pretende escapar del giro lingüístico y apoya su metafísica en la matemática. Pero su matemática busca, ante todo, salvaguardar mejor el hallazgo de la diferencia ontológica de Heidegger y de la multiplicidad de Derrida. La matemática de Badiou fija al ser en la multiplicidad gracias al lenguaje de la teoría de conjuntos y permite pensar toda unidad y consistencia como un efecto secundario, finito o intramundano.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe 2: Sein und Zeit*. (2. Auflage). Bröcker-Oltmanns, K., Eds., Frankfurt del Meno: Klostermann, 1995.

<sup>5</sup> DERRIDA, J., *De la Grammatologie*, París: Éditions de Minuit, Collection Critique, 1967.

<sup>6</sup> BADIOU, A., *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2000; y BADIOU, A., *Lógicas de los Mundos. El Ser y el Acontecimiento 2*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2008.

<sup>7</sup> Para Badiou (*El ser y el acontecimiento y Lógicas de los Mundos...*) el ser en cuanto tal deberá ser pensado como múltiple puro, *imrepresentable*. En cambio, lo que es, lo que *aparece* en un mundo concreto y, por tanto, pertenece a un conjunto (set) determinado. Todo lo que aparece está fijado, capturado, no posee ninguna autonomía frente a su campo trascendental *a priori*. Un mundo es un dominio del aparecer de ciertos entes (un ser-ahí). Pero Badiou debe confrontar el problema de toda filosofía trascendental: el mundo no tiene consistencia ontológica, sino meramente fenomenológica. La ontología, ciencia del ser en cuanto tal, termina donde comienza: en la multiplicidad. El tránsito del ser múltiple a los mundos deberá quedar inexplicado, o bien, resultará algo derivado, secundario a la ontología. Adicionalmente, la diferencia

Se resguarda la *posibilidad* absoluta y abierta del ser, mientras que la concreción-limitación de un mundo resulta una operación secundaria.

¿Pero qué *debe* exigir entonces un realismo? En principio, que haya algo que *opere* sin el hombre, sin conciencia y sin lenguaje, pero teniendo *efectos* significativos sobre él (y sobre otras cosas); que la flecha de los efectos no vaya del lenguaje a las cosas solamente, sino también de éstas a aquel, pero también de la multiplicidad al uno y del uno a la multiplicidad; que el mundo posea su propia estructura autónoma y, con ello, su propia libertad e inventiva, lejos de una abstracta y estéril multiplicidad; que la naturaleza, las cosas y el mundo sean algo más para nosotros que la mera pantalla de proyección del lenguaje y nuestro enredo subjetivo.

Pero, ¿tiene sentido el realismo?<sup>8</sup> Es fácil afirmar que las cosas fuera del pensamiento no son sino una *idea*, que podemos formular entre comillas: “las

---

ontológica de Badiou, que salva la impresentabilidad del ser y la presentabilidad de los seres, descansa sobre una doble decisión arbitraria. La primera es aquella que toma la teoría de conjuntos como teoría metamatemática y no, por ejemplo, la teoría de categorías. Badiou opera con esta decisión una inversión del platonismo: el ser será de lo múltiple, el mundo de lo uno. Pero con invertir los términos no se resuelve el problema de la *comunicación entre ellos* (la comunicación de los géneros). Badiou reacciona así contra el giro lingüístico, pero pretende hacer de la matemática precisamente un lenguaje trascendental, capaz de hablar del ser sin participar del mundo. La segunda decisión proviene del adoptar una axiomatización concreta de la teoría de conjuntos, a saber, la ZFC (Zermelo–Fraenkel + axioma de elección). Ésta surge, lo sabemos, para resolver el escándalo de la paradoja de Russell: una contradicción en el corazón de la teoría de conjuntos. Al prohibirse la autorreferencia, se salva la contradicción, pero entonces el sistema será, como mostrará después Gödel, incompleto. La ontología de Badiou es, necesariamente, incompleta. No hay, como dice Fink (FINK, E., *VI. Cartesianische Meditation: Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht, Boston, Londres: Kluwer, 1988), lenguaje trascendental, ni el griego, ni el alemán, pero tampoco la matemática pues, para que ella hable de la ontología, sus términos deben ser *apareados*, con los conceptos de la filosofía. Aquí la matemática (lenguaje de lo real) debe aliarse con lo simbólico (lenguaje del mundo).

<sup>8</sup> Que algo “escape” para nosotros, que no se agote ni en las palabras ni en las representaciones. Esta excedencia es siempre un signo de lo real: rebasar lo pensable. Pero, por otro lado, debemos decir que lo real es justa y precisamente lo que se nos da todo el tiempo: ¿qué otra cosa si no? Lo real está ahí, desnudo, sin mayores secretos, ofrecido, sin más. Lo real es paradójico porque, por un lado, para ser real, debe exceder nuestra aprehensión, pero, por el otro, debe hacer sentir sus efectos sobre nosotros. La naturaleza, decimos, nunca la abandonamos, estamos en ella, somos parte suya; pero no por ella la comprendemos. Y no hace falta comprenderla para que ella ejerza sus efectos. La naturaleza desbordará cualquier presentación suya (en nosotros y en cualquier ser concreto). Si el lenguaje produjese *a priori* el marco de todo lo que la naturaleza puede ser, si ella solamente fuese lo que es “para nosotros”, entonces ella no sería nada, resultaría superflua. Si las cosas solamente se dirimieran en el lenguaje, entonces aquellas no harían falta en absoluto. Si la descripción de una cosa pudiese reemplazar a la cosa misma, no sería posible decir diferentes cosas de ella. La cosa excede al lenguaje. A todas luces. Eso exige que las cosas tengan su propia sintaxis, su propia lógica. Pero si el lenguaje no fuese sino un mero nombre en correspondencia con las cosas (teoría de la adecuación) es éste el que resultaría superfluo, un instrumento trivial. El lenguaje excede el mundo de las cosas, las divide, las reparte, las une, las envía, las recibe, las promete, les

cosas fuera del pensamiento” y que esto constituye ya un pensamiento. El “no-pensamiento” sería también un pensamiento, una idea. Pero que algo no provenga del pensamiento no quiere decir que sea impensable. Falta, es verdad, explicar cómo es posible la conexión entre ambos, pero ese es otro problema. El punto central del realismo, a diferencia de un pensamiento de “lo real”, consiste en afirmar la independencia de las cosas y las situaciones respecto a nuestra aprehensión. Eso no quiere decir, tampoco, que ellas sean relevantes para nosotros en los términos en que ellas acontecen, sin mediación lingüística, pero no estamos justificados a identificar una situación y otra. La ciencia no es un discurso entre otros. De hecho, no obtiene su consistencia de ser un discurso, ni siquiera de su capacidad para presentar objetos y leyes en fórmulas, sino de su capacidad de ofrecer pruebas. Estas serán limitadas, dudosas, estarán en cuestión, pero no son prescindibles. La ciencia es siempre experimental. Tómese el término en serio: experimentar quiere decir tomar un trozo de naturaleza y redirigirlo a otro trozo de naturaleza con el fin de responder una pregunta. Se lanza una pregunta realizando un experimento material y se obtiene una respuesta (o un enigma, o nada) en ese circuito.

Pues bien, en ese circuito estamos obligados a admitir, es la suposición última para que todo tenga sentido, que hay una naturaleza independiente de nosotros que insiste, resiste y persiste, y cuyos resultados no son indiferentes a los deseos más íntimos de la especie. Si aceptamos esto, estamos absolutamente forzados a aceptar no solamente la existencia de un mundo previo al hombre, sino a inscribir al hombre, junto con su lenguaje y su inteligencia en la misma trama evolutiva del universo.<sup>9</sup> Pero, de nuevo, todo lo

---

agrega siempre algo. La excedencia es entonces mutua. Es por todo esto que el realismo no puede ser ingenuo, ni directo. Supone siempre un parte de construcción, de filosofía indirecta o especulativa. Lo que resulta claro es que no es nunca seguro dónde trazar la línea divisoria entre lo que se da realmente, lo que escapa y lo que se agrega. Toda presencia tiene un *minus* y un *plus*, una falta y un exceso. Mas, ¿cómo podría suceder esto si no existiera más que un espacio de lo real? Es decir, ¿cómo podríamos hablar de una falta sin comparar un conjunto con otro, atestiguando que no hay correspondencia plena? ¿Cómo hablar de exceso sin comparar dos espacios donde uno presenta más elementos que el otro? ¿Cómo sentirse defraudado sin poder comparar la expectativa con lo que realmente sucede?

<sup>9</sup> El tema del trascendental que nos ocupará constantemente en este texto puede adelantarse aquí. La filosofía trascendental asume una correlación sujeto-objeto original, que está condicionada por la estructura del primero (del sujeto). Pero si seguimos la argumentación ofrecida hasta aquí, resulta que ese sujeto trascendental se encuentra instanciado en un cuerpo natural, que pertenece a un proceso evolutivo. El corte radical y absoluto entre el hombre y la naturaleza no permite reconocer las continuidades y las discontinuidades, no se diga ya los estratos o niveles de organización. Por ejemplo, la intencionalidad, es decir, la capacidad de constituir un mundo o experimentarlo, está ya presente en los animales “superiores”. Antes de que el significante venga a marcar una ausencia, la memoria misma, atribuible a los seres más humildes, introduce ya una primera ausencia en la presencia, un corte en la inmediatez, una relación consigo que hace que dichos seres tengan una temporalidad. Para Derrida la temporalidad es la base última de la fenomenología. Siguiendo los análisis del tiempo de Husserl, la estructura de *retenciones*, *presentaciones* y *protenciones*, hace depender la presencia

que conocemos de la naturaleza y la evolución, es solamente un “saber”, algo que aparece en el lenguaje. Hemos dado la vuelta. No es posible argumentar sobre la realidad sin dar la vuelta “completa” y sin asumir las paradojas a las que nos vemos arrastrados.<sup>10</sup> Todo lo que se *acredita* como real es resultante de ciclos donde la subjetividad cuenta como un momento o nodo. Podemos ver entonces que el hombre participa en diversos trayectos de circulación: de palabras, de mercancías, pero también de energía (en las cadenas tróficas), de materia(s). No reconocer las diferentes cadenas y ciclos y el querer subsumir unas en otras es el principio tanto del naturalismo trivial (que hace de los hombres meros animales y de los animales meras máquinas), como de su opuesto: la ignorancia absoluta de la naturaleza defendiendo que lo humano pertenece solamente a la “cultura”. Sin embargo, es en estos *bordes* donde la existencia concreta se sitúa, en *ciclos que se entrecruzan*.<sup>11</sup>

### 3. Realismo especulativo

De Kant a Wittgenstein se han afirmado los *límites de la experiencia posible*,<sup>12</sup> es decir, del sentido mismo. Se ha querido: 1) delimitar lo que puede ser dicho/sabido/pensado de lo que no y b) salvar las contradicciones, manteniendo

---

de una ausencia que no puede ser colmada. Esta memoria opera de manera casi idéntica en la vaca, de manera que ella estaría ya sometida a la escritura. Ahora bien, hay diferentes tipos de animales, con diferentes sistemas de percepción y cognición. Konrad Lorenz razona en esta línea y concluye que el “*a priori*” Kantiano (nada menos que la trascendentalidad) debe insertarse en la evolución natural, pues cada animal constituye (*konstituiert*) su mundo de cierta manera de acuerdo con su propia conformación (*Beschaffung*) (LORENZ, K., *Kant's Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*, en *Blätter für Deutsche Philosophie*, núm. 15, 1941, pp. 94-125).

<sup>10</sup> ROMERO CONTRERAS, A., “Seis lecturas contemporáneas del Escrito de la libertad de Schelling. Tópicos”, en *Revista de Filosofía*, núm. 55, 2018, pp. 189-229.

<sup>11</sup> La catástrofe ecológica encuentra aquí su base: a saber, cuando se le priva a la naturaleza de exigencias nacidas de su *autonomía y orden intrínsecos* en un momento dado. Notemos de paso que los “momentos” pertenecen también a diferentes escalas de tiempo y, por tanto, a diferentes duraciones y velocidades. Decir que todo está en devenir es una trivialidad, porque todo lo que cambia implica un marco de referencia fijo. La velocidad de cambio de los estados de ánimo no comparable con el lento cambio de una lengua, que a su vez será instantáneo frente a la sucesión de las eras geológicas. Lo duradero y lo cambiante surge de esta diferencia de escalas de tiempo, velocidades y duraciones. Lo mismo debe decirse del espacio, a saber, que las relaciones se despliegan en diferentes escalas: el agua es continua en la escala humana, y en esa calidad la bebemos. Pero en un nivel atómico, es discontinua, un conjunto de moléculas. La probabilidad rige el mundo cuántico, la necesidad el mundo mecánico. Así, antes de debatirse por la esencia de la realidad hay que atender a las escalas y niveles de tiempo y de espacio del mundo.

<sup>12</sup> Remito aquí al trabajo de Graham Priest, *Beyond the limits of thought*, Oxford/New York: Clarendon Press/Oxford University Press, 2002, a quien debo inspiración para muchas de las reflexiones aquí vertidas.



do la distinción clara, distinta, jerárquica y unidimensional de lo trascendental y lo empírico,<sup>13</sup> de lo originario y lo derivado, lo *a priori* y lo *posteriori*. Pero siempre que se pretende ofrecer los límites de lo posible, necesariamente se va más allá de ese límite, pues para enunciarlo es necesario no estar sometido a él. Y, sin embargo, eso no implica una superación del límite, sino simplemente, su ambigüedad, como si la enunciación tuviera lugar desde el borde de un *espacio* que incluyera tanto puntos del adentro, como del afuera.<sup>14</sup> El límite se impone, pero también se desplaza; separa regiones, pero también las confunde. Deberíamos por tanto dejar de pensar lo real y lo ideal o la naturaleza y la cultura como puntos, como opuestos, o como meros conjuntos excluyentes, y meditar la idea de que cada uno de ellos constituya un espacio (una extensión, con su propia “topología”) capaz de interactuar con el otro de diversas maneras. Solemos pensar en cadenas: lo trascendental es subjetivo, temporal y lógico; lo empírico es objetivo, temporal e irracional. Pero, ¿no podría haber un empirismo trascendental, una contingencia trascendental, un realismo temporal, una espacialización subjetiva, etc.?

Pero volvamos al realismo especulativo. Su nombre da testimonio de la dificultad de su empresa: afirmar la realidad por medio de argumentos. En otras palabras, se trata de encontrar las razones que encontrarían el más allá de la razón; de proceder subjetivamente a una suerte de autoanulación.<sup>15</sup> No porque más allá de ese límite no se pueda argumentar ya nada, sino porque la argumentación daría paso a la *constatación* misma de la realidad. El realismo especulativo se declara entonces como una pasión por la realidad (parafraseando a Alain Badiou, uno de sus padrinos), pero, de igual manera, como una guerra declarada contra la filosofía trascendental o, como la llama Meillassoux, correlacionismo. Es decir, una guerra, contra toda filosofía que niegue la posibilidad de acceso a lo real fuera del círculo de condiciona-

<sup>13</sup> Esto significa un dualismo porque un lado nunca toca, ni se confunde con el otro, como en la dialéctica; es jerárquico porque lo trascendental está por encima de lo empírico, no poseyendo este último independencia alguna; unidireccional, porque esta jerarquía significa que lo trascendental determina lo empírico, pero lo empírico no posee fuerzas sobre lo trascendental; unidimensional, porque esta diferencia satura y debe explicar la totalidad del campo ontológico.

<sup>14</sup> En términos matemáticos diríamos que se trata de un conjunto abierto que tiene su centro en la frontera.

<sup>15</sup> Hay que señalar que este es el punto más alto al que llegó la misma fenomenología. Para Fink (FINK, E., *VI. Cartesianische Meditation...*; y FINK, E. y BRUZINA, R., *Phänomenologische Werkstatt 2 vols: Eugen Fink Gesamtausgabe*, Friburgo: Karl Alber, 2006) la tarea última de ésta consiste en *reducir a la instancia que realiza la reducción fenomenológica: el ego*. Pero, paradoja, ¿cómo puede el ego reducirse a sí mismo, ponerse entre paréntesis? Fink busca una fenomenología constructiva, lo que para Husserl constituye un claro contrasentido, pues lo que se da, precisamente por ello, no requiere ser construido. Y, sin embargo, el ego parece encontrar en él mismo una instancia que le trasciende: la vida trascendental pura y anónima. La pregunta es si esta vida anónima y trascendental no es un hipersubjetivismo que, a la postre, no estaría muy lejos del “ser” heideggeriano: una instancia de sentido comandada por la lengua.

miento recíproco del ser y del pensar, trátase de la polaridad sujeto-objeto, ego-horizonte o *Dasein*-mundo, y trátase a partir de un condicionamiento de la conciencia o del lenguaje. Este realismo exige también una reivindicación de la dignidad de la ciencia. Si alguien conoce la realidad, es ella. Y si esto es así, es que ella no está fundada, a su vez, en un sistema de categorías, ni en una constitución subjetiva determinada, ni en el lenguaje, ni en la historia. Léase bien: no está *fundada* en otra instancia, aunque esté permeada por muchas otras. Es por ello que la historicidad de la ciencia sería una de sus determinaciones, pero no la única, ni la más fundamental.

Esto significa, con toda claridad, terminar el divorcio entre lo real y la realidad, entre verdad y certeza, pues lo que realmente hay no le es indiferente al sujeto para constituir su verdad. No porque ahí se agote esta última, sino porque esa realidad constituye un horizonte particular de decisión posible. No es, entonces, baladí lo que diga el científico. De hecho, sería muy fácil mostrar que el “nihilismo” de la época viene dado, en buena medida por los hallazgos de la ciencia, en particular la que nos presenta al hombre y al cosmos como existencias contingentes.

### a) *Quentin Meillassoux: superar el correlacionismo*

Este es precisamente el punto de partida del realismo de Quentin Meillassoux: la afirmación de la necesidad de la contingencia. Lo real se correspondería con un “gran afuera”, libre de la conciencia y del lenguaje, un en sí cuya cualidad última consistiría en ser contingente. Al mismo tiempo, sus figuras temporales (la naturaleza que investiga la ciencia) serían accesibles en sus cualidades primarias (según la terminología de Descartes) a través de la matemática, mientras que todo lo “subjetivo” correspondería a cualidades secundarias.

En su libro *Después de la finitud* se anuncia este realismo como la voluntad de cortar el nudo gordiano de la filosofía contemporánea: el *correlacionismo*. Por correlacionismo debe entenderse la tesis según la cual toda realidad depende de su relación con un observador, es decir, de una correlación sujeto-objeto (o *Dasein*-mundo, o cualquiera de las versiones que llevan de la fenomenología a la hermenéutica), por lo que el mundo resulta siempre dependiente de un acceso (*Zugang*, lo llama Heidegger en *Ser y Tiempo*).<sup>16</sup> *Mutatis*

---

<sup>16</sup> En su conferencia “Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign” (presentada en la Universidad Libre de Berlín el 20 de abril de 2010. Disponible en línea: [https://cdn.shopify.com/s/files/1/0069/6232/files/Meillassoux\\_Workshop\\_Berlin.pdf](https://cdn.shopify.com/s/files/1/0069/6232/files/Meillassoux_Workshop_Berlin.pdf) Consultado el 27 de octubre de 2019), Meillassoux realiza varias precisiones. La más importante es quizá la distinción que en *Après la finitude* aparecían como dos modos de correlacionismo. El primero absolutiza al sujeto y hace dependiente de él y su actividad el acceso al



*mutandis*, se trata de la posición trascendental que hace depender lo real de su aparecer y el aparecer, de la constitución trascendental de un sujeto (o del ser, que no es sino el cascarón del sujeto). Meillassoux escribe:

[...] la correlación parece haberse convertido en la noción central de la filosofía moderna a partir de Kant. Por “correlación” entendemos la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente. En lo sucesivo denominaremos correlacionismo a toda corriente de pensamiento que sostenga el carácter insuperable de la correlación así entendida. De allí en más se hace posible decir que toda filosofía que no se pretenda un realismo ingenuo se ha convertido en una variante del correlacionismo.<sup>17</sup>

Para Meillassoux lo real debe quedar expuesto en un razonamiento (de ahí lo especulativo), debe quedar capturado en un argumento. Su libro *Después de la finitud* comienza con el “problema” que suscita para un correlacionista la existencia de “archifósiles”, es decir, entes que preceden la existencia de la conciencia humana. En sentido estricto, esto no es un contraargumento. Pero lo que desea Meillassoux es ofrecer un fundamento para la ciencia,<sup>18</sup> probar que ella tiene acceso al mundo real, al mismo tiempo que pretender caracterizar la naturaleza de este real. Cuando atiendo a un fósil, es decir, cuando lo veo *qua* fósil, éste apunta a una existencia pre-humana, lo cual significa también para-humana o simplemente, no-humana. El fósil es como una huella que aparece en mí, de algo que yo mismo no produce. Ya Schelling y Kant (en su refutación del idealismo) buscaban también una refutación del idealismo.

---

mundo, el cual es rebautizado como subjetalidad (*subjectalism*). El término correlacionismo en sentido estricto queda reservado entonces a aquella posición que desabsolutiza al sujeto y lo hace igualmente dependiente de la correlación. Sin embargo, la “época de la correlación”, incluirá a ambas posiciones. Se puede ver que en un caso se pone el peso en el sujeto de la conciencia, en el otro, en el ser, pero que opera dentro de un sujeto abstracto, privado de todo rasgo subjetivo, reducido a un mero fantasma de la subjetividad. No debe sorprendernos por ello que Fink caracterice la subjetividad trascendental absoluta como una vida anónima e impersonal de la conciencia y que ésta coincida con la nada. Las precisiones son importantes, pero no cambian la esencia de la argumentación de Meillassoux. Pero aclaramos aquí que el análisis se centra fundamentalmente en el modo como Meillassoux presenta sus argumentos en *Après la finitude*. Aunque Meillassoux considera también otras posiciones, como la de Berkeley, o el empirismo de Hume, como filosofías que hacen depender el mundo de nuestras capacidades (no olvidemos que Hegel mismo coloca a Kant y a Hume en la misma categoría en el concepto previo de la lógica en su *Enciclopedia*). Sin embargo, el criticismo de Kant y su giro trascendental constituyen la posición más consistente de cualquier correlacionismo.

<sup>17</sup> MEILLASSOUX, Q., *After finitude: An essay on the necessity of contingency*, Londres: Continuum, 2008, p. 29.

<sup>18</sup> “¿Cómo pensar el *sentido* de un discurso que hace de la relación con el mundo –viviente y/o pensante– un hecho inscripto en una temporalidad en el seno de la cual esa relación solo es un acontecimiento entre otros, inscripto en una sucesión de la cual no es más que un jalón, y no el origen? ¿Cómo puede la ciencia simplemente pensar tales enunciados, y en qué sentido se les puede atribuir una eventual verdad?”. MEILLASSOUX, Q., *After finitude...*, p. 36; cursiva nuestra.

Meillassoux no está oponiendo aquí razón y realidad, sino que hace de la primera el *camino* para demostrar la segunda, pero no su *contenido*, el cual debe exceder, por principio, a toda apropiación subjetiva. Dicho de otro modo: cuando pienso la realidad, debe ocurrir otra cosa que solamente estar pensando. Debe entonces ser el caso que cuando pienso X, no solamente *pienso x*.

No podemos ofrecer aquí la cadena completa de argumentos que ofrece Meillassoux. Presentaremos solamente los hitos que conducen en su pensamiento del fósil a la necesidad de la contingencia que está a la base del mundo. Su objetivo consiste en separar ser y pensar, es decir, en hacer concebibles ambos por fuera de cualquier correlación (trascendental). Este argumento vale, entonces, tanto para una filosofía de la conciencia que hace depender nuestro acceso al mundo de condiciones a priori de nuestro entendimiento, como para la hermenéutica (y todo giro lingüístico), donde nuestro acceso al mundo dependería de una estructura trascendental anclada en la lengua. Para ello, Meillassoux necesita lograr lo siguiente: a) demostrar que la correlación es en sí misma contingente; y b) que ello se sigue necesariamente de su concepción. La posición correlacionista contemporánea afirma que ese a priori del mundo no está atado a ninguna necesidad.<sup>19</sup> Esto nos arroja a una condición de facticidad. Por un lado, el mundo es posible gracias al lenguaje, pero como éste no posee ninguna sustancia y está regido por la contingencia, entonces todo su contenido, todo “lo que hay”, es contingente.<sup>20</sup> Pero esta contingencia reposa sobre una base subjetiva. Meillassoux debe, entonces, extender esta facticidad a la correlación misma, es decir, hasta la instancia trascendental. Lo trascendental es, él mismo, contingente. Es así que lo que creía Heidegger, por ejemplo, sobre la arbitrariedad y apertura radical del mundo, ya no reposa sobre el lenguaje, ni sobre ninguna instancia trascendental, sino que es la ley misma del mundo real. Pero entonces, ¿cómo es que se puede demostrar la necesidad de la contingencia (o facticidad) radical de todo?

---

<sup>19</sup> Recordemos que, de Schelling a Heidegger, el esfuerzo de la filosofía ha consistido en buena medida en demostrar que antes del inicio de la necesidad del mundo, existe una libertad originaria absoluta. Schelling considera esta libertad en sentido cósmico-natural, mientras que Heidegger la concibe en un sentido lingüístico-hermenéutico. Para Schelling el mundo-cosmos no surge de una necesidad lógica, sino de un acto de voluntad arbitrario. Pero, una vez que el mundo es puesto en marcha, es preciso que surja la necesidad, pues sin ella es imposible explicar la interacción de las cosas en el mundo. Para Heidegger la posición de Schelling es repetida, pero en el marco de una subjetividad anónima, preobjetiva y presubjetiva, a la que llama ser.

<sup>20</sup> Meillassoux define el principio de *facticidad* de esta manera: “podríamos decir ‘por cierto, si hay algo, debe ser contingente, pero eso no demuestra en nada que deba haber algo; las cosas, si son, deben ser necesariamente hechos, pero nada impone que haya cosas factuales [factuelles]’. Desde ese momento la pregunta: ‘¿por qué hay algo y no nada?’ adquiere para nosotros la siguiente forma: ¿se puede, contra la tesis precedente que adhiere a la interpretación débil, justificar una interpretación fuerte del principio de irrazón?” MEILLASSOUX, Q., *After finitude...*, pp. 1190-120.

La primera paradoja del argumento es la siguiente: ¿cómo demostrar desde el pensamiento la contingencia del pensamiento? El pensamiento debe ponerse entre paréntesis. Pero pronto aparece la siguiente: el pensamiento debe demostrar con toda necesidad, la universalidad metafísica de la contingencia. Es decir, que debe suponer que, dentro de su contingencia absoluta, el pensamiento ha podido llegar a un pensamiento no-contingente, que le permite deducir su propia contingencia, pero afirmar la necesidad de ella y de todo lo demás. En otros términos, el pensamiento debe constituirse como punto de excepción (no sometido a la contingencia) para poder afirmar la necesidad de la contingencia. Para poder ejecutar este pensamiento, Meillassoux debe confiar en el argumento de Badiou de que “en el origen” está el vacío, o, mejor, el múltiple, donde todo es posible.

Ahora, para que este origen pueda ser pensable, debe de anclarse en un lenguaje absoluto: la matemática. El verdadero punto de excepción de la contingencia es la matemática, única instancia capaz de asegurar la necesidad de sus argumentos. En el argumento de Badiou el origen es pensable por la matemática como una multiplicidad innombrable, que después, al “ingresar” al mundo se vuelve contable y pensable. Para Meillassoux el origen se vuelve una pregunta declaradamente cósmica y no subjetiva (como parece ser el caso de Badiou, aunque no es del todo claro). Este origen es “vacío” en tanto contingente, sin necesidad alguna. En realidad, la “necesidad de la contingencia” la deduce de la “imposibilidad de la necesidad”. ¿Qué significa, empero, la imposibilidad de la necesidad? La negación del principio de razón suficiente. El proyecto de Schelling de afirmar la contingencia (y más importante, la libertad) del origen del mundo comienza por dudar de la lógica de la necesidad propia de Leibniz y de Hegel. Schopenhauer también dirige sus argumentos sobre la contingencia del mundo a rebatir el principio de razón suficiente. En ambos casos, sin embargo, sobre todo en el de Schopenhauer, quedan abiertas las puertas al irracionalismo.

Meillassoux pretende utilizar los argumentos de la contingencia y la facticidad (que van en contra de la ciencia y sobre todo de la aprehensión lógica del mundo) *a favor* de la ciencia y la afirmación de la realidad del mundo. De esta manera, Meillassoux debe, por un lado, poner en cuestión el principio de razón suficiente, que dice: “nada es sin razón”. Pero, por otro lado, puesto que quiere retener la fuerza de la necesidad, debe mantener de alguna forma ese mismo principio. Recordemos que para Leibniz la única ley *intocable* es la del principio de no-contradicción. ¿Cómo se relacionan entonces el principio de no-contradicción y la contingencia en Meillassoux? Si una cosa pudiera ser y no ser al mismo tiempo o tener y no tener la propiedad X al mismo tiempo y en el mismo sentido, entonces no habría devenir. Pero hay devenir. Esta premisa parece tomada como un *Faktum*. La contingencia no significa

sino el *despliegue temporal no-necesario* de las cosas del universo y, sobre todo, de sus leyes. No es que, de hecho, haya sido así, sino que debe poder haber sido así. Pero como aquí no se habla de posibilidad, sino de necesidad, de la necesidad de la contingencia, entonces debe de haber sido así. Pero si fue así, entonces no es asunto de razón, sino, de hecho, algo que debe ser *mostrado*, no demostrado.

La tesis especulativa de Meillassoux parte del *Faktum* de la potencia del tiempo, del devenir absoluto, en el cual todo ser concreto puede ser destruido. Sin embargo, el enigma reside en cómo se relacionan tiempo y lógica. Pues un tiempo sometido absolutamente a la lógica (este es el gran tema del idealismo alemán tardío) no es tiempo en absoluto. Todo ente debe poder cambiar. Esto no sorprende, está en concordancia con el sentido común. Pero se trata de una tesis especulativa porque el devenir debe incluir no solamente a los seres empíricos, sino también las leyes que los gobiernan. Meillassoux mezcla, claramente, el dominio de los entes (cosas con propiedades), del dominio (trascendental) de su regularidad (el *campo* de los entes: puntos y relaciones) y aplanando el ser juntando átomos con cabras con dioses; concibiendo, además todos los entes como puntos independientes, como si fuesen miembros inertes de un conjunto. Por esta concepción conjuntista abstracta de los seres no es necesario explicar cómo surgen los entes, cómo se mantienen, como interactúan, cómo producen *concretamente* eso que llamamos mundo. El tiempo no es visto como un elemento de despliegue e interacción actual, sino como un elemento abstracto de *fecha de caducidad*.

Meillassoux dice que en este tiempo “hiperpotente” todo es posible (Markus Gabriel dirá, simplemente, que todo existe ya), porque todo puede ser siempre-otro. Todo, claro, excepto el tiempo mismo.<sup>21</sup> La tradición a la que pertenece es clara: el privilegio del tiempo sobre el espacio,<sup>22</sup> de la posibili-

---

<sup>21</sup> Lo cual, por cierto, es la propiedad de la vida y de la conciencia: un tiempo que, dentro de la flecha irremediable, vuelve sobre sí, de tal modo que una estructura contingente, cobra poder sobre sus elementos constituyentes. La vida está constituida por elementos bioquímicos y nada más. Pero no hay en ellos ninguna ley que los obligue a producir la vida. Su surgimiento es contingente. Sin embargo, en cuanto ella emerge, ella se convierte en una totalidad que toma control sobre sus elementos constituyentes para producirse y reproducirse. En eso consiste el metabolismo.

<sup>22</sup> ROMERO CONTRERAS, A., “Complexus: espacio y comunidad”, en *Graffylia*, año 15, núm. 27, 2017; y ROMERO CONTRERAS, A., *Die Gegenwart anders denken. Zeit, Raum und Logik nach dem Ende der Philosophie*, Berlín: Metzler, 2018. El espacio es el médium por excelencia de lo real, que no puede ser recaudado en un solo espacio. Toda dispersión y apertura, así como el sitio para el establecimiento de relaciones reales es el espacio. Si al tiempo corresponde el cambio, la secuencia, al espacio le corresponde la simultaneidad y la estructura en general. Ya Gauss notaba la necesidad de aceptar que “si los números son mero producto de nuestro espíritu, el espacio tiene una realidad también fuera de él, una realidad que nuestras reglas a priori no pueden prescribir”. GAUSS y BESSEL, *Briefwechsel. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1880, p. 497.

dad sobre la actualidad, que se sigue no de una puesta en cuestión, sino de una *generalización-absolutización del sujeto*. O mejor, de un sujeto sin sujeto, de sus *cualidades y funciones*, pero ejercidas a nivel cósmico. Si diéramos el paso de convertir el ser heideggeriano en un cosmos, obtendríamos precisamente esto: una potencia originaria que no paga obligación alguna a lo realmente existente, que se desplaza con absoluta libertad y que en su movimiento engendra y destruye los entes.<sup>23</sup> Pero este ser no sabe de sí, solamente es escuchado por un lenguaje originario, aquí no el griego o el alemán, sino la matemática. Heidegger considera aquellas lenguas más próximas al ser, es decir, capaces de discernir el ser del ente. Igualmente, la matemática, al no tener referencia a ningún ser (no tiene semántica, diríamos), tiene asegurada su no-confusión con el ser. Pero quien escucha finalmente este mensaje absoluto, es, en Meillassoux, el hombre especulativo.

La tesis de contingencia de Meillassoux dice que es necesario que todo ser pueda no existir o ser-otro (negatividad absoluta y negatividad relativa). No puede haber entes necesarios, pues ellos están sometidos al tiempo. Un ser necesario implicaría que no está sometido al tiempo, en tanto que no puede ser-otro. En ese sentido, sería *necesario* que fuera tal como es. El ser de este último estaría fijo. Ahora, lo único que podemos pensar con estos atributos, es un ser contradictorio, que estaría fuera del tiempo, porque contendría ya todo ser-otro en sí mismo. Meillassoux dice: “lo único que no podría nacer ni perecer, lo único que estaría exento de todo devenir sería el Ente contradictorio”.<sup>24</sup> Al ser y no ser al mismo tiempo no solamente es contradictorio, sino que no puede ser-otro (porque ya lo es en sí). Meillassoux hace equivaler tiempo a no-contradicción y a contingencia/posibilidad (habría, sin embargo, que delimitar las nociones de: posible, imposible, necesario, contingente, no-necesario, no-imposible, etc. con más detalle) mientras que la contradicción se entiende como necesidad. Pero no queda claro por qué es imposible que haya un ser así. ¿No sería posible que la contingencia hiciera posible la contingencia? ¿Por qué prohibir la verdadera radicalización del argumento, en la cual deberíamos aceptar que la propia contingencia ha surgido en el tiempo y ella podría anularse? Eso significaría la posibilidad de un fin de los tiempos en el tiempo, lo cual constituiría una verdadera tesis especulativa y radical.

Para Meillassoux<sup>25</sup> toda ley emerge no solamente de una no-ley (de la anarquía o hiper-caos originario), sino que puede, también y en cualquier

<sup>23</sup> Cf. ROMERO CONTRERAS, A., “Consideraciones sobre naturaleza y cultura: posestructuralismo, idealismo trascendental y romanticismo”, en ROBLES, C.; SÁNCHEZ, R. y GARCÍA, M. (Eds.), México: UPAEP/Ediciones del Lirio 2018.

<sup>24</sup> MEILLASOUX, Q., *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja negra, 2015, p. 10.

<sup>25</sup> MEILLASOUX, Q., *Después de la finitud...*, p. 106.

momento, cambiar. Que haya leyes en el universo no significa que no puedan cambiar.<sup>26</sup> El argumento toca otra dificultad desde el momento en que pretende defender la ciencia y acceso a la realidad, mientras que le priva al mundo de la constancia metafísica como para ser realmente conocido. No hay, en toda la ciencia, una prueba de que una ley haya sido súbitamente suspendida. No hay, pues, argumento empírico alguno, pues se trata de un argumento puramente lógico-racional.<sup>27</sup> Resulta entonces que lo único capaz de probarse es el pensamiento mismo. Pues no queda claro cómo es que la matemática puede explicar el mundo. La matemática no está sometida a la contingencia, mientras que el mundo sí. Desde luego que aquí la matemática no juega un papel explicativo a nivel empírico, sino del pensamiento, y pretende hacer pensable un argumento metafísico. Pero no queda establecido cómo se llega, desde un argumento racionalista (dogmático, en el sentido kantiano del término) hasta el mundo empírico, con sus leyes. Las preguntas para plantear aquí deberían ser las siguientes: ¿cómo surge la ley a partir de la contingencia? ¿Cómo dura una ley, es decir, cómo se mantiene o se reproduce? ¿Cómo capta la matemática el ser? ¿Cómo puede un ser contingente albergar una capacidad para pensar lo no-contingente? Si un ser puede alcanzar en su pensamiento la necesidad, y él mismo existe (es decir, es un ente contingente) entonces tendríamos la prueba de que *la contingencia puede revertirse en un ser privilegiado*: nada más y nada menos que el hombre, ¡cuando se trataba de desplazar su primacía, ganando acceso al “gran afuera” del mundo! Meillassoux busca que el pensamiento sea *existencialmente* contingente, algo que ha llegado a ser. Esto significa su argumento sobre la contingencia

---

<sup>26</sup> Aunque tampoco se implica lo contrario: que tengan un origen contingente no quiere decir que puedan desaparecer o cambiar, como si, por ejemplo, un buen día todos los imanes tuvieran siete polos, en vez de tres, comunicándose los entes instantáneamente en todo el universo una nueva manera de operar y de relacionarse entre sí y con otros entes. Puede parecer exagerada esta situación, pero en cualquier caso no se comprende bien qué es una ley natural. Si éstas pueden cambiar, entonces no deben ser llamadas leyes, sino comportamientos regulares temporales. Pero ¿qué haría que una ley cambiara? El conocimiento era dudoso en el empirismo porque la causalidad no puede ser predicada del mundo con certeza. Meillassoux transfiere esta falta de causalidad absoluta al mundo mismo. Si todo puede cambiar en cualquier momento, radicalmente, entonces, ¿qué seguridad puede tener la ciencia de sus regularidades? ¿No hemos entonces *proyectado* en el mundo la *posición* del escéptico? Pero el resultado no sería tan chocante si con esto se pretendiera, precisamente, defender la posibilidad y certeza de la ciencia.

<sup>27</sup> Más arriba indicamos que los argumentos de Badiou dependen de decisiones puramente pragmáticas en el terreno de la lógica. La axiomatización ZFC es una entre muchas y su motivación es, sobre todo, operativa: evitar la contradicción. Igualmente, aceptar rígidamente el principio de no-contradicción implica rechazar toda la familia de las lógicas paraconsistentes. Tomando en cuenta las diferentes axiomatizaciones de la teoría de conjuntos, la competencia entre la teoría de conjuntos y la teoría de categorías y la proliferación de lógicas no-clásicas, resulta difícil atribuir a la matemática un terreno tan certero como quisieran Badiou y Meillassoux.



de la correlación. Pero, al mismo tiempo, exige que el pensamiento sea, en su *contenido*, internamente, necesario y consistente.

Meillassoux debe hacer compatibles el principio de *factualidad* o contingencia absoluta, con la legalidad del universo. Para Meillassoux la totalidad cualificable de lo pensable es impensable. Esto quiere decir que no podemos totalizar el universo de lo posible o incluso de lo concebible: aquel permanece siempre abierto. No hay un todo sobre el cual podamos definir el terreno de juego. Pero esto no se aplica para la lógica, pues esta define las posibilidades (posición, negación, contradicción) de manera rígida. Es evidente, el mundo cualificado no podemos abarcarlo. Ni el realista, ni el idealista podrían afirmar esta tesis. Lo que contrasta aquí es la fragilidad que Meillassoux atribuye al mundo real con la eternidad, estabilidad y consistencia que le adscribe al mundo lógico (más que matemático). Como veremos más adelante, no solamente Badiou y Meillassoux, sino también Markus Gabriel, hacen depender sus posiciones filosóficas de las soluciones axiomáticas ofrecidas contra las paradojas de la teoría de conjuntos. Pero, como lo muestra Gödel, las paradojas son *inescapables* para todo sistema que se pretenda *axiomático*. Es así que todas estas posiciones deben aceptarlo: o ser incompletas o ser inconsistentes. Además, parecen confiar ciegamente en la matemática (como si ella fuera *una*, de acuerdo consigo mismo, homogénea) sin explicar por qué razón tendría un privilegio sobre el ser (de pensarlo), aceptando que el ser, sin embargo, debería ser independiente de todo pensar (para concebirlo de manera realista). Todo realismo que pretenda garantizar el acceso al mundo por el lenguaje debe desarrollar una teoría de la *referencia*. Al separar el ser del pensar, pero al reunirlos “para nosotros”, debe mostrarse, justamente, cuál es el acceso que tenemos a él. Si la matemática es la vía regia al ser, es que, o bien éste es racional en su esencia, o bien, que la naturaleza puede intuirse a sí misma en el pensar. Pero ninguno de estos caminos está pavimentado en el realismo de Meillassoux. Veamos entonces cómo es que Markus Gabriel plantea su postura.

### *b) Markus Gabriel: el mundo no existe*

La tesis central de Markus Gabriel es que el mundo no existe, pero todo lo demás sí: “existe todo, excepto algo: el mundo”.<sup>28</sup> ¿En qué sentido es esta la tesis sostenible por un realista especulativo? A diferencia de Meillassoux, para Gabriel no es necesario separar propiedades primarias de secundarias. Para este último: “el nuevo realismo asume que los pensamientos sobre reali-

---

<sup>28</sup> GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, México: Océano, 2016, p. 4.

dades existen con el mismo derecho que los hechos sobre los que reflexionamos".<sup>29</sup> ¿Pero qué es el mundo? Éste responde:

Se puede asegurar que el mundo es el ámbito de todo lo que simplemente existe sin nuestra intervención y que nos incluye [...]. Por lo tanto, el MUNDO sólo puede definirse razonablemente como lo omniabarcante, el ámbito de todos los ámbitos. De esta manera, el mundo sería el ámbito en el que no sólo están todas las cosas y hechos que existen sin nuestra intervención, sino también todas las cosas y hechos que sólo existen por nosotros, pues, en última instancia, debe ser el ámbito que lo abarque todo: la vida, el universo y, evidentemente, todo lo demás.<sup>30</sup>

La tesis de que existe el mundo es imposible porque éste no posee un borde (eso significaría que hay algo más allá de él, un afuera, el cual sería accesible para nosotros), pero también porque el mundo no se contiene a sí mismo:

En este caso, el mismo mundo no figura en el mundo. Yo por lo menos jamás lo he visto, ni sentido o probado, e incluso cuando reflexionamos sobre el mundo, por supuesto que el mundo *sobre el que* reflexionamos no es idéntico al mundo *en el que* reflexionamos, pues mientras yo reflexiono sobre el mundo, esto no es sino un acontecimiento pequeñísimo en el mundo. Mi mundito mental. Junto a él existen innumerables objetos y acontecimientos: chubascos, dolores de muelas y la presidencia de la república.<sup>31</sup>

Que el mundo no se pueda contener a sí mismo es una tesis conjuntista que puede retrotraerse hasta Cantor y Russell (con la paradoja que lleva su nombre): el conjunto de todos los conjuntos no puede incluirse a sí mismo como miembro, so pena de producir un regreso al infinito. En términos más formales, esta proposición autorreferencial arroja una proposición *indecidable* (si se supone falsa, resulta verdadera y viceversa), lo que supone una contradicción fundacional. Esta tesis es ampliamente extendida. Lacan la sostiene al decir que no hay metalenguaje, lo mismo que Badiou, al afirmar que una ontología consistente, en tanto basada en la teoría de conjuntos, no puede incluir un conjunto de esta naturaleza. Incluso Žižek lo afirma: una ley solamente puede existir (la determinación extensional de una propiedad) sobre la base de una excepción (que está fuera de la ley).<sup>32</sup> El modelo de este razonamiento puede encontrarse ya en Kant: toda *fundamentación* se autodestruye si no se logra una distinción entre un ámbito trascendental (que es condición de posibilidad del mundo) y uno empírico o mundano (óntico). El mismo Heidegger sigue este camino: el ser no es el ente y si se confunden, caemos en la metafísica tradicio-

---

<sup>29</sup> GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, p. 7.

<sup>30</sup> GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, p. 9.

<sup>31</sup> GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, p. 12.

<sup>32</sup> ŽIŽEK, S., *The sublime object of ideology*, Londres: Verso, 2008.



nal y en el olvido de aquel.<sup>33</sup> Es ser no es el ente, y uno y otro no deben confundirse. Y, sin embargo, se confunden. Deben confundirse. Porque si vamos lo suficientemente lejos, debemos aplicar todo principio a sí mismo. Es cierto, como dice Gabriel, que no podemos comprenderlo todo.<sup>34</sup> Pero lo que está en juego no es la posibilidad de saberlo todo, lo cual es evidente, sino qué lógica utilizamos para razonar especulativamente. ¿Hasta qué punto es *inevitable* la contradicción en la argumentación sobre lo real del mundo?

Es así que debemos preguntarnos: ¿no constituye la tesis de que el mundo no existe su propia negación? Gabriel afirma que existen cosas muy diversas: piedras, sí, pero también unicornios, procesos sociales u objetos matemáticos. Todos ellos son objetos que se nombran en la *lengua*. Sin embargo, cuando decimos “mundo”, ¿no debería éste también existir? ¿No implica su “sentido” (el hecho de comprender la palabra mundo) que éste también debe existir *de alguna manera*? O si lo vemos desde el punto de vista del lenguaje, ¿no es la tesis: “no hay metalenguaje” una tesis metalingüística? En la oración misma, debemos suponer la existencia del lenguaje como algo a lo que nos podemos referir, es su objeto-base. Nombramos al lenguaje *en el lenguaje* y luego decimos que no se puede nombrar el lenguaje con el lenguaje. Lo mismo sucede con el mudo: decimos que no existe, porque el mundo no está en el mundo, éste siempre se pierde en sus bordes, pero puesto que se pierde, lo reconocemos en su perderse, en ese su borrarse. Los límites y los bordes se nos escapan... pero *no del todo*. Este es el punto central: mientras que para idealistas como Hegel el límite *es y*, por tanto, queda superado (*aufgehoben*),<sup>35</sup> para pensadores de la diferencia como Derrida, la diferencia (o la *différance*) debe siempre escapar el ser, en tanto que funge como su *condición de posibilidad*.<sup>36</sup> Pero debemos observar que, entre el retorno absoluto del idealismo hegeliano y la pérdida sin retorno del deconstruccionismo, hay que elegir ambas y reconocer la división misma del movimiento, la bifurcación del movimiento entre lo que se pierde y lo que retorna; el doble carácter del límite, de ponerse y borrarse, sin poder alcanzar ninguno de los extremos (ni el ponerse con plena actualidad, ni el borrarse sin dejar huella).

Así, lo que deberíamos realmente decir es que *el mundo existe cuando no existe* (es decir, se presenta de algún modo cuando lo negamos) *y no existe cuando existe* (cuando queremos aprehenderlo, se esfuma). Esta es, en realidad, la posición más fiel que se puede tomar respecto a una paradoja: su *indecidibilidad*. Por tanto, deberíamos decir que el mundo existe y no existe

<sup>33</sup> HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe 2: Sein und Zeit...*

<sup>34</sup> GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, p. 12.

<sup>35</sup> HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, traducción de Augusta Mondolfo y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974.

<sup>36</sup> DERRIDA, J., *La différance*, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1994.

a la vez, o que existe borrándose, o que al aniquilarlo (al querer prescindir de él como concepto), éste retorna. Si estuviésemos sumidos en el mundo, absorbidos por él, no podríamos ni siquiera plantearnos la pregunta por él. Solamente porque *no estamos del todo en el mundo*, es que podemos apreciar que estamos (*también*) en un mundo. Y porque estamos en un mundo podemos apreciar que no estamos del todo en él.<sup>37</sup>

Lo mismo sucede con el tiempo y con el lenguaje. Quien está sola y absolutamente sujeto al tiempo, puede variar, devenir, pero no posee la vivencia/experiencia del tiempo. Y para quien está sola y exclusivamente bajo la determinación del lenguaje, el lenguaje no podría ser tematizado, pues se trataría de una gota en el océano. Más bien sería a partir una cierta posición mística, que afirmaría un absoluto donde todo se fusiona, donde propiamente se podría decir que el mundo no existe. El mundo existe sola y exclusivamente en tanto que paradójico, en tanto que problema, en tanto que su límite no se deja fijar, pero no deja de (re)aparecer. Hegel afirma en la *Ciencia de la Lógica (Das Dasein: Die Schranke und das Sollen)* que un límite (*Schranke*), en tanto se afirma, queda igualmente superado. Sin embargo, aquí deberíamos decir: *todo límite que se enuncia (los límites del sentido, los límites del lenguaje, los límites de la experiencia, etc.) es inmediatamente superado... pero no del todo.*

Aunque extensionalmente sea imposible (y no solamente por razones de finitud) nombrar todas las cosas, *intensionalmente comprendemos* ese “todas las cosas” como un campo absoluto, como un espacio, o mejor, como un conjunto de espacios heterogéneos, pero interconectados y que se incluyen a sí mismos en una relación paradójica. Si decimos que el mundo no posee unidad alguna (lo cual es muy correcto) porque las cosas que están en él o lo constituyen son muy disímbolas o pertenecen a regiones distintas, no sería ni siquiera posible agruparlas como “entes” o “cosas del mundo” o “lo real”. Desde que decimos: lo ente es irreductible, hemos reducido la multiplicidad a “lo ente”, lo hemos recaudado. Pero lo más justo sería decir que la multiplicidad rebasa todo el tiempo el recaudo (la definición que demos) de lo ente, pero que dicha multiplicidad siempre es reconducida a un espacio común (lo ente). No hay ente solitario: todo ente remite a un campo de entes. Incluso un ente no es separable de sus variaciones y transformaciones (diremos algo más sobre ello), lo cual

---

<sup>37</sup> La frase misma de que el mundo no existe supone que no podemos trazar sus bordes, pero el nombre mismo “mundo”, supone ya su delimitación conceptual (o *intensional*), aunque no extensional, evidentemente. Cuando decimos “no hay metalenguaje”, la condición de posibilidad de enunciación de esta frase es que el lenguaje no lo sea todo, sino algo determinado. Estamos absorbidos en el lenguaje... pero no del todo. Lo mismo sucede con la finitud, con el tiempo y con el espacio. Toda experiencia es situada y relativa, pero al formular la localización y la relatividad, nos mostramos, también, más allá de esa coordenada espaciotemporal y esa relatividad concreta.

nos da también un campo. Lejos de una posición atómica, las cosas aparecen de manera *condicionada*, a partir de *correlaciones*. Y, a su vez, los campos de cosas (o regiones fenomenológicas, si se quiere), aparecen interrelacionados entre sí, creando espacios de espacios, en correlaciones de correlaciones. Si quisiéramos hablar en una lengua matemática diríamos que las cosas siempre aparecen en categorías (objetos y relaciones entre ellos o morfismos) y que las categorías pueden componer, a su vez funtores, etc. Sirva este comentario solamente para sugerir que, si nos inspirara una matemática para la ontología y la comprensión del mundo, ésta sería la teoría de categorías, y no la teoría de conjuntos, que emplean Badiou, Meillassoux y Gabriel.

### c) *La refutación del idealismo de Schelling*<sup>38</sup>

Merleau-Ponty intentó salir del subjetivismo dirigiéndose al mundo pensando su carne paradójica, quiasmática. El mismo Husserl estuvo dispuesto a abordar otras mentes, las animales, para las cuales el mundo está también “ahí”, sin que medie el lenguaje. Pero antes de todos ellos, el giro “realista” en reacción a Kant y a Hegel, está en Schelling. Aquí deberían mostrarse tres elementos claramente especulativos de un realismo consecuente. En primer lugar, no debe deducirse la existencia (la facticidad) de un argumento lógico. Puede y debe entrelazar la lógica con la existencia, pero no deducirla, porque entonces se afirma el sujeto como idealidad. En segundo lugar, es necesario poder descender del sujeto a la cosa (correlación, determinación subjetivo-transcendental y de la cosa al sujeto), pero también ascender por medio de

<sup>38</sup> Dentro de la corriente del realismo especulativo, Iain Hamilton Grant ha buscado desarrollar su proyecto sobre las líneas de Schelling. No podremos discutir su proyecto aquí. Las ideas que inauguran su trabajo pueden verse en (Hamilton, 2006). Partiendo como Meillassoux de una crítica a Kant, podemos encontrar una cita de Schelling de la cual Grant se apropia: “la totalidad de la filosofía europea moderna, desde su concepción (a través de Descartes) tiene esta deficiencia común –que la naturaleza no existe para ella” (Hamilton, 2006, p. 32). Otro faltante aquí es Graham Harman, quien podría servir como tránsito hacia el pensamiento Schellinguiano. El correlacionismo humano (relaciones hombre-cosa) se supera para Harman extendiendo el correlacionismo a todas las cosas (relaciones cosa-cosa) (HARMAN, G., *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Reino Unido: Penguin Random House, 2017). Para Harman toda experiencia, teórica o práctica, es siempre parcial y no agota la cosa. Si llamamos intencionalidad a la relación nóesis-nóema, entonces tendríamos que hablar de una suerte de intencionalidad entre el auto y el asfalto, el sol y la tierra. Pero bien podríamos prescindir del término intencionalidad y hablar simplemente de relación. Cada objeto se muestra a o se relaciona con otro objeto, pero, como en el caso del hombre, sólo de manera parcial. Así como la mesa no se agota en las descripciones que hagamos de ella, el fuego no toca todo el algodón que consume. Sólo una parte toca a otra parte. Nada se toca absolutamente, por lo que las cosas son siempre más que las relaciones en las que participan. Pero si sucede que las cosas sólo se tocan parcialmente, ¿no quiere ello decir que no se tocan nunca en sentido ontológico, que están aisladas en un atomismo indiferente?

un naturalismo especulativo a la conciencia desde el mundo natural. La filosofía consistiría en ese *cruce de caminos* (lo que no supone que sean simétricos). El tercer elemento es reconocer que este cruce se vuelve visible en la relación sujeto-objeto, pero que es necesario pensar también la relación sujeto-sujeto (intersubjetividad) y la relación objeto-objeto (como naturaleza no-mecánica, creativa y en devenir; incluso cuya existencia no es necesaria, aunque, una vez en marcha deba seguir ciertos patrones). La relación objeto-objeto debe mostrarse en su *evolución* natural (éste es el tiempo concreto y no el “devenir” como ser-otro en general). Es una trivialidad hablar de “objetos” en general, cuando se quiere mostrar no solamente la naturaleza inerte, sino también el mundo vivo, el mundo de la sensibilidad y el de la inteligencia (y también del individuo, de los grupos humanos, del Estado, etc.)<sup>39</sup> como niveles diferentes y no meros aglomerados indiferentes. Cada nivel de organización se debería en Schelling a una “potencia” diferente. El cuarto elemento es: la naturaleza debe ser definida en términos positivos frente a la conciencia. En alemán habría que decir que no es “*unabhängig*” (independiente), sino “*selbstständig*” (que se erige por sí). Este erigirse por sí requiere encontrar en ella algo más que una necesidad lógica. Hace falta un conjunto de principios activos: azar, fuerzas, diferencias, oposiciones, tensiones, saltos, inestabilidades.

El devenir puro es devenir abstracto y es una nulidad para una filosofía de lo real. Lo real debe poseer su principio de movimiento y concreción y no solamente estar abstractamente en devenir o en el tiempo. En quinto lugar, si todo es posible o si la naturaleza es una fuerza creadora infinita, como dice Schelling (incluso contingente, como se dirá, desde otro marco, en las *Edades del Mundo* y en su *Freiheitschrift*), hace falta un paso que nos explique cómo se pasa de lo posible-contingente a lo actual-real y cómo surgen las leyes, más allá de la arbitrariedad, que explica todo y nada. En sexto lugar, hace falta, para toda teoría de lo real, una teoría del *espacio* y no solamente del devenir. Durante dos siglos se ha privilegiado el subjetivismo y su médium absoluto, que es el tiempo. No es gratuito que la física relativista haya necesitado una nueva *geometría*. Ya en filosofía, Schelling nombró al espacio el “fantasma de un sujeto”, algo que reúne sin reunir nada, que da-lugar, pero que no es un sujeto (ni hombre, ni Dios, sino, precisamente, *espacio común*).<sup>40</sup> En séptimo lugar, si existe un “error filosófico”, entonces debe explicarse su *causa*. Schelling intenta mostrar el surgimiento del pensamiento sujeto-objeto y no solamente retrotraerse a una instancia más originaria. Debemos llegar

---

<sup>39</sup> Si Meillassoux pretende decir que las cualidades primarias son las reales, mientras que las secundarias son solamente para nosotros, ¿no se colapsa la realidad del mundo humano? ¿Y por qué sería más real la realidad de los planetas que la realidad de una guerra? No es posible hablar de lo real sin mostrar los estratos donde se define un campo de objetos e interacciones posibles.

<sup>40</sup> SCHELLING, F.W.J. y HAHN, E. (Ed.), *Schelling's sämtliche Werke* (CD-Rom Ausgabe). Berlín: Total-Verlag, 1998, I, 10, 322.

a la *conciencia común* de la realidad como algo ahí. Afirmar lo real en tanto matematizable no es sino meramente garantizar la existencia ideal del objeto, solamente con miras a establecer la certeza, pero no la realidad, de las cosas.<sup>41</sup>

Vale la pena aquí recordar la “refutación del idealismo” que realiza Schelling, mucho más consistente que la refutación de Meillassoux del correlacionismo. Schelling comienza por pensar la naturaleza como algo *organizado realmente* y distribuido en “niveles”: “La sucesión escalonada (*Stufenfolge*) de organizaciones y el tránsito (*Übergang*) de la naturaleza inanimada a la animada descubre claramente una fuerza productiva (*produktive Kraft*) [...] Cada organización es un mundo unificado [...]” (Schelling y Hahn, 1998, p. I, 1, 387). Aquí vemos no solamente la posibilidad, sino la *efectividad* de la naturaleza en acto. Esta organización es algo *más* que una suma de objetos aislados, pero también *menos* que un gran organismo, donde la individualidad sería aniquilada. La naturaleza constituye su continuidad productiva (génesis) a partir de discontinuidades (singularidades), que dan lugar a nuevas formas (morfogénesis), a su manutención (estabilidad estructural), o a procesos de cambio con diferentes modalidades de gradualidad (metamorfosis).<sup>42</sup> Las discontinuidades incluyen la aparición de nuevos entes en un campo dado, pero también la aparición de nuevos campos. La pregunta es cómo se mantienen, se producen, se reproducen o mutan y cómo se ligan e interactúan los diferentes campos entre sí.

Schelling continúa: “Cada producto orgánico porta el fundamento de su existencia en sí mismo, pues es causa y efecto de sí mismo”; esto quiere decir que el individuo no está absolutamente determinado por el campo en el que aparece, pero que, *al mismo tiempo*, ese campo sí prefigura un cierto juego de posibilidades. Sin embargo, aclara: “Ninguna parte puede surgir sino en este todo y este todo mismo consiste solamente en la interacción recíproca (*Wechselwirkung*) de las partes”; esto quiere decir que un campo surge de la interacción de las partes y de nada más, pero dicha interacción produce un campo que es algo más que la suma de los átomos en este último. Schelling intenta pensar aquí un *espacio relacional real* capaz de articular las relaciones reales del mundo, con la libertad productiva de la naturaleza. Meillassoux y Badiou, al elegir la teoría de conjuntos, hacen depender sus argumentos de un atomismo conceptual, donde el paso a la realidad es inexplicable, y mucho menos lo es la interacción real de las cosas. El cambio natural, por más violento que sea, no supone nunca una desconexión absoluta del principio de continuidad causal. Toda negación es siempre determinada, para expresarla

<sup>41</sup> SCHELLING, F.W.J. y HAHN, E. (Ed.), *Schelling's sämtliche Werke*, I, 1, 462.

<sup>42</sup> Cf. THOM, R., *Structural stability and morphogenesis. An outline of a general theory of models*, Massachusetts: W.A. Benjamin, 1975.

en términos hegelianos. Incluso en la filosofía de Schelling los seres y las leyes no surgen de la nada, de manera desconectada, sino en un proceso. Uno de los grandes prejuicios de nuestra época consiste en pensar que lo actual, lo legal y determinado estarían presos, fijados, sin ver que la condición misma de la libertad es la limitación. No es éste el lugar para desarrollar la necesidad de un pensamiento fundamental del espacio. Anotemos simplemente que en él las categorías de devenir, contradicción, origen, destino, muerte, surgimiento, etc., propias de una filosofía del tiempo, deben anudarse a las de límite, dispersión, forma, estructura, morfogénesis, metamorfosis. A diferencia de la teoría de la teoría de conjuntos, donde una topología se entiende como un agregado a un conjunto base, la teoría de categorías nos permite partir de diversas bases (teoría de conjuntos, espacios topológicos, espacios vectoriales, estructuras algebraicas, etc.), sin afirmar ninguna ontología matemática particular (como la existencia de los conjuntos). Partimos de diferentes mundos que, a su vez, pueden erigirse sobre *diferentes* lógicas. Lo que cuenta son las transformaciones posibles entre los diferentes mundos o espacios. Decimos espacios para hacer referencia a los *topos* de Grothendieck, teoría matemática basada en la teoría de categorías, pero orientada “geoméricamente” por los espacios topológicos (su origen consistía precisamente en desarrollar métodos para el estudio de la topología algebraica).

La clave de todo el argumento schellinguiano consiste en pasar de la relación sujeto-objeto a la relación objeto-objeto. El análisis filosófico de las cosas nos revela sus partes, pero dichas partes no tienen relación recíproca e intrínseca entre sí, se trata de una división clasificatoria o lógica. La única prueba de la realidad de las cosas es que ellas *interactúen* entre sí:

En cualquier otro objeto las partes (*Theile*) son arbitrarias (*willkürlich*), están ahí solamente en tanto que yo las divido (*theile*). Solamente en el mundo organizado son ellas (las partes) reales, están ahí sin mi contribución (*Zuthun*), porque entre ellas y el todo existe una relación objetiva (*objektives Verhältniss*) [...] No es su forma solamente, sino su existencia (*Daseyn*) está orientada a un fin (*zweckmässig*).<sup>43</sup>

Lo que se puede rescatar del argumento, es que las relaciones entre las cosas deben ser reales para que ellas operen con autonomía (por sí y desde sí) y sean capaces de producir, reproducir y mantener formas nuevas. Sin la forma, no hay duración en la naturaleza, y la forma es precisamente ese “producto organizado”, cuya estabilidad estructural debe asegurarse para que haya algo en general. Nada existe, ni dura sin forma. Se ve que el devenir puro de Meillassoux no podría ser nada sin el cambio concreto en los entes.

---

<sup>43</sup> SCHELLING, F.W.J. y HAHN, E. (Ed.), *Schelling's sämtliche Werke*, I, 2, 41-2.



Y ese cambio concreto debe tener lugar como despliegue. Ese despliegue es real porque supone la posibilidad de operaciones recíprocas entre las cosas.

Aclaremos un punto: cada ser individual es ya un compuesto de partes que interactúan, lo absolutamente simple no tendría relación con nada, o la relación le resultaría *exterior*. Lo absolutamente compuesto y definitivo, cerraría toda posibilidad de movimiento y novedad. Por ello, los productos organizados existen como singularidades complejas que se insertan en campos donde pueden interactuar *con cierto grado de libertad* con otros productos organizados. Yo puedo pensar en divisiones del ser según mi mejor entender, pero para pensar la naturaleza y sus productos, es preciso que yo les confiera *relaciones reales entre sus partes*, es decir, interacciones, actuales y posibles. Si los objetos no se tocan, no se modifican, no se enlazan o se desenlazan, no hay realidad posible. Finalmente, dice Schelling: “El problema fundamental de la filosofía de la naturaleza no consiste en explicar lo activo (pues ello se comprende de suyo, en tanto que es su primer supuesto (*Voraussetzung*), sino lo estable (*Ruhende*), lo permanente”.<sup>44</sup> Podríamos reformular esta cita diciendo que no es el devenir lo que debe ser explicado, pues éste constituye nuestro presupuesto cuando analizamos la naturaleza. Lo que debemos explicar es cómo surge lo nuevo y, sobre todo, cómo se mantiene estable, para poder durar y, con ello, contar como algo existente. En la filosofía de la naturaleza de Schelling no basta suponer un devenir absoluto, ni una fuerza productiva absoluta; hace falta, como principio de la realidad, la *limitación*: “A esta explicación llega, sin embargo, justo por aquella suposición de que lo permanente sea para la naturaleza una limitación de su propia actividad”.<sup>45</sup>

La naturaleza absolutamente productiva necesita un *límite* para producir algo concreto, *necesita no-poder* en algún punto (esto es lo que Schelling llama puntos de inhibición de esta potencia). De la misma manera, no es posible pensar una posibilidad absoluta sin una limitación que le obligue a la actualidad. No basta la imposibilidad de un ser necesario, hace falta la imposibilidad de un ente *absolutamente* contingente, pues ello lo separaría de todos los demás entes aislándolo. Un ser puramente contingente no tendría obligaciones para con el resto del mundo, pero es éste el que le condiciona y le limita, pero, también, le posibilita ser-otro. La contingencia en Meillassoux no tiene otra tarea que asegurar la apertura del mundo, es decir, la posibilidad de ser-otro. Pero ese ser-otro debe ser pensado en conjunto con la legalidad y la estabilidad estructural (la dimensión espacial), es decir, la limitación. Algo puede ser otro, porque no puede ser otro en cualquier momento; y no puede, tampoco, ser cualquier otro. Meillassoux nota que la contradicción implica-

<sup>44</sup> SCHELLING, F.W.J. y HAHN, E. (Ed.), *Schelling's sämtliche Werke*, I,3,18.

<sup>45</sup> SCHELLING, F.W.J. y HAHN, E. (Ed.), *Schelling's sämtliche Werke*, I,3,18.

ría una superposición de estados y entonces cualquier cosa sería también su opuesto. Pero en la naturaleza ser-otro no significa ser su opuesto. Se confunden aquí los valores semánticos de la lógica (1-0) que son de naturaleza *discreta*, con la variación diferencial en vastos campos de la naturaleza (el *continuum*). Se puede hablar de opuestos a nivel de los principios, pero entonces, el verdadero enigma consiste en cómo hacer surgir regularidades y, sobre todo, estabilidad estructural de la contingencia absoluta. Un problema similar lo enfrenta ya la teoría de la evolución que, sin renunciar al carácter azaroso de la variación genética, debe aceptar ciertos caminos para dicha variación (una variación puramente azarosa no daría lugar a seres biológicamente viables casi nunca), así como una interacción con el medio (una suerte de cuasi-memoria) que da lugar al fenómeno de la epigenética. La epigenética es la “contrafuerza” que da dirección a toda variación completamente azarosa. Además, si existe un orden, entonces, la variación está codificada hasta cierto punto, por lo que la pregunta deberá ser aquella por la relación entre el azar y la necesidad. Igualmente, es la física cuántica la que ha exigido una lógica no-clásica para modelar la superposición de estados, como sucede en el famoso experimento mental del gato de Schrödinger. Esta lógica no es necesaria para el mundo macrofísico. Si esto es así, entonces querría decir que existe una relación entre nivel de organización (es decir, el espacio entendido en sentido amplio) y el tipo de causalidad/lógica operante en él.

*d) La teoría de categorías como espacio posible para el realismo: otras lógicas, otras matemáticas*

Hemos visto en qué medida el realismo especulativo surge de exigencias de una época. El punto clave para comprender la exigencia de realismo pasa por un ajuste de cuentas con Kant, pero, sobre todo, con la radicalización de su giro copernicano que, como muchos han notado, parece más bien un giro ptolemeico al hacer al hombre-sujeto, nuevamente, el centro del universo. Si bien es Badiou quien ha reivindicado los derechos especulativos de la filosofía sistemática y quien ha abierto la puerta al realismo especulativo, él y Heidegger pertenecen a la herencia kantiana en tanto erigen sus edificios sobre la base de la diferencia ontológica. Pero la falta de interrogación sobre esta herencia hace pasar por alto el punto central de la crítica no sólo al correlacionismo, sino a la diferencia ontológica y a su proyecto trascendental en general. Conectado con ello está la lógica operativa de sus posiciones. Toda posición trascendental o cuasi-trascendental, incluso en su versión ontológica (la diferencia ontológica), se asienta en una posición lógica restringida, que evita la contradicción a toda costa, desterrándola arbitrariamente. La búsqueda de una lengua adánica en la matemática solamente sirve a la causa



idealista, y la defensa a ultranza del principio de no-contradicción pasa por alto el desarrollo de las lógicas no-clásicas (que pueden operar muy bien en la ciencia y que figuran ya como necesarias para fenómenos cuánticos, por ejemplo), particularmente las lógicas llamadas paraconsistentes.

Igualmente arbitraria resulta la elección de la teoría de conjuntos como sustento del realismo especulativo. La teoría del múltiple de Badiou, la imposibilidad de agotar *a priori* la totalidad del mundo sin perder el rigor matemático, y la tesis de Gabriel de que el mundo no existe, todas ellas, son tesis que dependen de la teoría de conjuntos y, sobre todo, de una axiomatización particular: ZFC. Pero no solamente existen otras axiomatizaciones posibles, también existe la lógica dialetheista, que afirma la verdad de contradicciones verdaderas, pero no intramundanas (lo cual implica siempre explosividad), sino cuando el todo se refiere a sí mismo (como en la paradoja de Russell). Paradójicamente, Badiou, Meillasoux y Gabriel se alinean con Kant: frente al riesgo de las contradicciones (cf. la dialéctica trascendental de la *Crítica de la Razón Pura*), se opta por separar lo originario de lo derivado, el principio de la *empirie*. Una crítica a la diferencia ontológica debería comenzar con una reconsideración del pensamiento de Hegel, quien comienza por criticar esta implacable división/prohibición de la autorreferencia que Kant expone en la sección de la dialéctica trascendental de su *Crítica de la Razón Pura*.

¿Pero qué relación hay exactamente entre correlacionismo y trascendentalismo? “Correlacionismo” quiere decir, únicamente, que todo lo que podamos decir de las cosas tiene que *acreditarse de algún modo* en nosotros. El correlacionismo no puede refutarse en este nivel porque es casi tautológico: las cosas son para nosotros como se nos dan a nosotros. Podemos, entonces, suspender la suposición de toda cosa en sí. Trascendentalismo quiere decir, por su parte, una posición que separa absolutamente lo originario de lo derivado, sea entendido como diferencia entre lo empírico y lo trascendental, sea, en su versión ontológica, como diferencia entre el ser y el ente. Lo esencial es que el mundo se divide en dos regiones, una de ellas con primacía absoluta sobre la otra, de donde se sigue la posibilidad de una *filosofía primera*. El centro de ataque del realismo especulativo es un *correlacionismo trascendental*, es decir, la posición que niega *cualquier* acceso al mundo fuera de un correlato sujeto-objeto. La fenomenología es ambigua en este respecto porque, si bien parece evitar las posiciones tanto realistas como idealistas, no deja de postular un sujeto trascendental capaz de intuir esencias de las cuales tiene patrimonio absoluto. En tanto que la fenomenología se ocupa del *sentido*, no tiene interés en lo “real”, sino en el fenómeno, y es solamente por ello, que se alinea con el trascendentalismo kantiano. Es así, pues, que el realismo especulativo, más allá de la dudosa afirmación del “gran afuera” de la realidad, establecido paradójicamente gracias a un argumento que supone un racional-

lismo infalible, permite *dirigir la atención de la filosofía a su más íntima cuestión actual*: los límites de la subjetividad (e.d. la afirmación de algo otro respecto a la sensibilidad, al pensamiento y al lenguaje), la realidad en la que ésta se inserta (el formar-parte de un ser que no se *agota* ni en su sentido, ni en su fenomenalidad) y la quiasmática relación entre subjetividad y cosmos.

El idealismo trascendental, la hermenéutica, el (post)estructuralismo y todas las posiciones que suscriben de una forma u otra el giro lingüístico filosófico, *reducen* la cuestión del mundo y del cosmos a una cuestión de facultades, de fenómenos o de efectos del lenguaje. Las cosas pierden todo derecho, toda independencia y toda dignidad, para volverse esclavas de *nuestra* manera de mirar, de pensar o de hablar. Incluso si pensamos en contra de la subjetividad humana, como parece hacerlo Heidegger, el ser permanece dentro de la órbita del *logos* y del lenguaje humano en general, así sea en la poesía y su desorientación característica, de modo que los humanos pueden seguir siendo pastores del ser. Es empero la *ciencia* la que nos fuerza a colocar al sujeto trascendental en un cuerpo y a ese cuerpo en una historia natural, en la cual nosotros somos un hecho accidental. Este es el quiasmo que debe seguir la filosofía, según el cual, su propio camino trascendental le exige encarnar la subjetividad, misma que debe ser introducida en una historia que ya no es solamente humana. No es “descendiendo” al sujeto como la filosofía se vuelve digna de nuestra época, sino haciéndolo aparecer en el cuadro que él mismo constituye. Es así que la palabra “multiplicidad” puede ser utilizada con pleno derecho: el ser humano adviene un ser-entre-otros y un ser-con-otros que ya no son otros humanos. En otras palabras, lo que el ser humano constituye como mundo, no puede ser identificado con el mundo en general y mucho menos con el ser.<sup>46</sup>

La pregunta es si los medios del realismo especulativo alcanzan para afirmar lo real de una manera no-ingenua y tampoco quedándose en el pórtico de la cuestión, necesitado de afirmar un racionalismo que pueda sostener la tarea especulativa. La matemática subyacente y la teoría de conjuntos que le otorga su estatuto parece muy insuficiente. Es verdad que Meillassoux, siguiendo a su maestro Badiou, concibe la matemática como una ciencia capaz de descubrimientos, que no puede ser deducida *a priori*. Sin embargo, a nivel *lógico*, los principios de identidad, no-contradicción y tercero excluido son considerados válidos sin restricción, ni crítica.<sup>47</sup> De hecho, resulta más una decisión pragmática, que racional.

---

<sup>46</sup> En esta línea, Ray Brassier, otro representante del realismo especulativo, insiste, en *Nihil Unbound*, cómo es la ciencia la que nos exige constantemente cuestionar el antropocentrismo, sin por ello recaer en un naturalismo fiscalista, que deja todo el problema de la subjetividad sin explicar.

<sup>47</sup> Meillassoux argumenta que la aceptación de contradicciones impediría el cambio, porque todo sería, desde siempre, lo mismo y su negación, A y no-A. Pero esta posición desconoce dos dimensiones del problema. La primera, es que el idealismo nunca ha afirmado el uso

¿Qué queremos decir entonces cuando hablamos de lo real? ¿Nos referimos a lo *otro* del pensar? ¿Lo *independiente* de nuestro pensar? ¿Lo *impensable*? ¿Lo que es en sí? ¿Lo que es para sí? Podríamos al menos proponer ciertos puntos que supone un pensamiento de lo real: a) lo separado, es decir, que las cosas no están necesaria e indisolublemente unidas; dicho de otro modo: no todo se toca con todo (no de la misma manera); b) el tacto, es decir, que las cosas *realmente* se tocan, pero de manera fortuita, sin necesidad y que ese tacto es local (no todo toca con todo, ni lo tocado es completamente tocado); c) una disyunción, que permite que las cosas y sus relaciones *puedan* ser o no ser; d) una secuencia por la cual no puede haber simultaneidad absoluta y gracias a la cual se instaura una flecha del tiempo; e) una diferencia de lugar, de tal manera que no todo puede colapsarse en un punto; f) asimetría de fuerzas, es decir, que no exista el equilibrio, lo que significaría una anulación; g) la existencia de relaciones reales, pues ser real significa (poder) existir para un tercero y no sólo para sí mismo; h) una excedencia de las cosas respecto a las relaciones en las que ellas participan: toda cosa puede entrar y salir de relaciones y poseer varias de ellas, seriadas o al mismo tiempo). Como podemos ver, el concepto de realidad exige, fundamentalmente, un tipo de *separación*. Pero ¿de qué separación estamos hablando? La teoría de conjuntos nos ofrece un mundo efectivamente separado, constituido por puntos que no se tocan y donde las relaciones resultan exteriores a ellos. Lo ideal exige, en cambio una *absoluta conectividad*, un *continuum en el mismo nivel*, donde todo se encuentra relacionado en un gran conjunto y donde nada es fuera de las relaciones que establece con cada otro y con el conjunto.

Sentado esto, resulta que el mundo de puntos de la teoría de conjuntos, lo mismo que el mundo continuo de la diferencia (derivado del análisis matemático o cálculo diferencial e integral) resultan dos polos insuficientes. El realismo que aquí invocamos, y que el propio Schelling intentó pensar en su oscilación entre filosofía positiva y negativa, exige: a) que el espacio donde habitan las cosas posea una forma particular: aquí no puede haber vacío absoluto, pero tampoco plenitud, sino una nada preñada de ser, un vacío en desequilibrio, un germen de orden en el desorden y de ser en la vacuidad, que permite el tránsito entre ser y nada; b) la existencia de un mismo espacio

---

legítimo de la contradicción en el nivel de la finitud. Hegel, por ejemplo, no afirma que 100 táleros imaginados sean idénticos a 100 táleros reales. Lo que afirma es solamente que en el todo debe afirmarse que el pensar remite siempre a un ser. Esta misma posición la retoma Graham Priest, defensor del dialetheísmo, que acepta contradicciones verdaderas. Para él, toda contradicción sobre las cosas del mundo resulta en explosividad. Pero las proposiciones que implican una totalidad que se refiere a sí misma, resultan ser contradictorias, como lo mostraron Cantor, Russell, Turing o Gödel. En verdad, los axiomas lógicos que se tomen por válidos se eligen a la postre por razones pragmáticas. Esto haría descansar todo el argumento de Meillassoux en razones prácticas.

donde todas las cosas puedan tocarse y en el cual estén *expuestas* a priori unas a otras, sin por ello tocarse de facto; c) cualidades compartidas por las cosas para poder entrar en relación (si no, pasarían de largo entre sí); d) efectividad de la forma, pues ella es lo único que puede asegurar que haya duración de algo; siempre debemos reconocer un proceso de orden<sup>48</sup> <sup>49</sup>operando en el mundo. Por todo esto, los extremos de lo radicalmente nuevo y de lo radicalmente igual son idealizaciones límite e imposibles: lo que existe realmente, existe a través de variaciones y lo nuevo debe de retener rasgos de lo anterior para poder seguir interactuando con el resto de universo “viejo”, de ahí que debamos pensar lo “mismo” y lo “otro” como espacios y no como puntos o conjuntos, es decir, como *complexiones* (es decir, como espacios, como algo extenso y no como puntos, ni como meros términos de una relación dual) con su *estructura propia*.

Vemos entonces que detrás del debate entre realismo e idealismo habita el problema de la unión y la separación. La separación absoluta supone puntos, donde toda transformación y toda relación resulta superficial, exterior. La unión absoluta, en cambio, no respeta las individualidades, sino que las somete a una totalidad que las domina y gobierna. Estos dos polos se llaman inmanencia y trascendencia y constituyen dos imposibles. Si consideramos lo separado como no-relación, como corte, intersticio y lo unido como relación absoluta, debemos también pensar la relación o no-relación entre la relación y la no-relación. Lo primero se llama idealismo absoluto, lo segundo, filosofía de la diferencia. Pero, esta potenciación del argumento no dirime la cuestión, pues lo absolutamente conectado no puede ser probado, y lo absolutamente desconectado es imposible. Cuando Kant afirma que el ser, es decir, la existencia, no es un predicado real, sino que es una mera posición que no agrega nada a nuestro saber, separa de manera radical el *quid* del *quod*, el *qué* del *que*, el *was* del *dass*. El *qué*, es decir, el saber, es  *sintético*, relación sujeto-objeto, algo  *para nosotros*. Pero, el  *que*, la existencia bruta, no tiene  *qué*, ni  *porqué*, no es  *para nosotros* (sujetos), ni  *para otros* (objetos) es puro  *en sí* (sin  *para sí*, claro), es decir, sin relación, real o ideal. Pero

---

<sup>48</sup> Recordemos que la palabra “orden” proviene del latín *ordo*, que significa, entre otros, serie, patrón, acomodo, sucesión, rango, clase, disposición, línea, y que remite al arreglo de un haz de hilos en una trama. El orden es ese entramado entendido como morfogénesis, estabilidad estructural, metamorfosis o disolución de la forma.

<sup>49</sup> El realismo supone que existen cosas separadas, de modo que las fuerzas no pueden operar sobre todas las cosas, sino solamente punto a punto o de conjunto a conjunto. Para que cambios puntuales puedan producir cosas viables en un *conjunto de relaciones*, éstos no pueden ser absolutamente azarosos, sino que deben seguir ciertas líneas (y que Thom modela con su teoría de las catástrofes). El universo no posee una afinación fina (*fine tuning*) porque un dios lo haya ajustado, sino porque debe existir un mecanismo que dé al azar un camino por donde transitar. Esta es la aportación de la teoría del caos y de los sistemas dinámicos: el caos de un doble péndulo termina mostrando un orden en un nivel superior de agregación, el caos del clima en el modelo de Lorenz produce una topología particular que identificamos en los atractores extraños.

aquí debemos mostrar que la única salida se encuentra en un tipo de vínculo distinto, que no tenga la potencia inmanente de lo ideal, ni la soltura contingente de lo puntual y desconectado.

Aquí podemos recurrir a las ideas de Frédéric Nef, quien ha intentado pensar un vínculo real más fuerte que el que reconoce Hume (y Meillassoux, Badiou y Gabriel, en tanto que dependen de la teoría de conjuntos, de carácter puntual), pero más débil que uno absoluto, como el hegeliano. Este tipo de vínculo es al que parece apuntar Schelling y al cual podríamos acceder por la teoría de categorías. Como concluye Nef en su libro *L'Anti-Hume* (2017),<sup>50</sup> el empirismo humeano, en tanto representante del atomismo de los hechos y las cosas, supone únicamente puntos en el espacio-tiempo, que no están conectados (puntillismo, como la teoría de conjuntos), pues toda conexión proviene de “nosotros” (lo que diríamos también de las propiedades secundarias y que conecta con la crítica de Meillassoux al correlacionismo). Pero esta desconexión ontológica de los puntos es incompatible con conexiones reales entre tiempo y causalidad, necesarias para una física de los campos y los vectores y una ontología de los compuestos, tanto mecánicos, como orgánicos. Hacen falta entonces lazos (*liens*), es decir, relaciones entre los puntos del espacio-tiempo. Ahora, y aquí viene lo más importante, Nef reconoce que dichos lazos no pueden ser relaciones externas (pues no ligan nada, ni penetran o determinan el “ser” de los puntos), ni relaciones internas (lógicas, sistemáticas, pues ellas ligan demasiado y, agregaríamos, en ellas los individuos no tienen independencia, ni pueden experimentar cambios, pues su modificación singular modificaría el todo y, por rebote, también a ellos). Es así que hace falta buscar relaciones que puedan ser necesarias y reales a la vez. Pero más fundamental aun es la necesidad de formular una metafísica de las *conexiones*.

¿Pero qué tendría entonces que ver esta lógica de las conexiones con la teoría de categorías?

Esta permite, en primer lugar, aceptar la contradicción de manera regulada y otro marco lógico-matemático.<sup>51</sup> En este último caso, una teoría matemática capaz de dar espacio ontológico a la diversidad de lógicas, pero también a la multiplicidad organizada (y no meramente abstracta, como en Badiou) de los mundos, es la teoría de topos, expresada en el lenguaje de la teoría de categorías. Puesto de manera muy simple, y a falta de espacio, diremos que: existen muchas lógicas y muchos universos que, pueden ser pensados, si

<sup>50</sup> NEF, F., *L'Anti-Hume: De la logique des relations a la métaphysique des connexions*, Paris: VRIN, 2017.

<sup>51</sup> ROMERO CONTRERAS, A. (2018a), *Die Gegenwart anders denken...*,

cumplen ciertas cualidades, como topos.<sup>52</sup> Un *topos* es una categoría de orden superior donde no solamente se piensan relaciones, sino relaciones de relaciones entre dichos universos. Pero ¿qué es la teoría de categorías? Es un estructuralismo de transformaciones o dinámico.<sup>53</sup> Una categoría debe entenderse como una colección de objetos unidos por flechas (o morfismos). No debemos decidir si se trata de conjuntos, o de espacios topológicos, o de espacios vectoriales. No necesitamos un compromiso ontológico matemático como la interpretación filosófica de la teoría conjuntista lo exigiría. Hay objetos (pero los objetos, repito, pueden ser cualquier cosa) y flechas, que son transformaciones entre ellos. Cada categoría constituye una suerte de universo completo. Pero el objetivo de la teoría de categorías y la teoría de topos no consiste en describir, sino en ligar dichos universos, en traducirlos unos en otros, en transformarlos unos en otros, en reflejarlos unos en otros. Los mundos, siempre interconectados, no pueden ser reducidos a un ser abstracto primigenio. Ellos poseen su riqueza intrínseca, su variedad interna, su propia lógica. Pero dichos mundos están abiertos a otros, por medio de transformaciones o traducciones. No podremos decir más por el momento sin entrar en muchas complicaciones.<sup>54</sup>

Articulando la teoría de categorías y la teoría de topos como una lógica filosófica y emprendiendo la tarea de una filosofía de naturaleza basada en la ciencia realmente existente en sus diferentes registros, nos veríamos obligados a considerar las siguientes tesis: a) hay más de un espacio (en sentido vertical y horizontal): mundo cuántico, mundo mecánico, mundo biológico, mundo inteligente; y, dentro de él: estado, economía, sociedad civil, etc.; se trata siempre de esferas (espacios) independientes pero interconectadas; b) cada espacio es plural en sí mismo y está diferenciado, de modo que no hay solamente “objetos” o “cosas” o “procesos”, sino elementos y transformaciones en ellos y entre ellos; c) hay interacciones tanto globales, como locales; d) los espacios pueden estar en tensión en sí mismos, pasando de la idea de “contradicción” a la de desequilibrio; e) hay también agregación, no de elementos, sino de espacios (estructuras), es decir, espacios de espacios, pero sin llegar a un único espacio; lo mejor sería decir que hay muchos espacios que se encuentran conectados de manera no-simple y diferenciada (no todo está en

---

<sup>52</sup> LAVENDHOMME, R., *Lieux du sujet. Psychanalyse et mathématique*, Paris: Éditions du Seuil, 2001, p. 327.

<sup>53</sup> LAVENDHOMME, R., *Lieux du sujet...*, p. 261.

<sup>54</sup> Para una introducción al tema ver: AWODEY, S., *Category Theory*, 2ª Ed., Oxford: Oxford University Press, 2010; y KRÖMMER, R., *Tool and Object: A History and Philosophy of Category Theory*, Berlin: Basel/Boston Birkhäuser, 2007. Para una discusión de los usos de la teoría de categorías en filosofía y psicoanálisis ver: LAVENDHOMME, R., *Lieux du sujet...*; PLOTNISKY, A., “Experimenting with ontologies: sets, spaces, and topoi with Badiou and Grothendieck”, en *Environnement and Planning D: Society and Space*, vol. 30, 2012, pp. 351-368; y ZALAMEA, F., *Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas*, Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2009.



relación con todo); f) la “contradicción” que vemos aparecer en la naturaleza se debe o es efecto de la topología de esta última, g) en vez de totalidad, se puede hablar de conectividad de espacios; h) un espacio está siempre tocado, insinuado, retenido, marcado, por otro espacio, o mejor, un espacio es legible siempre a partir de otro espacio; i) al partir de la teoría de categorías y de la topología, reconocemos que el término “espacio” apela a una estructuralidad genérica que incluye tanto la dinámica (el tiempo), como la forma (el espacio); j) debemos movernos entre escalas de tiempo (corta y larga duración, velocidades) y de espacio (niveles de organización y tamaño) para hacer inteligible la estructura de la naturaleza; k) para asegurar la libertad y la posibilidad de lo nuevo, no tenemos por qué renunciar a la causalidad, ni a cierto principio de probabilidad suficiente (suficiente para tomar decisiones, por ejemplo), pues hay efectos caóticos derivables de leyes recursivas, pero también emergencia de propiedades en diferentes niveles de organización, diversidad de cualidades según escala;<sup>55</sup> esto quiere decir que no hay última instancia, que el nivel ínfimo no explica necesariamente los niveles superiores; l) pero al mismo tiempo, lo pequeño tampoco es mero subconjunto de un campo, es decir, no hereda necesariamente todas las propiedades del espacio en donde se encuentra.

Las relaciones pueden expresarse en la teoría de categorías como flechas entre “objetos”. Los objetos no son puntos y no es necesario definirlos ontológicamente antes de la relación. En la teoría de categorías un objeto resulta del modo en que se “revela” en otro objeto. Sin embargo, ese objeto puede re-

<sup>55</sup> Los tres elementos más sugerentes de la ciencia contemporánea que nos permiten plantear la idea de un *pluralismo ontológico, pero multiconexo*, son la cuestión de la *emergencia*, el *caos* y la *escala*. Por emergencia debe entenderse el surgimiento espontáneo de propiedades de un sistema a partir de otro, sin que medie causalidad alguna. La vida, por ejemplo, se entiende como una propiedad emergente respecto a las leyes de la materia. Si pensáramos que el campo de relaciones elementales opera como un campo “trascendental” para los seres que surgen en él, diríamos que la novedad no consiste en la aparición de elemento no-contado (como lo supone Badiou a propósito del acontecimiento), sino en la aparición de una nueva propiedad, una nueva posibilidad, sin contradecir las anteriores. La teoría del caos reivindica, en primer lugar, la posibilidad de resultados impredecibles en sistemas dinámicos sobre la base de reglas deterministas. Es posible también que ciertas reglas estén ligadas a regiones de un espacio de probabilidades, donde, pasado un umbral, nos confrontemos con singularidades que modifiquen el curso del sistema dinámico. De manera recíproca, así como el azar puede subvertir un orden, el caos es capaz de generar también su propio orden (como sucede en el caso de los atractores extraños). El caos y el orden pueden ser, por cierto, cuestiones de óptica. Finalmente, a partir de los diferentes niveles de organización (de manera gruesa lo inerte, lo vivo y lo consciente), pero también la referencia a las escalas (macro, micro, meso), o la atención a los sistemas (y su espacio de fase) nos revelarán diferentes universos, que implican juegos particulares de espacio-tiempo. Esto nos ofrece una multitud de espacios con sus propias reglas pero que, como en el cuadro de *Los embajadores de Holbein*, no están todos en el mismo plano de perspectiva. Es por ello que todo estructuralismo que pretenda generalizarse sobre la base del modo de operación de elementos (particularmente la “posicionalidad” o la “diferencia” en el marco de la lingüística saussuriana) está destinado a fracasar.

velarse de otro(s) modo(s) en otro(s) objeto(s). Un objeto A será, entonces, el conjunto de conexiones que puede establecer con B; pero también el conjunto de relaciones con otros: C, D, E, etc. Este tipo de relaciones, que podríamos también llamar nexos, *expresan múltiplemente* a A, pero sin la relación jerárquica clásica de sujeto-predicado. Además, la relación posee siempre una dirección.  $A \rightarrow B$  no es equivalente a  $A \leftarrow B$  (más que en un isomorfismo). En una lectura categorista, el ser no correspondería ni a la pura falta de relación, la existencia bruta, un “que” desconectado de su “qué”, ni a la relación interna (al entendimiento, al lenguaje, al sentido, a la lógica, al sujeto, ni a cualquier campo exclusivo formado por puras relaciones, sean de identidad o diferencia) o al puro “qué”, agotando ahí toda la existencia. Hace falta ese lazo que deje en libertad al ente singular, pero que lo conecte con todos los demás en un campo espacio-temporal similar a una *chora* dinámica platónica. Los objetos de la teoría de categorías se definen entonces por sus nexos con otros, sin agotarse en ellos. Los objetos retienen, además, su distancia, su secreto, si se quiere, respecto a la expresión, sin por ello constituir un más allá insondable de una cosa en sí. Vemos adicionalmente, como ya hemos apuntado, que la multiplicidad, concepto clave de nuestra época, ya no debe ser interpretado como una multiplicidad amorfa y trivial, sino como una variedad de nexos entre las cosas, lo que constituye universos enteros. La teoría de categorías nace, lo hemos indicado también, de la necesidad de relacionar en matemáticas universos conceptuales muy diversos. Ella nace de la necesidad de conectar muchos “mundos” en uno solo, sin decir la estructura última de este mundo común. Son solamente los objetos (abstractos, claro está) los que traen a la luz a otros objetos, en su existencia y en su estructura a la vez. Un objeto, además, no será un ente con tales o cuales propiedades, sino un conjunto de relaciones posibles con otros objetos, es decir, un haz de relaciones. Dichas relaciones o nexos pueden ser leídas de manera estática o dinámica (como transformaciones y variaciones). No sería aventurado interpretar la flecha de la teoría de categorías como un índice del ser en cuanto tal.

Los *motivos* que impulsan el realismo especulativo deben ser reconocidos, pero los *medios* deben ser meditados. La matemática y la lógica, los medios mismos del logos, deben ser considerados cuidadosamente. También el espacio (médium de lo real) debe ser rehabilitado frente al tiempo (médium por excelencia de la subjetividad). Además, es necesario volver a pensar qué significa la correlación, de Kant a Husserl y Heidegger, con especial atención al pensar trascendental. Son estos quizá los primeros elementos a atender para volver a pensar el mundo de un modo que haga justicia a la exigencia realista.



## Bibliografía

- AWODEX, S., *Category Theory*, 2ª Ed., Oxford: Oxford University Press, 2010.
- BADIOU, A., *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2000.
- BADIOU, A., *Lógicas de los Mundos. El Ser y el Acontecimiento 2*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2008.
- BRYANT, L, SRNICEK, N y HARMAN, G., *Towards a Speculative Philosophy*, en *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, re.press: Melbourne, 2011, pp. 1-18.
- DERRIDA, J., *De la Grammatologie*, París: Éditions de Minuit, Collection Critique, 1967.
- DERRIDA, J., *La différance*, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1994.
- FINK, E., *VI. Cartesianische Meditation: Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht, Boston, Londres: Kluwer, 1988.
- FINK, E. y BRUZINA, R., *Phänomenologische Werkstatt 2 vols: Eugen Fink Gesamtausgabe*, Friburgo: Karl Alber, 2006.
- GABRIEL, M., *Por qué el mundo no existe*, México: Océano, 2016.
- GAUSS y BESSEL, *Briefwechsel. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1880.
- GRANT, I. H., *On an Artificial Earth: Philosophies of Nature after Schelling*, Nueva York/Londres: Continuum, 2006.
- HARMAN, G., *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*, Reino Unido: Penguin Random House, 2017.
- HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, traducción de Augusta Mondolfo y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1974.
- HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe 2: Sein und Zeit. (2. Auflage)*. Bröcker-Oltmanns, K., Eds., Fráncfurt del Meno: Klostermann, 1995.
- KRÖMMER, R., *Tool and Object: A History and Philosophy of Category Theory*, Berlin: Basel/Boston Birkhäuser, 2007.
- LAVENDHOMME, R., *Lieux du sujet. Psychanalyse et mathématique*, París: Éditions du Seuil, 2001.
- LORENZ, K., *Kant's Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*, en *Blätter für Deutsche Philosophie*, núm. 15, 1941, pp. 94-125.
- MEILLASSOUX, Q., *After finitude: An essay on the necessity of contingency*, Londres: Continuum, 2008.
- MEILLASSOUX, Q. "Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign". Conferencia presentada en la Universidad Libre de Berlín el 20 de abril de 2010, 2012. Disponible en línea: [https://cdn.shopify.com/s/files/1/0069/6232/files/Meillassoux\\_Workshop\\_Berlin.pdf](https://cdn.shopify.com/s/files/1/0069/6232/files/Meillassoux_Workshop_Berlin.pdf) Consultado el 27 de octubre de 2019.
- NEF, FRÉDÉRIC, *L'Anti-Hume: De la logique des relations a la métaphysique des connexions*, París: VRIN, 2017.

- PLOTNISKY, A., "Experimenting with ontologies: sets, spaces, and topoi with Badiou and Grothendieck", en *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 30, 2012, pp. 351-368.
- PRIEST, G., *Beyond the limits of thought*, Oxford/New York: Clarendon Press/Oxford University Press, 2002.
- RAMÍREZ, M.T. (Coord.), *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, México: Siglo XXI, 2016.
- ROMERO CONTRERAS, A., "Complexus: espacio y comunidad", en *Graffylia*, año 15, núm. 27, 2017, pp. 5-30.
- ROMERO CONTRERAS, A., *Die Gegenwart anders denken. Zeit, Raum und Logik nach dem Ende der Philosophie*, Berlín: Metzler, 2018.
- ROMERO CONTRERAS, A., *Consideraciones sobre naturaleza y cultura: posestructuralismo, idealismo trascendental y romanticismo*, en ROBLES, C.; SÁNCHEZ, R. y GARCÍA, M. (Eds.), México: UPAEP y Ediciones del Lirio, 2018b.
- ROMERO CONTRERAS, A., *Seis lecturas contemporáneas del Escrito de la libertad de Schelling*, en *Tópicos, Revista de Filosofía*, núm. 55, 2018c, pp. 189-229.
- SCHELLING, F.W.J. y HAHN, E. (Ed.), *Schelling's sämtliche Werke* (CD-Rom Ausgabe). Berlín: Total-Verlag, 1998.
- THOM, R., *Structural stability and morphogenesis. An outline of a general theory of models*, Massachusetts: W.A. Benjamin, 1975.
- ZALAMEA, F., *Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas*, Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- ŽIŽEK, S., *The sublime object of ideology*, Londres: Verso, 2008.