

## ¿será que todo actúa?, <pp. 68-75>

Tristan García<sup>1</sup>

En este ensayo inédito, Tristán García nos hace entrar en la “cantera metafísica” que lo ocupa actualmente, con una gran pregunta: *¿qué es lo que actúa en este mundo?* ¿Será que hay que tener consciencia y voluntad para actuar? Esto sería condenar al conjunto de los no-humanos, o casi, a la pasividad. Pero ¿acaso podremos sostener por el contrario que todo actúa? Entre estas dos posiciones extremas, el filósofo propone una solución original.

## Todo actúa por todas partes y todo el tiempo

Con ocasión de algunas epifanías literarias<sup>2</sup> —como la del joven Werther de Goethe en la “Carta de Mayo” o de Nerval en Aurelia, cuando escribe que “*todo vive*,

---

<sup>1</sup> Tristán García enseñó en la universidad Jean-Moulin-Lyon-3 antes de convertirse en profesor de literatura en Bellas Artes de París. Luego de una primera novela sobre los años del sida que tuvo una amplia repercusión, *la Mejor parte de los hombres* (2008; Barcelona: Anagrama, 2018). < En el París de los años ochenta y noventa, una periodista de Libération narra las extraordinarias aventuras de Eillie, Doumé y Leibowitz. El primero es un joven provinciano de belleza esplendorosa que llega a convertirse en el rey de la noche gay parisina. El corso Doumé fue amante de Willie y el fundador del primer movimiento de liberación homosexual francés. Leibo, el amante casado de la narradora, es un joven filósofo que empieza situado en la izquierda divina y culmina su carrera en un ministerio. Willie contrae el sida y se convierte en una figura mediática al límite mismo del esperpento, y en enemigo salvaje y desaforado de Doumé. *La mejor parte de los hombres* es la primera novela de Tristán García, y atrajo poderosamente el interés de la prensa y el público desde el momento mismo de su publicación. Con un estilo directo y un planteamiento ajeno a los géneros autobiográficos en boga, García, que por edad no pudo conocer los años que retrata, es capaz sin embargo de evocar aquella época con una sorprendente eficacia y vivacidad. La editorial >), se embarca en un fresco de la historia universal, con dos primeros volúmenes ya aparecidos, *Almas* (2019) y *Vida contra vida* (2023). En filosofía ha publicado dos obras de metafísica como *Forma y Objeto* (2011, tr. Paláu en proceso) y *Dejar ser y volver potente* (2023), así como también dos ensayos sobre la sensibilidad animal (*Nosotros animales y humanos*, 2011), el imaginario político del colectivo (*Nosotros*. Buenos Aires: Isla desierta, 2021 < ¿Qué tienen en común un colectivo feminista y uno musulmán, un colectivo de liberación nacional y uno antiespecista? ¿Qué comparten las agrupaciones que, incluso, se oponen unas a otras? que todas ellas, sean cuales sean sus rasgos definitorios, se conciben a sí mismas como un nosotros. Partiendo entonces de la constatación de que el nosotros es la primera palabra de la política, Tristán García se propone analizar a fondo la estructura, las características y los alcances del nosotros como concepto político fundamental. Texto de rabiosa actualidad, que logra construir argumentos claros sin dejar fuera de su investigación ninguna expresión política de relevancia, *Nosotros* funciona como una brújula teórica que permite orientarse en el complejo contexto político en el que vivimos, y delinear los contornos de los nosotros por construir. La editorial >) o la “vida eléctrica” (2016; Barcelona: Anagrama, 2024 < *La vida intensa* ofrece un análisis crítico al ideal moderno de vivir todas nuestras experiencias al límite, el cual puede resultar agotador y llevar a la sociedad a la frustración. Vivir con intensidad se ha convertido en el ideal de nuestra sociedad: cualquier argumento de venta se basa en la búsqueda de sensaciones fuertes -desde los juegos de azar a la seducción, el amor pasional o la fe exaltada en eventos sociales- que nos despierten y arranquen de la monotonía, del automatismo y, por ende, de la existencia banal. En efecto, hace mucho tiempo que la sociedad liberal occidental se dirige al fenómeno de la intensidad con la finalidad de convertirnos en personas cuyo sentido existencial sea la intensificación de todas nuestras funciones vitales. Sin embargo, la continua búsqueda de la emoción puede resultar agotadora: el deseo aumenta hasta convertirse en adicción y, luego, en frustración. En este sentido, esta obra analiza la condición en la que se encuentra nuestro devenir moderno para hacer una lectura crítica de este horizonte insuperable en el que se han situado nuestros valores de fetichización de la intensidad. La editorial >).

<sup>2</sup> Momentos de toma de conciencia en las obras literarias en los que emerge una idea o una percepción profunda de la realidad.

*todo actúa, todo se corresponde*”, cuando descubre la “cadena infinita” y la “red transparente que cubre el mundo”—, ocurre que una consciencia maravillada logra darle a toda cosa la potencia de actuar, antes que sufrir el movimiento de una pequeña parte actuante y consciente del Universo: la actividad humana. Reinscribiéndose así en el encadenamiento infinito de las acciones incesantes de todo lo que existe, el sujeto humano se alivia, se redistribuye y se regresa hacia él como hacia un agente en medio de otros, de la actividad del gran Todo.

Sin embargo, por una epifanía inversa, la literatura moderna también ha puesto en escena la fascinación ejercida sobre un espíritu exaltado por la posibilidad de un “acto gratuito” en el seno de un mundo inanimado y mecánico donde nada actuaría realmente. Esta construcción intelectual montada como andamio por el personaje de Lafcadio<sup>3</sup>, en *las Cavas del Vaticano* de André Gide, es quizás el producto de la descomposición de la obsesión del pensamiento europeo por un acto libre, autodeterminado y desinteresado, que se vuelve —una vez llevado al extremo— el fantasma de una acción absolutamente rara, nimbada de un aura de aristocracia existencial: un acto, en este caso criminal, sin ninguna razón de ser, inmotivado y que no tendrá ningún efecto, que sólo valdría en sí mismo, en medio de un mundo en el que todo está determinado por otra cosa.

Estas dos ideas, opuestas pero igualmente estimulantes, obsesionan al imaginario europeo y limitan nuestra cartografía de los dominios de la acción. Por una parte, uno se representa una misma potencia de actuar que chorrearía por los arterias del mundo, en la red invisible de los seres naturales. Por otra parte, uno se figura una idea muy exigente de la acción intencional, consciente y autodeterminada, que se arrancaría brutalmente de las cadenas de la causalidad para concentrarse en un acto convulsivo, autónomo y único, a la vez monstruoso y puro, alojado en el solo cerebro humano.

En el transcurrir de las épocas, el sentido que le damos a la idea de acción se contrae o se difunde más o menos, entre este acto raro, que me sería propio, y una actividad general de la Naturaleza.

### **Extensión del dominio de la acción...**

Desde al menos el comienzo del siglo XXI me parece que se subraya un cierto impulso, en las concepciones que nos hacemos del comportamiento animal, de la vida vegetal o de la inteligencia artificial (IA), hacia una extensión cada vez más grande del sentido de lo que llamamos “acción”, de aquí en adelante llamada “agencividad”<sup>4</sup>. Los partidarios de una forma de neo-animismo<sup>5</sup> designan por agencividad

---

<sup>3</sup> Personaje de *las Cavas del Vaticano* (1914) de André Gide, marcado por una búsqueda de sentido y una rebelión contra las convenciones morales y sociales. Como lo había hecho Raskolnikov en *Crimen y Castigo* (1866) de Fédor Dostoievski, comete un crimen gratuito, que concibe como una obra de arte.

<sup>4</sup> Capacidad de un ser de actuar o de tener un impacto sobre su entorno.

<sup>5</sup> Los cazadores-recolectores animistas, en la Amazonia o en Siberia, consideran que los humanos y lo no-humanos tienen todo un “alma” y que esas almas pueden entrar en contacto en determinadas circunstancias, especialmente por el sueño. El neo-animismo designa aquí la tendencia a atribuirle un alma o un espíritu a los animales, como también a los árboles, a los bosques, a las montañas, etc.

generalmente a la capacidad de actuar de un ser, que nos esforzamos por reconocerle sin reclamar que ella se parezca en un todo y por todo a la de un ser humano. Ellos se dedican a descentrar cuidadosamente de la fisiología de nuestra especie, de la representación de un centro de decisión nervioso y cerebral, esta idea de la agencividad. Un neo-animismo puede reconocerle a macizos forestales la capacidad de tener una acción sobre su entorno, la de caudales y ríos a ser sujetos que actúan, por no decirles personas de derechos. Considerará que nos hemos pasado demasiado tiempo, a causa de la modernidad y de las concepciones occidentales de una Naturaleza inerte, privándolos de la simple capacidad de ser activos.

Estamos ante un impulso generoso que tiene por efecto transformar considerablemente el concepto de acción. Esta extensión de la capacidad de actuar parece poder ampliarse indefinidamente. Se acompaña de lo que se puede llamar una “simetrización sistemática de las relaciones”. Cada vez que estamos llevados a representarnos una relación asimétrica por la que un ser A actúa sobre un ser B, que sufre pues esta acción, un neo-animista insistirá en mostrar que la relación puede y debe ser invertida. Si el leñador cree actuar sobre el tronco de la encina que él ataca y corta con la sierra eléctrica, ¿la resistencia de la madera no está obligando y determinando por tanto, de rebote, la actividad del leñador? ¿No está ella también actuando? A término, será suficiente con considerar que toda reacción<sup>6</sup> —en el sentido en que aparece dicho término en la mecánica general de Isaac Newton— puede ser pensada como una acción. Para comenzar, esto libera a nuestras categorías metafísicas de la distinción subyacente entre una *acción activa* (la acción de lo que tiene un espíritu, una voluntad y que es un sujeto) y una *acción pasiva* (la resistencia y los efectos de la materia inerte). Segundo, esto permite reconocer iguales posibilidades de acción de los diferentes seres del mundo, ya estén equipados o no de un sistema nervioso y cerebral.

En este marco, la acción humana modelada sobre la representación de una toma de decisión, más o menos consciente, sólo aparece como un potencial de acción entre otros.

Innegablemente, el uso de la idea ampliada de agencividad permite reconsiderar una multitud de campos del saber, atribuyéndole a seres considerados como inertes una aptitud para actuar. Y será entonces posible describir de otro modo cómo los muertos actúan sobre los vivos, cómo ellos orientan nuestras vidas y nuestras decisiones. Esto permite igualmente concederle a las divinidades, o a los espectros, una capacidad de actuar sobre los individuos de carne y huesos. Y este concepto expandido de la acción ha incluso desbordado, en el imaginario contemporáneo, el campo de los seres vivos, y hasta el de los seres materiales. Una concepción neo-animista autoriza, por ejemplo, a representarnos una agencividad de las imágenes, afirmando que las imágenes publicitarias, las películas o los videos Internet “quieren”, en sentido propio, que ellas nos seducen y actúan sobre nosotros.

---

<sup>6</sup> Referencia a la tercera ley del movimiento de Newton, según la cual para cada acción o ejercicio de una fuerza, existe una reacción “igual y opuesta”.

Los progresos de nuestros conocimientos en etología<sup>7</sup> animal, incluso vegetal, así como el desarrollo contemporáneo de una empatía por lo no-humano, la crítica del colonialismo y del etnocentrismo occidental, pero también de formas de dominación de clase, de raza o de género que estarían ancladas en metafísicas que reparten los seres entre activos (sobre el modelo del sujeto macho blanco y letrado) y pasivos (sobre el modelo de sujetos femeninos, no-blancos, populares, considerados como “débiles” o subalternos), sostienen el deseo de extender esta agencividad emancipadora a todos los seres de nuestra cosmología.

### ... ¿a riesgo de la impotencia?

Pero al final, este movimiento amenaza con volverse contra sí mismo y privarnos del concepto mismo de acción. Filósofos que se reclaman del marxismo recientemente le han reprochado a la agencividad generalizada el favorecer una especie de impotencia política de los sujetos humanos, en el contexto de la crisis medioambiental del capitalismo tardío; puesto que todo actúa ya siempre y por todas partes ¿cómo emprender la menor acción política, como podemos decidarnos y comenzar a actuar? En el peor de los casos, sabemos que la Naturaleza actuará y se defenderá de ella misma.

Más allá de esta crítica —a la que por lo demás un filósofo neo-animista siempre podrá responder que la idea de agencividad facilita y multiplica por el contrario las acciones redistribuyéndolas— me parece que la principal dificultad proviene más bien de la hipótesis de una extensión sin límite de la potencia de actuar, en la *literalización* de todas las acciones. Al solo disponer de este concepto de agencividad, que ya no se le niega a ninguna entidad, nos estamos impidiendo poco a poco comprender registros diferenciados de uso de la idea de acción, y particularmente su uso metafórico. Deja de ser verdaderamente posible pensar un desplazamiento de sentido por el que sería *metafóricamente* que los muertos actuarían en el mismo sentido de los vivos, y no literalmente. El neo-animismo amenaza así con crear una zona de indistinción de sentido, una especie de reino generalizado de la metáfora literalizada. Todo —cuerpos humanos, animales, ríos o también imágenes— actuarían en un solo y mismo sentido, que precisamente impediría percibir y concebir en un. ser que no actúa como nosotros, a qué precio y hasta qué punto se puede imaginar que él actúa como nosotros. Ahora bien, el interés de la metáfora que no sólo es una figura de lenguaje sino también un cierto modo de percepción y de conocimiento del mundo, es precisamente el de retirarle algunas características y algunas capacidades a ciertos seres, para atribuírselos mejor de otro modo, en particular el de la ficción.

O dicho de otra manera, en un mundo de agencividad generalizada, la metáfora y más ampliamente la ficción se debilitan considerablemente. Para un neo-animista literalmente *todo actúa*. Y de representarnos en demasía el que todo actúa en primer

---

<sup>7</sup> Estudio del comportamiento de los animales en su entorno natural, que busca comprender sus motivaciones, sus interacciones sociales y sus potencialidades cognitivas. La etología vegetal estudia las reacciones de las plantas a los estímulos externos, como la luz o la gravedad. Ella explora la manera cómo las plantas se adaptan a su entorno y comunican.

grado, el sentido mismo de la acción se debilita considerablemente. Arriesgamos con hacerlo variar sobre el abanico infinito que va del concepto a la alegoría.

Dicho de otro modo, corremos el riesgo de estarnos privando a nosotros mismos de una potencia de acción decisiva que es nuestra capacidad de modular los sentidos en los cuales se considera que algo actúa, al disolverla demasiado en una agencividad generalizada.

Haciendo esto lo que precisamente se encontrará obstaculizada es nuestra capacidad de acción.

### **El fetiche del acto libre**

Muy fuerte podría ser la tentación de responder a la extensión infinita y a la disolución de la acción en la agencividad, con un movimiento de pensamiento en sentido inverso: un recentramiento, una concentración y una jerarquización. En este caso, en el corazón de las formas de acción, tarde que temprano terminamos por reencontrar la exigente vieja idea de *acto*.

Entendemos por “acto” una acción en su sentido más estrecho y más fuerte; lo que más difícil se le puede reclamar a una acción es el ser claramente el hecho de un agente único, libre o autodeterminado, en un tiempo limitado, con un comienzo y un fin, es decir de aparecer como un acontecimiento singular, producido causalmente por un ser que escaparía él mismo a la causalidad. Es el ideal del acto libre. Es también la concepción que un creyente puede hacerse de la actividad de Dios. Es en todo caso, el modelo de una acción concentrada al extremo en el acto intencional. Con la neurofisiología moderna, el sistema nervioso central se ha vuelto una especie de arquitectura ejemplar de este acto. En los siglos XIX y XX, nos hemos representado diversas formas de organización colectiva, del Estado a la empresa, sobre el modelo centralizado y jerarquizado de tratamiento de la información y de toma de decisión del cerebro.

Ahora bien, el riesgo de una concentración cada vez más fuerte del sentido que le concedemos a la “acción” en la idea de acto —cuyo modelo sería ora la actividad autónoma de Dios, ora el funcionamiento centralizado y jerarquizado del cerebro (y hoy del ordenador)— es no solamente el de irnos volviendo progresivamente ciegos a otras formas de acción, consideradas como periféricas o secundarias, sino también la de fetichizar la idea de acto y hacer de ella una especie de acción evanescente. A medida que uno se le acerca, que se trata de circunscribirla y de explicarla, ella se evapora. Entre más se conozcan los mecanismos asociados al fenómeno de toma de decisiones más se debilita nuestro sentido del acto. La cartografía que se ha hecho posible por medio de la neuro-imagenología funcional de la intervención del circuito de “recompensa” viene así a perturbar nuestra concepción de lo que es una elección racional del agente. La existencia de múltiples factores en toda toma de decisión, la reevaluación de los circuitos neuronales afectivos y no estrictamente cognitivos en el tratamiento de las preferencias parecen rechazar toda tentativa de localizar el centro del acto. Ellos lo redistribuyen más bien en una multitud de redes complejas.

El acto amenaza siempre con volverse una especie de fetiche inencontrable de la acción. En efecto pretende insertar en la realidad de los procesos fisiológicos una idea pura que nunca logramos alojar en ninguna parte en medio de un organismo.

Difícilmente realizable, una tal idealización del acto es igualmente muy autoritaria: tiende a clasificar y a valorizar diferentemente formas de vida, diferentes seres con respecto a su más o menos gran capacidad de actuar de manera más cercana a este ideal de acto autodeterminado. De esta forma, un partidario del ideal del acto libre reordenará animales, vegetales y seres inorgánicos según una escala de seres cuyo último criterio será la capacidad humana de actuar libremente y en conciencia, capacidad ideal que nunca podrá asegurar ni el propio ser humano.

Finalmente, una tal concentración en el término “acto” nos hace perder tarde que temprano la polisemia<sup>8</sup> esencial de la “acción”, que es muchísimo más flexible. De todos los sentidos posible de la acción, el partidario del acto puro sólo se queda con uno, del que hace su sentido director, el sentido por excelencia, que organiza y evalúa a todos los otros con respecto a él.

### **Restablecer los intermediarios**

Vemos claramente cómo el sentido que damos a la idea de acción amenaza siempre con, o ser concentrado y fetichizado en el acto, o por el contrario ser extendido y disuelto en la agencividad. ¡Ay! en los dos casos es la especificidad misma del concepto de acción la que ya no es susceptible de un sentido metafórico. O entonces, heredamos una acción de la que ya no se puede hacer jugar su polisemia. En los dos casos, se pierde la potencia y la originalidad de la acción. Ya no se sabe muy bien lo que es actuar y, proporcionalmente, se disminuye nuestra propia capacidad de actuar.

¿Cómo mantener y defender una cierta idea de la acción que fuera menos estrecha que el acto pero igualmente menos amplia que la agencividad?

Quizás sería suficiente con concebir lo que se llama “acción” como todo lo que resiste conjuntamente al acto y a la agencividad. Quizás sería suficiente representársela como una relación a la vez asimétrica (lo que A le hace a B, B no se lo hace a A) y descentrada, no jerarquizada. Se podrá entonces reconocer que existen muchos géneros de acción —humanas, animales o vegetales—, pero que no todo es acción, que existe “acción” en diferentes sentidos y que lo que no actúa sin embargo puede ser metafóricamente visto como actuando.

La piedra que rueda desde la cima de la montaña, el viento que sopla, pero también este cuadro, esta novela, esta película que me emociona o ChatGPT que me dirige la palabra, quizás no sean propiamente hablando los sujetos de una acción, aunque tengan efectos, aunque ellos me produzcan algo. A partir de esta capacidad de actuar que me abstengo de concederles inmediatamente, puedo llegar a atribuirles una más indirecta, para afinar mejor su sentido. Es por la intermediación del recuerdo que de él tengo que mi abuelo muerto actúa en mí (una acción a través de la memoria), es por los efectos de una larga familiaridad que su voz orienta a veces mi

---

<sup>8</sup> Fenómeno lingüístico en el que una misma palabra tiene muchas significaciones distintas, pero que comparten un origen o un sentido en común, y cuya interpretación varía según el contexto.

comportamiento (una acción a través del hábito). Es por la intermediación de una programación, de un conjunto de datos, de algoritmos, de una serie de decisiones de ingeniería, de una masa de textos preexistentes y de decisiones políticas que la IA conversacional actúa sobre mí en la conversación (una acción a través de la programación, la selección y una política). Y esto puede parecer trivial. Sin embargo, al reestablecer estos intermediarios de la acción, me hago una idea más precisa de sus modos<sup>\*\*</sup>. Cuando digo que “el ordenador me está hablando”, movilizo de hecho una serie de transformaciones, de desplazamientos, de delegaciones de la acción para llegar a atribuirle al computador una manera de actuar que no es aquella que le reconoce a mi hijo. En lugar de aplastar los sentidos de la acción afirmando o negando masivamente que “eso actúa”, los despliego más bien a través de diferentes operaciones, entre ellas la de negarle al computador una forma de acción que es la de mi hijo, para atribuírsela mejor metafóricamente.

### **Abrazar una multitud de sentidos**

Lo que yo llamo aquí “acción” es pues sin duda no tanto un concepto como un campo que abarca una multitud de definiciones posibles, que varían entre estos dos polos: la agencividad generalizada y el acto puro. Ellos limitan toda representación que nos podamos hacer de lo que es actuar, y al mismo tiempo amenazan siempre, una y otro, anular el concepto de acción cuando este termina por ser reducido a uno de ellos.

Identificar acciones en el entorno es una capacidad que tienen algunos seres vivos que, en lo concerniente a nuestra especie, toma la forma de una variación de sentido dado a relaciones asimétricas pero no centradas. Se atribuye así a un ser la potencia de actuar sobre otro, es decir *la capacidad de hacerle algo que el otro no le hace*, en todo caso no en el mismo sentido. Así poblamos el mundo de agentes polisémicos (de otros vivos, humanos, animales, vegetales) y de otros metafóricos (muertos, espíritus, entidades colectivas o abstractas).

La principal consecuencia de la resistencia de la idea de “acción”, diversamente distribuida entre los seres, es quizás la de abandonar el seductor relato de un universo completamente desencantado por la modernidad, que requeriremos aprender a reencantar por medio de las formas contemporáneas de animismo, concediéndole de nuevo una potencia de actuar a todo lo que habría sido amordazado por las ciencias y las técnicas. No estamos condenados a esta alternativa entre un universo pasivo, donde sólo un sujeto humano idealizado sería capaz de acto en el sentido fuerte, y mundos vivientes y vibrantes, donde todo actuaría todo el tiempo. La verdadera cuestión es más bien la de esta capacidad de insertar acción en nuestras representaciones, y de hacerla variar infinitamente por metáfora con el fin de precisar sus modos.

Lo que importa es saber explicar *en qué sentido* nos parece que algo actúa. Acabo entonces de preguntarme si yo mismo, cuando aprieto cortésmente la mano de

---

<sup>\*\*</sup> <la editorial Piedra Rosetta de Envigado acaba de publicar un excelente trabajo de Gérard Chazal, *Interfaces*, sobre los “mundos intermediarios” que se puede adquirir en Buscalibre o en <https://piedrarosetta.co> >

alguien, lo hago como crece una rama de haya, como sonríe un sapaj , como da la hora un reloj, o de alguna otra manera... si le logro dar un sentido inédito e interesante a mi acción.

Traducido por Luis-Alfonso Pal u, Envigado, co, junio 29 de 2025

Tristán García

*Forma y Objeto*

*Un Tratado de las Cosas*

Paris: P.U.F, 2010

Traducido por Luis Alfonso Paláu C.; Medellín, febrero 15 de 2021

*Para Patrick, mi padre, y Antonio, mi abuelo*

## *Introducción*

Nuestra época es quizás la de una epidemia de las cosas.

La división del trabajo, la industrialización de la producción y luego la informatización del tratamiento de todos los datos, la especialización del conocimiento de las cosas, pero sobre todo la desustancialización de esas cosas —que durante tanto tiempo se organizaron en Occidente en esencias, en sustratos, en cualidades, en predicados, en *quiddidades* y en *quoddidades*, en ser y en entes— han provocado una especie de contaminación “cosal” del presente. Se vuelve delicado prohibir a lo que sea ser igualmente “alguna cosa”, ni más ni menos que otra cosa. Vivimos en este mundo de cosas, donde un esqueje de acacia, un gen, una imagen de síntesis, una mano que se puede apretar, un pedazo de música, un nombre depositado o un servicio sexual... son cosas comparables. Algunos resisten, se consideran o consideran inmediatamente el pensamiento, la consciencia, los seres sensibles, la persona o un dios como excepciones al régimen chato de las cosas intercambiables. Esfuerzo malgastado; entre más se exceptúe esto o aquello del mundo de las cosas, más y mejor se hace algo, de suerte que las cosas poseen esta estructura pánico; sustraer una es añadirla a la cuenta.

Esta obra nació de un sentimiento que a la vez trata de respaldar, de ilustrar, y al que intenta responder racionalmente; hay cada vez más cosas, es cada vez más difícil comprenderlas y de ser su suplementaria, de añadirse uno mismo a sí mismo a cada instante, en cada lugar, en medio de las gentes, de objetos físicos, naturales, artefactuales, de partes de objetos, de imágenes, de cualidades, de paquetes de datos, de informaciones, de palabras, de ideas; de aceptarlas sin sufrirlas. El objetivo de este trabajo es llevar a los que aún no comparten este sentimiento a admitirlo, y proponer ya a los que lo admiten una manera de deshacerse de él, lo que supone la elaboración de un modelo nuevo de recorte de las cosas, de las cosas en torno a nosotros, de las cosas en nosotros, y nosotros entre las cosas.

\*\*\*

Destinado a los que amamos las cosas y que penamos ante su acumulación, este tratado propone probar *un pensamiento de las cosas* más bien que un pensamiento *de nuestro pensamiento de las cosas*. Debe estar advertido que será decepcionado el que espera de una filosofía que lo informe sobre el conocimiento, la conciencia o más ampliamente la subjetividad, el yo y el nosotros. Se tratará aquí de pensar regresando sobre esto lo menos posible —lo que no significa que nos lo prohibiremos sistemáticamente— sobre la posición de este pensamiento. El lector debe aceptar, cuando arranque con esta obra, de no comenzar por reclamar de entrada las condiciones: ¿de dónde le viene el objeto planteado? ¿por quién y cómo? ¿de qué derecho, en qué cultura y por medio de que proceso cognitivo? Si es válido, el modelo de cosa descrito en las páginas que siguen debe poder aplicarse retroactivamente

a todo sujeto, a toda conciencia, a toda condición del pensamiento, habida cuenta que se tenga la paciencia de juzgarlo sólo al final y no al comienzo.

Todo pensamiento de relación con las cosas —filosofía de la conciencia intencional, filosofía del lenguaje o filosofía de la acción— tiene el defecto de comenzar por plantear una dirección orientada hacia la objetividad, pronto dejada de lado y nunca alcanzada. Pues el que cree que el pensamiento comienza por el movimiento, el impulso hacia “las cosas mismas” termina siempre por eclipsar las cosas, que eran la finalidad, en provecho de ese impulso de pensamiento, de conocimiento, de acción, que sólo era el medio.

Quien toma el partido de pensar ante todo nuestro conocimiento, nuestra conciencia de las cosas produce por ese gesto inaugural un objeto de pensamiento que identifica con una relación; de aquí en adelante, ante sus ojos, todo lo que será objeto de pensamiento deberá resolverse en relación para poder ser reconocido. Como los gansos de Konrad Lorenz que consideran para siempre como su madre al primer objeto con el que ellos entraban en contacto al nacer, el pensamiento está marcado por lo que la etología calificaba antaño de “impronta”. Lo que una filosofía plantea de primero en tanto que objeto de su pensamiento permanecerá para siempre la forma de su objeto. Esta será la impronta de lo que ella podrá y deberá, si es consecuente, reconocer posteriormente como siendo “alguna cosa”. Sería absurdo creer que una filosofía podría darse impunemente la conciencia como “conciencia de” en tanto que objeto inicial y descubrir luego “a las cosas mismas” de forma distinta a como datos por, para y con la conciencia de esas cosas, de aquí en adelante *impresa* en ella.

Un pensamiento tiene pues todo el interés en iniciar su movimiento dedicándose a las cosas —antes que a tal o cual tipo de relación orientado hacia esas cosas— de manera que pueda regresar más tarde sobre el deseo, la voluntad, el espíritu o la subjetividad en tanto que objetos. Un pensamiento de las cosas, marcado en su nacimiento por la impronta de la objetividad, no reconocerá sino cosas; aquí, un sujeto será pues para él un objeto determinado, revisado o intensificado de una cierta forma, pero un objeto cuando menos.

La cuestión es pues la siguiente: ¿valdrá la pena comenzar por un pensamiento de acceso, que no accederá nunca a las cosas sino únicamente a sus condiciones de acceso, o comenzar por un pensamiento de las cosas que nunca encontrará, si no quiere engañar, mas que la cosidad en todos los modos posibles de la subjetividad?

La segunda solución se lleva nuestros votos por al menos tres razones.

Primera, no hemos podido hacer de otra manera, porque por así decirlo hemos sido arrobados por la reflexión por las cosas desde la adolescencia, y todo lo que se muestra se nos aparece de ahí en adelante bajo la máscara de su cosidad. Pero esta razón sólo vale *a posteriori* y para lo que hemos adquirido, a pesar de nosotros, un cierto giro mental. Ella es singular.

Segunda, la época nos parece inclinar hacia metafísicas del acceso, que el siglo XX —al que esta obra se propone de alguna manera decirle adiós— ha sido un período de teorización de los modos de acceso a las cosas más bien que las cosas; lenguaje formal o lenguaje ordinario; fenomenología de la conciencia, de la percepción; apertura al ser; estructuras del inconsciente, estructuras de los mitos; normatividad y procesos de subjetivación; autorreflexión y conciencia crítica... Pero ha sido preciso que el fiel oscile de ahora en adelante del otro lado. Sin embargo, esta razón sólo vale históricamente, teniendo en cuenta la situación contemporánea de la redacción de esta obra, ella no ha sido siempre aceptable y no lo será eternamente, de suerte que ha sido y que se volverá de nuevo necesario, una vez pasado el tiempo, de reanudar por el contrario con un pensamiento de las condiciones

de donación o de representación de las cosas. Esta razón histórica no es sino una razón particular.

Pero existe una tercera. Hay que comprender que un pensamiento previo de las cosas nunca se impide él mismo revelándonos en definitiva nuestro pensamiento, nuestro lenguaje, nuestro conocimiento como cosas iguales a las cosas pensadas, dichas o conocidas; mientras que un pensamiento previo de la relación con las cosas traiciona sistemáticamente su impulso inicial que era enfrentar las cosas mismas. Pierde su objetivo por el camino, abandona la presa por la sombra de su propio fusil, al convertir en objeto a los solos modos de enfrentar esas cosas por la conciencia, el lenguaje, la representación o la acción. Dicho de otro modo, un pensamiento de las cosas no promete nada que no pueda cumplir, mientras que un pensamiento segundo del pensamiento de las cosas, por ejemplo, promete un acceso a las cosas que finalmente termina por obstaculizar, a medida que las cosas se alejan, cambiando así el objeto por las condiciones de enunciación, de constitución de ese objeto. Y esta vez sí que se trata de una razón universal.

Hay pues argumentos personales y argumentos históricos (pero no solamente) a favor de la escogencia que consiste en interrogarse ante todo sobre lo que es “alguna cosa” y no sobre la posición, la producción, la formación de ese “algo”.

¿Vamos por tanto a proclamar que se hará obra de “realismo”, al pensar las cosas más bien que nuestro acceso a esas cosas? No se trata ciertamente de un trabajo realista en el sentido preciso de que lo real será aquí de entrada tratado como lo posible, como lo imposible, como lo imaginario, como lo virtual, ni mejor ni menos bien, sin ningún tratamiento favorecedor. No son las cosas *reales* las que nos interesan, sino las *cosas* reales, y por esto mismo las otras igualmente.

\*\*\*

En este sentido nuestro proyecto desposa seguramente una cierta tendencia contemporánea a elaborar “metafísicas orientadas-objeto” que, abandonando según los términos de Graham Harman las “filosofías del acceso”<sup>9</sup> se muestran atraídas por “ontologías llanas” de las cosas.

A partir de la relectura que hace DeLanda de la obra de Deleuze, hemos visto recientemente aparecer esta idea de “ontología llana”<sup>10</sup> con el fin de calificar pensamientos que no jerarquizan las entidades del mundo en torno a sustancias o a partir de principios trascendentales, sino que reconocen una igual dignidad ontológica a todo lo que está individuado. Como en algunas novelas de Eric Chevillard, todas las diferencias entre las cosas, entre un átomo, un muerto, la rotundidad de un tronco de árbol, un equipo de fútbol, las leyes de la gravitación o una mitad de la palabra “digno”... son sistemáticamente reconducidas a simple diferencias de intensidad susceptibles de variación.

Este tratado parte efectivamente a la búsqueda de una ontología llana, o más bien de la ontología posible de un mundo llano, de un mundo del cual se ha abstraído toda suerte de

---

<sup>9</sup> Es decir los pensamientos que reconocen “que la filosofía no puede dedicarse a hacer otra cosa que darnos nuestro acceso a las cosas”, Graham Harman. *Tool-being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court Publishing, 2002, p. 123. Quentin Meillassoux prefiere hablar de “correlacionismo” para calificar la primacía teórica concedida a la relación entre el pensamiento (o cualquier otra posición orientada: conciencia, percepción, intuición, “carne” merleau-pontiana) y su correlato, en detrimento de los términos de la relación. Ver Quentin Meillassoux (2006). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra, 2014.

<sup>10</sup> Manuel DeLanda. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Londres: Continuum, 2002, p. 47.

intensidad. El mundo que exploraremos en el primer libro es aquel en el que cualquier cosa, *stricto sensu*, vale lo mismo que cualquier otra. Es el mundo sin embargo que un relativista nunca acepta habitar hasta el fondo. Aceptando el desafío, mantendremos que ninguna determinación clásica —incluido el hecho de ser no-contradictorio, el de estar individuado, de tener una identidad o una unidad<sup>11</sup>— se encuentra comprendida en el concepto más amplio, el más vacío, el más formal posible de “cosa”. Vamos a considerar como inesencial todo lo que puede calificar una cosa mientras que no hayamos identificado convenientemente lo que la define en tanto que cosa, y no en tanto que cosa *consistente*, en tanto que cosa *individual*, en tanto que ella es *una* cosa. De hecho, nuestro primero objeto será el ser de cosas no incondicionadas<sup>12</sup>, no indeterminadas, sino *des-determinadas*.

El proceder quiere ser hasta intransigente: probar que es posible transcribir las cualidades no triviales de un mundo de cosas despojadas de toda cualidad. Una vez que la posibilidad de la descripción de un tal mundo chato de cosas des-determinadas se admite, todavía falta aportar la prueba de su necesidad, o al menos de su utilidad.

El objetivo de esta des-determinación es disponer de un plano de corte de todos los encajamientos, de todos los órdenes que dibujen el relieve del universo físico, biológico, animal, humano, de los artefactos, de las obras de arte, de las redes económicas de la producción, del intercambio y del consumo, de las diferencias de clase, de género, de edad.

Este mundo plano deberá servirnos de intercalar necesario, de plano de referencia con respecto al cual podrían ser pensadas, discutidas, juzgadas, las relaciones concretas de todo lo que posee un contenido determinado.

Dicho de otro modo: lejos de estetizar este mundo formal de cosas des-determinadas que debemos tratar de generar, lejos de considerarlo como un refugio, un abra de soledad ontológica altanera ante la acumulación moderna y democrática de los objetos, precisamos comprender que solo la posibilidad de afrontar con el pensamiento la llanura de las cosas nos permitirá ubicarnos entre los valores, las intensidades, las clases, el orden pero también el caos, el barullo de todo lo que se entre-comprende al revés, que comprendemos y que nos comprende igualmente. El plano de recorte de las cosas sin cualidades no es nada sino la última tabla de salvación a la que nos aferramos ante la avalancha de todo lo que se acumula, nos infla, tapona sin fin el horizonte del conocimiento, de la acción, y nos aleja del mundo, de la totalidad de lo que es, que no nos atrevemos y que ya no sabemos representarnos.

Porque tenemos la impresión de que hay demasiadas cosas —para ver, para saber, para tener en cuenta—, nuestro pensamiento, nuestra vida, nuestros actos... terminan por quedar paralizados por la aprensión de una complejidad objetiva. Ella desborda factores, redes, posiciones relativas que se trozan, se recortan, se encabalgan, se contradicen como

---

<sup>11</sup> Todo el tratado buscará contravenir el célebre eslogan de Quine, “no entity without identity”, tanto como la fórmula de Leibniz a Arnauld según la cual “lo que no es verdaderamente *un* ser no es tampoco verdaderamente un *ser*”. Lo que se propone esta obra es demostrar en acto, por medio de la construcción de un modelo coherente, que puede y debe haber algo menos determinado que tal entidad identificable o que un ser *uno*; cada “cosa” en tanto que ella está “sola en el mundo”, y no es comparable o no es comparada con otra cosa. Defendemos pues que la soledad es menos que la unidad, menos que la identidad y que ella no implica la aceptación —como tampoco el rechazo— del principio de no-contradicción.

<sup>12</sup> Puesto que es incondicionado, en la tradición idealista alemana, por ejemplo en el primer Schelling, lo que no puede ser transformado en cosa. La cosa (*das Ding*) está condicionada (*be-dingt*) por otra cosa distinta de ella.

otros tantos mandatos que el pensamiento no puede ya cumplir permaneciendo fiel o coherente —¿a quién? ¿a qué?—, ya no tiene ni idea.

El plano formal de pensamiento busca dar, o volver a dar, la posibilidad de cortar por lo sano toda acumulación —de saber, de experiencia, de acción— por una simplicidad, una superficie pobre que autorice a recuperar *esto* o *aquello* como “alguna cosa”, ni más ni menos.

Contrariamente a las “ontologías planas” propuestas hasta aquí, no nos vamos a contentar sin embargo con un plano de entidades individuadas y no jerarquizadas, recurriendo para ello a los conceptos de “interacción” o de “emergencia” para explicar la aparición de totalidades y de estructuras organizacionales; se asociará a nuestra ontología *formal* de lo igual una ontología *objetiva* de lo desigual.

Si este tratado acepta concebir la ontología de un mundo plano, es con un único fin en un segundo tiempo: proponer una enciclopedia del universo y de los objetos en relieve, de los problemas prácticos de recorte, de valorización de los campos cosmológicos, biológicos, antropológicos, culturales, artísticos, sociales, históricos, económicos, políticos. Lejos de detenernos en la descripción deceptiva de un mundo formal donde las diferencias entre las cosas hayan sido reducidas a cero, esta obra busca articular esta descripción de un mundo chato de cosas iguales con la restitución conflictiva —entre universalismo y relativismo— de las dimensiones, de los valores, de los relieves, de las variaciones, de los intereses de los objetos de época acumulados sin fin y disputados por diversas posiciones de pensamiento.

\*\*\*

Fue en el aislamiento, sin orden ni premeditación, como estos problemas teóricos de época se nos presentaron al comienzo; el estatus de los componentes últimos de la materia y la forma tras el universo, la alternativa entre presentismo y eternalismo en toda ontología del tiempo, la emergencia del viviente, la querella entre la tentación vitalista y el reduccionismo bioquímico, el recorte del viviente en especies en el marco evolucionista, la diferencia entre especie humana y las otras especies animales... disuelto en particularidad por el naturalismo, endurecido en universalidad por el humanismo. A estos temas de disputa en cuanto al recorte de la materia, del viviente en el seno de la materia, de la animalidad en el seno del viviente, de la humanidad en el seno de la animalidad, se añaden las querellas en cuanto al recorte de las obras de la humanidad, de sus artefactos pero también de sus organismos siguiendo intensidades, valores (bello, verdadero, bien), clases (de origen, de idea, de interés social), géneros (masculino y femenino) o de edades. ¿Cómo recortar una continuidad en diferentes objetos, un devenir? ¿Cómo no transformar esos objetos en sustancias, compactarlos como si existiesen en sí? ¿Cómo no disolverlos inversamente en la pura evenemencialidad, de la potencia, del devenir? ¿Cómo conservar cosas, así simplemente, ni demasiado encerradas en sí mismas ni evanescentes en demasía?

Se comprende que el problema es siempre el mismo; que se recorte el espacio-tiempo cosmológico, la evolución del viviente, los humanos y los otros animales; que uno se pregunte sobre lo que distingue las obras de arte de los otros objetos, que se clasifiquen las cosas por valores, por géneros, por momentos... en todo caso hay que determinar cuál es el precio que se paga aún por un tal concepto de cosa, que no se fije en sustancia, que no se volatilice en pura potencia.

¿Cómo proceder?

\*\*\*

Este libro apuesta a no estar determinado por un contenido positivo ni estructurado por una forma analítica o dialéctica del pensamiento.

El precio que paguemos será, a primera vista, una ingenuidad, una inocencia y una fragilidad que se apreciará en el proceder; adosada a ningún saber positivo, sin reclamarse ni del Hombre ni de la sociedad, ni de la Historia, ni de la Naturaleza, el razonamiento no organizará de entrada el universo de todas las cosas siguiendo un objeto eminente que los comprendería a todos juntos. Buscará su propia arquitectura. No propondrá como primer paso de explicación satisfactoria, un relato donde *todo* se ordenaría humana, natural, social, históricamente, etc. Aquí las cosas no encontrarán jamás en última instancia un repositorio tranquilizador de este tipo, lo que no quiere decir que permanezcan en el vacío.

Articulada por ninguna lógica, no reconociendo de entrada ni principio de no-contradicción ni condición *a priori* de la racionalidad, el razonamiento correrá igualmente el riesgo de parecerse a un espíritu analítico, inconsciente, inconsistente, sin armadura o rehusándose a reconocer la que es implícitamente la suya.

Tercero, negándose a ordenar dialécticamente contradicciones, la teoría asumirá aparecer ante los ojos de un dialéctico como si estuviera practicando un sobre-sitio, hundirse en el relativismo, autorizar todo y cualquier cosa, mostrarse inconsecuente y —lo peor de todo— chato, dado que se rehúsa a jerarquizar formalmente las cosas.

Lo que en última instancia resiste al análisis tanto como a la dialéctica, y que nos servirá de brújula teórica, será la convicción de que *ninguna cosa es reductible a nada*. Una tal proposición significa a la vez que ninguna cosa puede ser absolutamente reducida a la nada, porque ella esté muerta, porque sea pasada, falsa, imaginaria, inexistente o contradictoria, por ejemplo, y que ninguna cosa es absolutamente reductible a otra. Toda analítica reduce la posibilidad de ser algo con respecto a ciertas condiciones (lógicas, racionales, pragmáticas); toda dialéctica reduce la posibilidad de ser alguna cosa a su mediación por otra cosa. Marcaremos más bien nuestra adhesión a lo que en toda cosa, en su soledad, nunca se deja reducir a ninguna otra cosa. Esta irreductibilidad, que se llamará la “suerte” de toda cosa, pivote de un negarle la razón tanto a una analítica como a una dialéctica... marca también el rechazo de un pensamiento positivo que reduce las cosas a las solas cosas naturales, o sociales, o históricas, etc.

Nos orientaremos y esperamos orientar al lector a la luz de esta sola idea: nada del pensamiento sale destruido o aniquilado, sino más bien conocedor de lo que de él no puede ser destruido o de lo que nunca él destruirá.

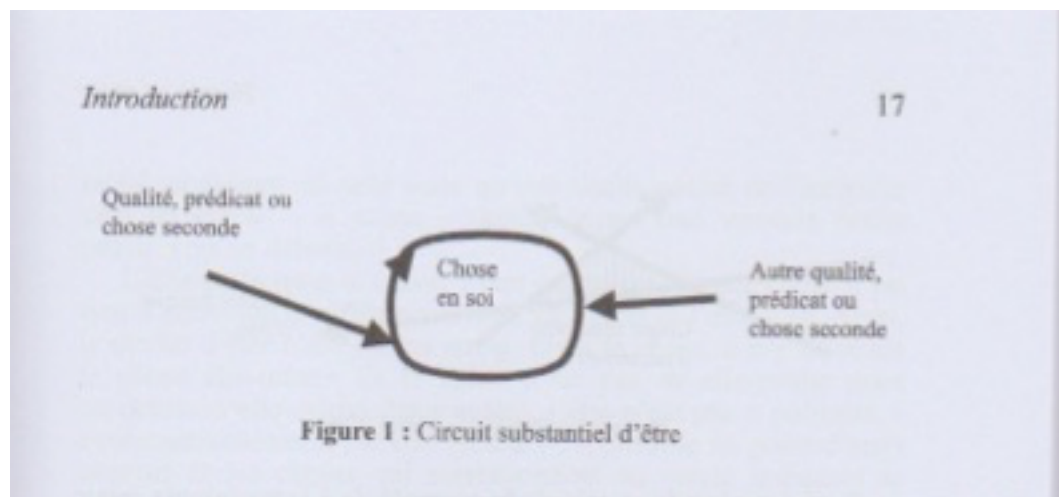
Este libro se dedicará a conservar la *suerte* ontológica de toda cosa, encarando cada disposición de las cosas como un cierto sentido de circulación del ser, legítimo en tanto que no está impedido o no se impide él mismo.

\*\*\*

Vamos a representarnos diferentes circuitos posibles de distribución del ser, con el fin de imaginarnos mejor la idea.

Un primer modelo consiste en concebir el ser que circula a partir de algunas cosas que no existen por sí mismas: como predicados, accidentes. Convengamos en que la cualidad de una entidad puede ser simbolizada por una flecha que proyecta el ser del cual está investido en aquel de la entidad que ella califica. Si me detengo en el ser de un cierto rojo, con la textura de una tela en jean, con un corte de patrón en forma de reloj de arena, puedo imaginar tres flechas que llevan el ser del rojo, el de la tela en jean, y el de la forma de reloj de arena, en dirección a una cuarta flecha: un traje que resulta ser rojo, en jean, y en forma de reloj.

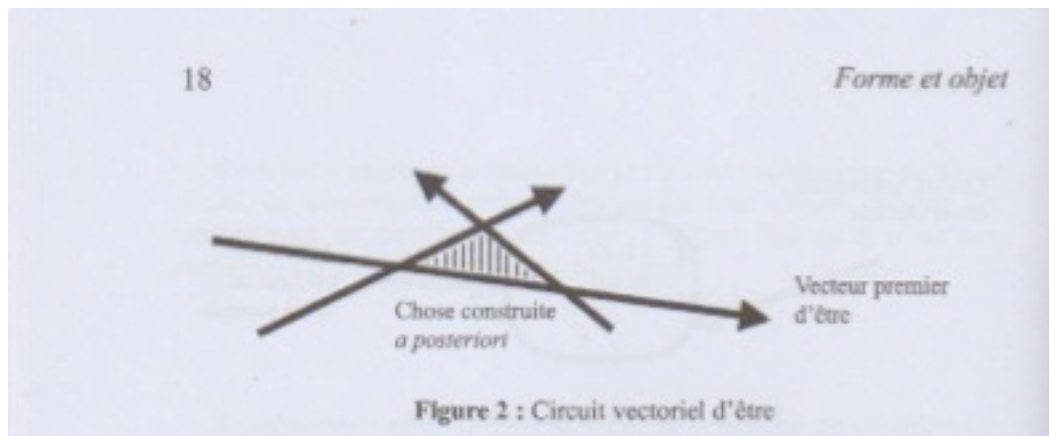
Ahora bien, el vestido no se predica de nada, mientras que el rojo, la tela o la forma sí se los predica del vestido. Este repliega la circulación del ser sobre él mismo, sobre *sí mismo*; a fin de cuentas la flecha del vestido sólo tiende hacia sí mismo. En este tipo de modelo sustancial de distribución del ser, el ser de algunas entidades segundas corre hacia el ser de entidades primarias que fluyen por su parte en circuito cerrado. El circuito de ser se detiene por el en-sí que marca el tapón necesario de su circulación. Una cosa en sentido estricto está pues constituida por el circuito de distribución de un ser que se soporta él mismo y de seres soportados por este ser primero. Estas cualidades son como los afluentes de un río —la sustancia— destinado a ser su propia mar y su propia fuente. En este modo de disposición de las cosas, que es esencialmente antiguo y clásico (de Platón y Aristóteles a Kant y Hegel), pero no solamente (puesto que también subyace en el confucionismo o en el Samkhya), hay evidentemente jerarquización entre lo que es arrastrado hacia otra cosa distinta de sí, y esa otra cosa que le sirve de soporte ontológico al mismo tiempo que soporta su ser propio.



**Figura 1:** circuito sustancial de ser

Un segundo modelo consiste en distribuir el ser ya no sustancialmente sino vectorialmente. Pensamos entonces trayectos de ser, identificados con acontecimientos, hechos, potencias, intensidades o intencionalidad; estos vectores de ser son primeros, portan y soportan el ser, lo desplazan, pero sin nunca encontrar parada, tapón, consistencia objetiva. Lo que está en el mundo, en una tal representación, es diferencia —no identidad—, trayecto, devenir, una proyección continua de ser que no desemboca nunca sobre el ser compacto, rizado sobre sí mismo; no hay pues un en-sí, el ser nunca es una flecha que reconduciría por su punta a su propia cola. Nada está clausurado, cerrado, el plano ontológico está abierto y está recorrido por flujos, fuerzas, devenires. Para dar cuenta de la existencia aparente de cosas, de entidades identificables y reidentificables, estables, este modelo concibe la posibilidad de determinar figuras en la intersección de diferentes trayectos. Esas figuras están cerradas, como un triángulo cuyos tres lados serían rastro efímero de tres aviones que cruzan el firmamento. Un observador tendría la impresión de aprehender en el cielo azul un triángulo, una figura determinada, inscrita en el cruce de tres acontecimientos, de tres trayectos sin embargo divergentes. Se considera entonces, en ese modelo vectorial más bien moderno y contemporáneo (de Nietzsche o Bergson al evolucionismo), pero no solamente (en algunos

pensamientos mexicanos, por ejemplo), que una cosa es un efecto segundo, una construcción o una ilusión en el cruce de diversos sucesos, de vectores de ser.



**Figura 2 :** Circuito vectorial de ser

Todo dominio del saber, de la cosmología a la sociología (para recortar acontecimientos espacio-temporales o individuos en campos), de la biología a la psicología (con el fin de definir especies en el seno de procesos evolutivos o sujetos entre afectos, acciones y reacciones), tiende a apoyarse, en carpeta, en modelos de distribución del ser material, social, biológico o psicológico.

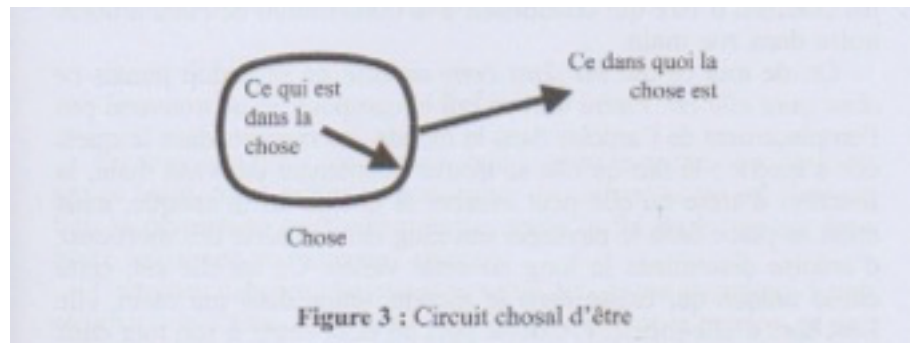
Ahora bien, no debe y no puede haber aquí *sino* ontologías sustanciales y ontologías vectoriales.

Cualquier corte de cosas se acompaña de la disposición de un cierto circuito de distribución del ser. Y si queremos cortar cosas en un mundo llano, con el fin de cortar en sección en la acumulación de los objetos que nos impide ser y comprender el mundo, debemos encontrar una manera de dejar circular el ser de las cosas que no sería ni sustancial ni vectorial. La sustancialidad tiende a compactar el ser al final de la carrera, sobredeterminando cosas llenas de ellas mismas, de las cosas en sí. En cuanto a la pura acontecimentalidad de vectores de ser, ella tiende a disolver, a diseminar el ser y transformar las cosas en efectos, en ilusiones, en realidades secundarias. Dicho de otro modo: el concepto de cosa no es tallado ni por el primero ni por el segundo modelo. El primero produce una cosa que es demasiada cosa, que es “compacta”, mientras que el segundo genera una cosa que no es suficiente cosa, que sólo es una construcción, una proyección volátil. Nuestra ambición es la siguiente: concebir un modelo que no sea ni demasiado fuerte o que no lo sea suficiente, como para representarnos cosas que estarían ciertamente en el mundo sin ser por tanto en sí mismas.

La única solución consiste en elaborar el siguiente trayecto; el ser entra en un bucle en el que el ser no es proyectado en sí sino lanzado hacia afuera, de tal suerte que una flecha desputa del interior hacia un círculo —la cosa— desde el cual una segunda flecha asoma hacia el afuera.

El ser entra en la cosa, el ser vuelve a salir de ella. Y una cosa no es nada mas que la diferencia entre el ser que entró y el ser que salió. De este modo, el circuito del ser nunca se detiene. En la cosa, nunca está la cosa ella misma; y la cosa no está en sí misma sino por

fuera de ella. Por tanto, el ser no está “polinizado” acontecimentalmente por vectores; él posee un punto de detención objetivo y las cosas que corresponden al círculo que indican el desajuste, la diferencia, la no-adequación entre la flecha de entrada y la flecha de salida, están ciertamente inscritas, *impresas* en el mundo.



**Figura 3:** circuito cosal de ser

Reinscribir las cosas en el mundo es sacarlas a la vez de ellas mismas (en tanto que sustancias) y de nosotros (en tanto que sujetos). Es disponerlas por fuera de sí (su sí y el nuestro) en el mundo. Y el precio que hay que pagar por esta disposición es una circulación de ser que distingue sistemáticamente dos sentido de las cosas: *lo que está en la cosa* y *lo que es la cosa*, lo que ella comprende y lo que la comprende.

Tomemos un ejemplo. Tomemos un bloque de pizarra negra, una muestra rectangular venida de donde se forman las montañas plisadas. Que ese bloque sea una cosa es algo que poca gente discutirá; evidentemente que se podrá remarcar que se requiere claramente una subjetividad activa para recortar, distinguir ese bloque de materia del fondo de un suelo polvoriento, con el fin de percibirlo en tanto que tal. Pero ese pedazo de pizarra negra posee ciertas cualidades, cohesión, solidez, que permiten que se lo desolidarice de su entorno, que se lo manipule, que se lo transporte y que se le considere simplemente como “alguna cosa”. ¿De qué está compuesto? Contiene cuarzo, minerales arcillosos, mica, algunas trazas de feldespato. Y todos estos componentes tienen ellos mismos una cierta estructura atómica. Pero en un sentido más amplio entran también en la constitución de la piedra en tanto que “cosa” su forma rectangular, las irregularidades de su superficie, los porfiroblastos llenos de piritita, su color bien oscuro, su grano fino, su peso, su fragilidad, puesto que ella es extremadamente fácil de quebrar, y todas las cualidades primeras o segundas que podemos reconocerle.

Diremos que *todo esto es lo que está en esta cosa*; todos los caminos de ser conducen a la constitución de esta pizarra negra que está en su mano.

Ahora bien, de *todo lo que está en esta pizarra* nunca se deduce *aquello en lo que ella es*. En medio de todo lo que la compone, no encontraría el emplazamiento de la pizarra en el mundo, las relaciones en las que ella se inscribe; el que ahora se encuentre en mis manos, la función de arma que puede tener si alguien me atacara, pero también su lugar en el paisaje, su rango en la serie de pedazos de pizarra diseminados a lo largo de este valle. Lo que ella es, esta cosa única que existe en el mundo, que ahora tengo en mi mano, ella lo está por fuera de ella misma. La pizarra puede en efecto entrar a su vez en la composición del flanco de una montaña, de un tejado o de una colección de rocas. En tanto que todo, ella se vuelve entonces la parte de otra cosa y ya no será asunto de *lo que está en la pizarra*, sino *eso en lo que está esta pizarra*.

Montón de cosas hay en ella, y ella misma puede entrar en la composición de una cantidad de otras cosas. La pizarra negra no está pues en sí misma. No es una sustancia de la que se prediquen diversas cualidades (su peso o su color). Tampoco se trata de una entidad efímera, que no existe en sí misma, construida por mi pensamiento, por mis sentidos y por mi acción, a partir de eventos, de devenires (una cierta variación de densidad de la materia, de los efectos de transformación geológicos, la trayectoria de los rayos luminosos). No, la pizarra negra es la relación, inscrita en el mundo, entre el ser que en él entra y el ser que de él sale, y que entra a su vez en otra cosa (en el suelo, en el paisaje, en las clases de otros objetos, en mi percepción, en el mundo en general).

La cosa no es pues nada distinto a la diferencia entre *lo que está en la cosa* y *aquello en lo que está esta cosa*; sólo existen cosas pensables en la medida en que se preserve este doble sentido. A término, por ejemplo, todos los pensamientos reduccionistas que pretenden deducir lo que es tal o cual cosa a partir de lo que la compone sólo logran disolver la cosa misma de la que pretenden dar cuenta. Nosotros trataremos de hacer todo lo contrario: preservar las cosas en tanto que diferencias preciosas inscritas en los circuitos de distribución del ser del mundo. Para lograrlo, nos dedicaremos a descubrir el sentido que circula entre las cosas, entre lo que las compone y lo que ellas componen, en nosotros, por fuera de nosotros, con o sin nosotros.

\*\*\*

Este sentido que reclamamos, que el pensamiento busca, no es la salvación, es decir la posibilidad de conservar de sí lo esencial, lo necesario o lo auténtico, luego del fin de la vida o en nuestra existencia socialmente arruinada.

Algunos pensamiento buscan la salvación. Aquí no vamos a buscar redimir nada: ni el alma, ni la persona, ni el cuerpo, ni el pensamiento, ni una comunidad, ni el proletariado. Cosa entre las cosas, el pensamiento de este tratado no tratará de salvarme ni de salvarlos a Uds.; entre cosas, no hay salvación.

Pero el sentido tras el cual corremos no se dejará por esto reducir a una simple significación, un juego de lenguaje, un cuerpo de usos, un sistema de normas. Quién reclame un sentido de las cosas y que se lo remita a la *descripción* de su significación, a la manera como nombramos, como usamos las cosas, a nuestras prácticas lingüísticas, sociales, culturales, seguramente que se sentirá decepcionado; la promesa del pensamiento no se ha cumplido. Busco un sentido de las cosas por fuera de nosotros, y heme entre las cuerdas de lo que tiene lugar entre nosotros.

La salvación es la esperanza de salirse de las cosas (de escapar al aniquilamiento, a la muerte, al olvido, a lo inauténtico, a la alienación, a la reificación); la significación es la decepción de no lograr nunca abstraer las cosas de la relación que con ellas mantenemos. La salvación nos saca de las cosas; la significación impide que las cosas salgan de nosotros.

Ahora bien, no quiero la salvación de mi alma, la de mi cuerpo, la de los seres humanos, de mis ideas o de mi individualidad; no estoy solicitando la significación (lengüeril, cultural, histórica) de las cosas, nuestra manera de referirnos a ellas, de construirlas, de utilizarlas, de intercambiarlas, de hacerlas presentes entre nosotros, para y por medio de nuestros significantes. No, busco simplemente un sentido de las cosas, ya sea yo o Ud. o un pedazo de pizarra.

Este sentido que no es completamente existencial ni completamente semiótico, que invocamos con todas nuestras fuerzas, en verdad, es simplemente la posibilidad de pasar de una cosa a la otra. Es la posibilidad, es la necesidad de no encontrarse nunca más reducido

a una cosa que no sería nada más, que no estaría en nada de otro, que existiría en y por ella misma, sin importar que se lo llame la materia, la Naturaleza, la Historia, la sociedad, Dios o el individuo. Como si se pudiere reducir la pizarra negra a sólo ser una cosa material, o una cosa natural o una cosa social. Como si se pudiera luego considerar la materia, la Naturaleza o la sociedad como cosas sin afuera, absolutas, permaneciendo en sí mismas. Este espectro de lo “compacto”, que será el adversario de toda nuestra aventura de pensamiento, sólo se disipa con una condición: para que toda cosa tenga un sentido, necesitamos que ella tenga *dos*. La Naturaleza o la Historia en tanto que cosas comprenderán pues una multitud de cosas (primer sentido), pero ellas serán comprendidas a su vez por otra cosa distinta a ellas mismas (segundo sentido).

\*\*\*

Si quisiéramos reducir esta empresa a una ecuación sería la siguiente: ¿cómo reencontrar lo universal y conservar el sentido de lo relativo? El precio que se pagará por este doble empeño al universalismo y al sentido de lo relativo será el abandono del devenir estático tanto como de las cosas llenas de ellas mismas. Habrá que pensar en cosas vacías de ellas mismas, sin identidad y des-determinadas por una parte, y por la otra cosas llenas las unas de las otras, ordenadas enciclopédicamente. Tendremos pues que aprender a ver doble, en forma y en objeto, para que el pensamiento avance, un paso formal, y luego otro objetivo, y así sucesivamente.

La estructura del tratado indicará cómo pensar sobre estos dos pies; si se quiere se puede poner aparte la coda, que marca la caída del conjunto; todo el tratado se sostiene en dos libros que marchan juntos y se responden con bastante exactitud a lo largo de los 16 capítulos. El libro Iº, formal, reclama del lector una cierta confianza; a propósito despojado de referencias o de citas salidas de la Historia de la filosofía, así aborden cuestiones clásicas (lo Uno, el Todo, el Ser, por ejemplo), mezcla proposiciones afirmativas, numeradas, discusiones argumentadas en plena página y descripciones apartadas a propósito del mundo chato. El libro II, objetivo, reposa sobre las formas de ese primer libro, pero las pone a prueba con ocasión de diversos objetos determinados, ordenados —de las estructuras del universo a la muerte del individuo, pasando por la definición del viviente, de la animalidad, del arte o de la economía— y que adopta un aspecto gustosamente más discursivo, fortificado con referencias explícitas y mucho menos escasas.

Según vuestra manera más bien formal o más bien objetiva de reportaros espontáneamente a las cosas, a Uds. les queda pues el escoger leer este tratado en un sentido o en el otro, para al final volverle a dar un sentido al caminar del pensamiento.