

ANOTACIÓN
sobre literatura e filosofía

nº 21-22, xaneiro de 2020

Tristan Garcia
“Do algo”

Euseino?

Anotaciones 21-22

Anotacións sobre literatura e filosofía

nº 21-22, xaneiro de 2020

Do algo

ANOTACIÓNS

sobre literatura e filosofía

nº 21-22, xaneiro de 2020

Tristan Garcia

“Do algo”

*Traducido do francés
por Carlos Lema*

Euseino?

Titulo orixinal
Sur le Quelque chose
Chrématisitique, 2012

Primeira edición (PDF), xaneiro de 2020

ISSN 2340-8537

PUBLICACIÓN NON VENAL

Edición
Beatriz Fraga Cameán

Euseino? Editores
Fundación Euseino?
Rúa do Brasil 40-42, 5º Esda.
36204 Vigo, Galicia
<http://euseino.org>

1

Algo entre as cousas, algo contra as cousas

A cuestión que me interesa é a máis simple que existe: ¿que é algo?

Parto da idea seguinte: dado que a modernidade consistiu na produción, na difusión e na transformación de todo en cousas, o pensamento moderno está fundado sobre a busca do que non é algo, do que se resiste á cousificación.

A comezos do século XX, as tres grandes correntes da filosofía occidental desenvólvense a partir dunha crítica da cousificación: o pensamento herdado do idealismo alemán, de Hegel, despois de Marx, critica a reificación presente no capitalismo; o pensamento analítico, que xorde da obra de Frege e de Russell, denuncia a “xungla de Meinong”, que concede forma de existencia a todos os obxectos, incluídos os obxectos contraditorios; a fenomenolo-

xía husserliana opón ás cousas a intencionalidade da consciencia como “residuo da destrución de todas as cousas”.

Ser moderno é, daquela, vivir como algo entre cousas cada vez máis abundantes e, así e todo, buscar mediante o pensamento o que pode *resistirse* ás cousas.

*

A división do traballo, a industrialización da produción, despois a informatización do tratamento de todos os datos e a especialización do coñecemento das cousas mais, sobre todo, a dessubstancialización desas cousas —que, desde hai tempo, en Occidente se organizan en esencias, en substratos, en calidades, en predicados, en quiddidade [*quidditas*] e en quodidade [*quodditas*], en ser e en seres— provocaron unha especie de contaminación “cousal” do presente. Resulta delicado prohibir a quenquera que sexa ser tamén “algo”, nin máis nin menos ca outra cousa. Vivimos nese mundo de cousas onde un abrocho de acacia, un xene, unha imaxe sintetizada por ordenador, unha man que se pode transplantar, un fragmento de músi-

ca, unha marca rexistrada ou un servizo sexual son cousas comparables. Esta ben podería ser unha das “ladaíñas de Latour”, unha lista de Borges (“El idioma analítico de John Wilkins”) ou de Pérec (*Espèces d'espaces*): a lista non exhaustiva e non xerarquizada de entidades sen xénero, sen clase, sen especie. Só cousas. Algúns, ao ter en conta inmediatamente o pensamento, a consciencia, os seres sensibles, a persoa ou un deus, aínda resisten pois se consideran excepcións ao réxime das cousas intercambiabes. Mágoa. Como imos ver, cada vez que se subtrae isto ou aquilo do mundo das cousas acábase por facer algunha outra cousa, de tal xeito que as cousas posúen unha estrutura inclusiva: subtraer unha é como engadir outra nova.

Ao remate do século XX, o pensamento tivo que tomar unha decisión: quer continuar sendo moderno *á antiga*, asignando ao pensamento o papel de resistirse ás cousas, de opoñerlles un negativo ou unha condición de posibilidade, un operador transcendental, quer ser reaccionario, volver a ser clásico, e encontrar algo máis ca cousas, substancias, e menos ca cousas, atributos, de tal xeito que o mundo se volvería ordenar nun cosmos; ou ben ser

posmoderno e aceptar a descomposición das categorías clasificatorias, disolver as cousas en diferenzas puras, en fluxo, en procesos, en devires.

O meu proxecto consiste en manter o pensamento á mesma distancia da reacción, da modernidade e da posmodernidade, en saír dos impases do século XX e redefinir o que é *algo*. Sosteo que esta cuestión é a que máis nos importa: temos que saber de que cousas está feito o noso mundo, saber que entendemos por “cousas” e aprender a ser algo entre as cousas.

2

Ontoloxía liberal e epidemia de cousas

A miña primeira hipótese vai ser que a modernidade, no senso máis amplo e máis vago de termo, constitúe de feito unha resposta a esta cuestión: ¿que é algo? Todo na modernidade manifesta que *cada cousa é algo*, e esta resposta exprésase cun movemento de apertura ontolóxica.

Admitamos que podemos imaxinar unha ontoloxía da cousidade de calquera cousa que sería suficientemente aberta 1) para concibir un mundo aberto a calquera entidade, 2) para concibir que entre as entidades non existe diferenza de grao, que todas *son de igual maneira o que son*. Esta ontoloxía acollería todas as entidades sen as discriminar; daquela, con toda razón poderíamos cualificala de “liberal”.

Esta hipotética “ontoloxía liberal” moderna consiste en consideralo todo como o que é igual a algo,

en atribuír a todas as entidades un coeficiente de dignidade ontolóxica igual de xeito que nada sexa máis ca unha cousa nin menos ca unha cousa. Esta hipotética “ontoloxía liberal” ergue o que está por baixo do estatuto de cousa e, ao tempo, rebaixa o que está por riba. Por exemplo, a modernidade trata os atributos das substancias como cousas equivalentes a aquilo do que elas son os atributos. Nunha carta a Vuillard, o pintor Maurice Denis declara a súa intención de non pintar nunca máis un “ceo vermello” senón un “vermello ceo”: a calidade vermello da substancia ceo pode devir á súa vez substancia e transformar a substancialidade do ceo en calidade. O resultado deste rebumbio de predicados e suxeitos incluído nas nosas representacións é o triunfo da cousa como característica media e común: o ceo é algo, o vermello tamén. É o final do cosmos tal como o coñecemos, a desaparición das substancias, logo a desaparición dunha orde baseada no máis-ca-cousas e no menos-ca-cousas.

De simples calidades, de pouco, de nada, a ontoloxía liberal fai *algo*. E das substancias, de moito, de todo, tamén fai *algo*.

Todo o que creaba unha orde ao separar as cousas do que non é completamente unha cousa, ou do que é máis-ca-cousa, desapareceu. En xeral, todo o que se consideraba como máis-ca-cousa, todo o que constituía unha “totalidade”, como Deus, o mundo, a alma mais tamén o Home, a vida, o ser en tanto que ser, a Historia ou a sociedade, dun xeito ou doutro todo iso foi *obxectivado*, é dicir, que se fixo diso un obxecto determinado e que se deconstruíu a pretensión de cada un de non ser cousificable. Foi posible facer do ser humano, tal como o teorizou a Ilustración, un obxecto, do mesmo xeito que de Deus, da consciencia ou da vida foi posible facer *algo*; e todo o que, mediante argumentos metafísicos, parecía beneficiarse dun estatuto de máis-ca-cousa, foi rebaixado ao nivel de simple cousa: *algo*, e non todo, e tampouco nada.

Abofé que se podería dicir: a consciencia non é algo porque todas as cousas nos son dadas *na* consciencia —así Husserl definía a consciencia como “residuo da destrución de todas as cousas”—; mais a sociedade, a Historia, fixeron da consciencia un algo coma os outros. Lembremos aquel programa de investigación norteamericano da década de 1970: “Historia da consciencia”.

Pódese dicir que a Historia non é algo porque todas as cousas teñen lugar *na* Historia —mais a Historia tamén se constrúe como algo na consciencia, ou nunha sociedade particular, que a eleva ao rango de mito segundo o etnólogo (véxase, contra Sartre, o derradeiro capítulo de *La Pensée sauvage*, de Lévi-Strauss). E a Historia acaba sendo tamén algo do que, por outra parte, se pode desconfiar: máis ca forma superior de todas as cousas, incluso o que se afirma da Historia acaba sendo necesariamente historizado.

Pódese dicir que a sociedade non era o Todo, que non era algo senón a condición de todo o que se daba como algo para nós: é o que se transparenta na *Ideoloxía alemá*; así e todo, a sociedade tamén aparece como unha cousa particular, determinada por exemplo pola evolución máis xeral do vivo, da animalidade —aos ollos do teórico naturalista (pensemos en Wilson, en Pinker, na psicoloxía evolucionista). Ten un comezo, unhas condicións de aparición, uns límites, logo ten un estatuto de obxecto acabado. Todos os principios de universalización particularízanse uns nos outros.

O mesmo se pode dicir do Home, de Deus, do ser, da vontade de poder ou da vida (Bergson explica

en *L'Évolution créatrice* por que a vida non é unha cousa) —todas esas máis-ca-cousas viron humillada a súa pretensión na modernidade e, de cada vez, outra cousa diferente delas mesmas era a que as cousificaba exhibindo os seus límites, as súas determinacións, as súas particularidades, antes de encontrarse á súa vez reducida ao rango de cousa particular no rebumbio infernal do pensamento: todo aquilo que facía as cousas acababa feito cousa, coma se o verdugo fose condenado a ser executado por un verdugo inmediatamente obrigado a sufrir a mesma sorte.

Por unha banda, o que se consideraba menos-ca-cousa —o que parecía depender das cousas substanciais ou das cousas materiais— acabou por adquirir o estatuto independente dun simple “algo”; pola outra, todo o que parecía ser máis-ca-cousa atopábase degradado ao rango de cousa. Como consecuencia, o século XX dá lugar ao que se podería denominar un mundo plano no que aparentemente só subsiste o *criterio* da cousa e no cal esa cousa xa non está construída en diversos graos ordenados dos que se deduciría e que lexitimarían completamente unha metafísica.

A esa modernidade *inmanente* opónse unha segunda modernidade, que a vén recubrir, a modernidade *crítica*, no senso do criticismo kantiano así como da teoría crítica da Escola de Frankfurt, no senso da “crítica” da *French Theory* así como da *Krisis* das ciencias europeas de Husserl.

Definimos o espírito crítico como o que se opón á inclusión universal das cousas: “¡Eu non son unha cousa entre as cousas!”. Daquela, a operación do espírito crítico consiste en excluír algo do conxunto dos algos.

Así e todo, o crítico moderno encóntrase enfrontado a un inimigo máis poderoso que todo o que el lle poida opoñer: o negativo, o gasto (na obra de Bataille), o Mal, o Tráxico, o transcendental, a intencionalidade, o sagrado son sistematicamente recuperados e transmudados en “algo” máis. Esa escena da modernidade e da posmodernidade é ben coñecida. Trátase da lóxica da *recuperación*: todo o que se exceptúa inceptúase, o negativo transfórmase en positivo.

Imos probar a exceptuar algo das cousas: ao exceptualo, convertémolo en algo.

O poder da cousificación corresponde daquela ao que eu chamaría a función *epidérmica* e anticrítica

das cousas: unha cousa subtraída ao que se dá por descontado é unha cousa a maiores. A victoria do simple “algo” é unha victoria sen combate.

Pois, perante dunha ontoloxía que só procede mediante esas dúas operacións (recoñecer calquera cousa como cousa; tratar todas as cousas como cousas iguais), a crítica encóntrase traballando sen cesar para o inimigo. É o axente da súa propia traizón, todo o que logra exceptuar do reino das cousas igualmente cousas, identicamente diferentes e comunmente singulares, acaba despedíndose de si mesmo para ser ofrecido como trofeo ao “algo”. De tal xeito que, ao exceptualo, o crítico sométeo á determinación. Para negar o carácter couzal do que sexa, cómpre polo mínimo identificalo en tanto que cousa. Illar do sagrado, do irrecuperable, do negativo, é facer traballar o positivo, é darlle decontado a consistencia do algo, determinalo *a minima*. Contrariamente ao que creu o pensamento dialéctico, non é o negativo hegeliano o que funciona: en definitiva, o que funciona é o que traballa por conta do positivo. Existe un poder ontolóxico superior ao que o espírito crítico moderno está condenado a someterse e mediante o cal todo aquilo que o espírito crítico

libera das cousas acaba por se entregar ás cousas. Ese poder é aínda máis forte porque é *pasivo*: non hai unha “fabricación da cousa”, é obra conxunta das cousas e de todo o que busca exceptuarse da cousidade común.

Velaí o drama do espírito moderno: canto máis se esforce en opoñerse ás cousas meirande ha ser a perda xa que ha transformar en cousa o que vaia excluír das cousas.

E velaí o poder do concepto de cousa: o que se exceptúa das cousas, acaba sendo unha cousa máis — tanto o negativo coma calquera outra cousa. Pois o concepto de “cousa” é en realidade tan *feble* que unha cousa de menos é inmediatamente unha cousa de máis. Toda tentativa do espírito para excluír algo do campo das cousas remata paradoxalmente por incluílo nese campo: o sagrado, o tabú mais tamén os esforzos dos lóxicos antimeinongnianos para sacar os obxectos contraditorios do campo do existente levan invariablemente á constitución desas entidades en cousas. O poder singular da cousa consiste nese dispositivo de extrema febleza oposto ao pensamento.

Definimos así o *algo*: é o que, cando se nega, se afirma tanto —nin máis nin menos— coma cando se

afirma. Trátase, daquela, dunha determinación tan feble que a súa negación equivale á súa afirmación.

*

Redefinamos, logo, a modernidade. Digamos que é a descuberta feita polo espírito dunha potencia ontolóxica máis feble ca as restricións do propio espírito; esa potencia é a do “algo”.

Por esa razón, o que nós chamamos a ontoloxía liberal pode parecer propiamente *irresistible*: ao se contentar con acoller o movemento de cousificación de todo o que vén, abóndalle con avalar o estatuto de cousa de calquera o que sexa e con recibir con liberalidade, ás portas do mundo, todo o que existe, confirmando que “é algo”, sexa o que for (*o que é non é a cuestión importante*).

O que se afirma como cousa, do mesmo xeito ca o que é negado como cousa, é aceptado como cousa por unha ontoloxía liberal que acolle a potencia extremadamente feble do algo.

Pola contra, toda impulsión crítica do espírito que pretenda distinguir e discriminar entre as entidades coa finalidade de considerar que “isto non é algo”, ou que “iso é menos algo ca outra cousa”, semella

condenada a fracasar non por exceso de *febleza* senón por exceso de *forza*. O espírito crítico é forte de máis para vencer a esta ontoloxía liberal que gaña por debilitamento de si mesma.

Ímolo dicir así: o liberalismo sempre se impón por *debilitamento* das restricións do espírito; a crítica é a que fracasa sempre por *reforzamento* das restricións do espírito.

Máis feble, máis aberta, a ontoloxía liberal é amena: acolle como cousa singular todo o que existe, sexa verdade, falso, bo, malo, fermoso, feo, individuo, colectivo... *tanto ten*.

Tocante a modernidade, o espírito crítico é, daquela, o que parece condenado a fracasar por falta de febleza. A crítica é demasiado forte para algo que forma parte da súa propia historia (e que, a falta de cousa mellor, nós identificamos co “liberalismo” mais que ten unha importancia histórica superior) e que se vai impoñer sistematicamente por febleza, por apertura e por liberalidade.

O espírito crítico ben se pode obstinar en opoñerse á cousificación galopante cun valor, cun transcendental, cun Absoluto, ou co negativo; coido que comete un erro estratéxico. Cre que así se vai impo-

ñer, coma noutrora, en tanto que espírito forte, cando o que ten en fronte é unha ontoloxía feble cunha difusión epidémica que o colle por sorpresa, que o condena a errar de retirada en retirada, a magnificar a derrota e a contentarse coa posición do “perdedor glorioso”.

3

Ralentizar ou acelerar a cousificación

Ha de existir unha maneira, para o pensamento, de non se opoñer en van ao que vén sen, así e todo, disolverse.

Soamente podemos escoller entre dúas derrotas: o fracaso do que se opón ao irresistible, a capitulación do que renuncia a opoñérselle.

Permanece no espírito unha potencia que ten que ver coa especulación e que é a capacidade de *aceleración* do pensamento. O espírito crítico era fiel ao que no pensamento resiste e se opón; o espírito crítico ralentiza. Ao constatar o fracaso crítico, o espírito débese apropiarse da cousificación, non para someterse senón para a acentuar máis e para acelerala.

Se admitimos que abofé existe unha ontoloxía liberal, daquela cómpre tomala en serio; cómpre traballarmos non para nos opoñer senón para a confir-

mar, para acelerarla máis alá de si mesma, ata un punto de ruptura. O espírito debe apostar a que o liberalismo endexamais vai estar á altura da súa propia ontoloxía. O espírito, ceibe de constricións históricas, sociais, reais, debe confiar no seu poder de abstracción a fin de amosarse máis liberal ca o máis liberal dos liberais, ata demostrar ata que punto a cousificación que se xoga na época non está á súa propia altura.

Caso de supoñermos exista unha ontoloxía propia do liberalismo, constatamos isto: o liberalismo endexamais mantén a súas promesas. De sempre, está dividido entre 1) unha promesa ontolóxica, que se difunde na modernidade: a de facer saltar toda restrición posta ás entidades do mundo, a de non excluír nada e a de multiplicar sen fin as posibles singularidades, e 2) necesidades económicas e xurídicas con constricións grandes: a concepción e a defensa da persoa ou da propiedade.

A partir da obra de John Locke, vimos xurdir o vencello estreito entre o liberalismo e unha concepción da identidade persoal que supón a identificación e a reidentificación da persoa grazas á memoria (*Identité et différence*), que é o alicerce mesmo da propieda-

de. Para que eu, persoa de dereito, poida proclamar o meu dereito a posuír algo, cómpre que cada ocasión no tempo da miña persoa e que cada ocasión no tempo da cousa sexan constrinxidas pola percepción e polo pensamento de ser *as mesmas cousas*. Dito doutro xeito, cómpre supoñer polo menos tres restricións operando sobre as entidades deste mundo: unha distinción entre o suxeito da propiedade e o obxecto da propiedade; unha reidentificación do suxeito consigo mesmo; unha reidentificación do obxecto consigo mesmo. Sen iso, o obxecto podería posuír o suxeito (é a idea de alienación e de reificación no pensamento crítico de Lukács). Sen iso, sobre todo, o suxeito que merca algunha cousa xa non sería el mesmo un instante máis tarde e endexamais podería facer valer o seu dereito á propiedade.

Dito doutro xeito, cómpre distinguir dúas potencias modernas: unha potencia de debilitamento de todas as restricións (un liberalismo *ontolóxico* que concede unha dignidade igual a todo o que é algo, sexa o que for) e unha potencia de reforzo de certas restricións coma as condicións de cambio, de propiedade e de responsabilidade (un liberalismo *político, económico e xurídico*).

Por ese motivo, na modernidade, o liberalismo traballa contra si mesmo.

Acelera á vez o debilitamento de toda restrición e conserva a resistencia de certas restricións económicas e xurídicas. Así, o que unha liberalidade absoluta promete ao espírito en calidade de mundo (un mundo aberto no que todas as cousas son igualmente singulares) endexamais atopa concreción pois a historia real acelera e, ao tempo, ralentiza o proceso sen rematalo. Esa é a causa da fatiga do espírito contemporáneo diante das cousas ao estar condenado a funcionar no baleiro co risco de provocar o puro e simple retorno a unha orde, a unha xerarquización das cousas, o desexo de volveuse vencellar a unha *restrición ontolóxica forte*.

4

Restrición ontolóxica forte, restrición ontolóxica feble

Cualificamos como “restrición ontolóxica” toda operación que consista en propoñer como necesario que dúas singularidades soamente sexan unha; todo o que reduce a posibilidade de diseminación das entidades é unha “restrición ontolóxica”, dalgún xeito, a enésima versión da navalla de Occam.

Ao estimar que unha cousa determinada non existe e que outra si existe, por exemplo, eu suprimo unha das dúas: de dúas, fago unha, e así impoño unha restrición ontolóxica forte ao estimar que *unha cousa que non existe xa non é unha cousa*. Do mesmo xeito, ao considerar que certas cousas son cualidades ou atributos doutra cousa, que sería unha substancia, produzo cousas que son un-pouco-menos-ca-cousas (atributos) e cousas que son un pouco-máis-ca-cousas (substancias): o un polo outro, eu produzo

o equivalente dunha soa cousa ao sumar unha menos-ca-cousa e unha máis-ca-cousa, ordenando así o cosmos.

Existen, e sempre existiron, ao meu ver, *pensamentos de restrición ontolóxica forte*, cuxa finalidade é ordenar, clasificar as entidades situándoas baixo condición, e *pensamentos de restrición ontolóxica feble*, cuxa finalidade é abranguer todas as entidades posibles, abstracción feita da súa condición (da súa realidade, da súa verdade, da súa materialidade).

A modernidade consistiu en poñer baixo condición todas as nosas representacións, en sometelas a unha restrición feble, oposta á restrición forte do que se presentaba como pensamentos premodernos.

Propoñamos a idea seguinte: a ontoloxía liberal corresponde á difusión dun pensamento de restrición ontolóxica *o máis feble posible*, cun operador transcendental case inexistente, que non reconece ningunha restrición *a priori* sobre as entidades do mundo. Ao rachar con todos os pensamentos antigos, clásicos, premodernos, de constrición ontolóxica forte, que organizaban un cosmos baixo condición, a difusión epidémica das cousas sería a proba do traballo de debilitamento das restricións do pensamento. Co que

debatería o espírito xa non sería cun corpo de condicións e de restricións *fortes* na organización do mundo senón cun debilitamento espontáneo de todas as restricións: unha liberalidade ontolóxica.

Desde aquela, podemos reformular a nosa tarefa da maneira seguinte: máis que opoñer un pensamento de restrición ontolóxica forte como crítica á ontoloxía liberal, ¿é posible propoñer un pensamento de restrición ontolóxica aínda máis feble ca a ontoloxía liberal?

A isto, cómpre engadir unha segunda cuestión: ¿existe un pensamento cunha restrición ontolóxica *o máis feble posible*? Dito doutro xeito: ¿existe un *final* para o debilitamento das restricións ontolóxicas do pensamento?

Se existe un final para a cousificación, un remate do proceso de cousificación do que sexa, se non se trata dun proceso infinito, logo o espírito aínda pode imaxinar ir máis rápido ca esa liberalización, amosarse máis feble, agardar polo seu remate e, despois dese final, demostrar que a face de liberalidade do liberalismo *real* é demasiado pouco liberal en comparación co ultraliberalismo *especulativo*; que o primeiro non cumpre a súa promesa ontolóxica, que

a traizoa en nome de restricións económicas ou xurídicas. Velaquí a aposta que o espírito imaxina como *ultraliberal*: chagar ao remate e ir máis alá.

O que incumbe ao pensamento abstracto é, entón, simple na súa idea e arduo na súa realización: cousificar, tratalo todo, sexa o que for, coma se fose igualmente unha cousa, nin máis nin menos.

A finalidade da operación é concibir un mundo o máis aberto, o máis amplo posible, onde todo poida entrar, é dicir, ser *ultraliberal* neste senso preciso: dispoñer por acción do pensamento dun mundo que non exclúa nada, no que calquera cousa sexa verdadeiramente algo.

O ser máis feble posible

Para lograr isto, cómpre inverter a perspectiva de toda a ontoloxía premoderna e moderna, de todo aquel pensamento de restrición ontolóxica forte cuxa finalidade é definir unha existencia *discriminante*. Non se trata de encontrar algún criterio que permita discriminar entre cousas existentes e cousas non existentes, escollendo unha determinación xusta da existencia (a materialidade, a realidade, a non contradición, a conta por un, etc.). Pola contra, trátase de atopar un criterio que autorice a atribuír a existencia singular a calquera cousa, logo, de non discriminar entre esas cousas. O camiño é o inverso. O importante xa non é encontrar un criterio abondo *forte* para separar o existente do non existente senón un criterio abondo *feble* para non distinguir os existentes dos non existentes ou, máis exactamente: para distinguir o menos

inexistente posible. Imos formular a pregunta: ¿que criterio ha ser abondo feble, sen deixar de ser criterio, para distinguir as menos cousas existentes posibles? ¿Como suprimir do mundo as determinacións e as súas intensidades variables?

¿Como, mediante o pensamento, ser máis eficaz, máis rápido ca o liberalismo que nos ralentiza? ¿Como facer coma el mais dunha maneira máis rápida?

Como defender, ao facelo, a función especulativa do pensamento: pensar é ser quen de facerlle máis rapidamente ao real o que o real lle fai ao real, ir ata o final do que está detido ou ralentizado pola vida, polos intereses, pola importancia relativa de todo o que nos pasa. Ese ir ata o final propio da función especulativa do pensamento non é máis ca a capacidade clásica da *abstracción*.

Daquela, imos intentar abstraer todo o posible o ser das súas determinacións; iso é o que o pensamento especulativo pode e sabe facer mellor. E iso é o que o xustifica.

*

Velaquí como propoñemos operar. Por existencia, entendemos como mínimo o simple feito de “ser

en”. “Existir” significa etimoloxicamente unha saída, nós contentámonos con propoñer que a existencia dunha cousa é o feito de ela estar noutra cousa, sexa o que for. E iso no que a cousa se encontra chamámolo a súa “determinación”; así, unha cousa que está no espazo e no tempo vai ter unha existencia espacial e temporalmente determinada; unha cousa que está na natureza, unha existencia naturalmente determinada, a así sucesivamente.

Ímonos ocupar, entón, nun exercicio de desde-determinación máxima da existencia. A cuestión é, daquela: ¿ata onde se poden suprimir as determinacións á existencia sen obter, como consecuencia, unha existencia *indeterminada* que xa sería a existencia de nada?

Temos que ir máis rápidos na desposesión mais sen superar o noso límite para non bascular na indeterminación: cómpre saber ir rapidamente o máis lonxe posible sen caer máis alá. ¿Ata onde a singularidade se pode despojar de todas as determinacións, logo ser desdeterminada, sen devir absolutamente indeterminada, sen devir a singularidade *de nada*, logo non ser singularidade ningunha? ¿Ata que punto se lle poden retirar as determinacións conser-

vándoas ao mesmo tempo? Velaquí o que cómpre pensar. Preguntémonos se para o pensamento é posible atopar unha desdeterminación máxima, unha determinación tan feble que ningunha determinación ha poder amosarse máis feble sen devir daquela unha pura e simple indeterminación.

O labor do metafísico xa non é, coma en Leibniz, pensar o *ens perfectissimum*, tan perfecto que nada máis perfecto se pode concibir, nin incluso o *ens minimum* evocado ás veces por Tomé de Aquino, senón pensar o *ens infirmissimum*: o ser tan feble que nada máis feble se pode concibir.

6 Operación de desdeterminación

Imos comezar a operación.

Ao primeiro, podemos renunciar á materialidade, á espazo-temporalidade ou á naturalidade. Trátase, en efecto, de determinacións moi fortes: se só existe o que existe materialmente, espazo-temporalmente ou naturalmente, daquela cómpre considerar que existen sub cousas, cousas secundarias, cousas ilusorias ou falsas. Para un materialista radical e reduccionista coma Churchland, por exemplo, esta actitude leva a *eliminar*, por unha comprensión plenamente científica da Natureza humana, numerosas cousas coma as crenzas, as sensacións, os desexos; algunhas destas cousas van ser eliminadas, outras reducidas a un nivel de análise apropiado, que é o da súa explicación en termos materiais. Evidentemente, lonxe diso, non toda posición materialista,

naturalista ou realista é eliminativista ou reduccionista. Mais toda concepción determinada da existencia neses termos leva a *estratificar* a existencia e a producir sub cousas, ou cousas secundarias: efectos, derivacións, construcións. Logo, sen nos pronunciar sobre a validez destas teses, pois é completamente posible que só a materia, só a Natureza ou só o espazo-tempo existan realmente, neste estadio do noso razoamento, constatamos en todo caso que esas determinacións non nos permiten pensar unha existencia o máis debilmente determinada posible.

Nós non imos ser nin materialistas nin espiritualistas, nin naturalistas nin construtivistas, nin nominalistas nin idealistas: nós non imos levarlle a contra a ninguén senón darlle a razón a todo o mundo. Aceptemos a existencia do singular mais tamén do xeral; poñamos que cada mazá existe, que a idea de mazá tamén, nin máis nin menos. Aceptemos o puro singular igual que aceptamos os conceptos colectivos. O que buscamos non é a existencia real nin a existencia absoluta senón a existencia máis compartida e a máis igual, tanto para as entidades supostamente falsas, ilusorias, coma para as que se consideran verdadeiras ou reais.

Afastemos, entón, materialidade, naturalidade ou espazo-tempo como determinacións demasiado fortes para nomear o termo da cousificación. ¿Que determinación se podería amosar como a máis feble? ¿A non contradición? Unha vez máis, non afirmamos que este criterio non sexa pertinente senón simplemente que é demasiado *forte*: se a determinación mínima da existencia fose a non contradición, cumpriría admitir que os obxectos contraditorios non existen de xeito ningún, logo nós non seríamos capaces de atribuír ningunha existencia mínima a eses obxectos.

Polo tanto, abonda con admitir que unha cousa contraditoria non é calquera outra cousa, que non é calquera contradición, e que un círculo cadrado non é exactamente un triángulo cadrado. Se admitimos que existe unha determinación mínima que distingue unha contadición doutra contradición, e que toda contradición non é a mesma contradición, entón imos recoñecer que unha cousa contraditoria está determinada suficientemente: mesmo se *se segue* calquera cousa dunha contradición (*ex falso quodlibet*), unha contradición non é calquera outra cousa. Toda contradición é algo, e algo distinto. Debilmen-

te distinto, certo, mais distinto de todos os xeitos, logo singular.

*

Imos proseguir coa operación.

¿Habería algunha determinación aínda máis feble? A unidade, se cadra. Daquela cumpriría pensar que toda cousa existe en tanto que é *unha* cousa; incluso unha contradición é a unidade, se cadra imposible mais a unidade de todos os xeitos, de dous conceptos tales coma o círculo e o cadrado. A unidade sería entón unha determinación de existencia máis feble ca a non contradición. E a existencia *unitaria* sería a existencia máis debilmente determinada, logo a máis amplamente compartida: “un *ser* é un *ser*”, seguindo o adaxio leibniziano.

¿Cómpre vencellar a singularidade coa unidade?

Por moi feble que sexa a determinación da unidade, aínda non é seguro que sexa a máis feble posible. Ao falar dunha árbore, sexa esa árbore real ou imaxinaria, dunha árbore que non é unha árbore, quer dunha póla quer dun tronco, concibimos cousas diversas que han ser cada unha algunha cousa en virtude da súa unidade, é dicir, da súa capacidade de *con-*

tar por un e de entrar nunha conta. Unha árbore é a que pode estar entre dous, tres, catro ou cinco árbores máis. A unidade non é soamente a unificación da cousa, tamén é o que nos autoriza a facer unha posible conta. Mais, ¿unha conta con que? A conta de cousas comparables, a conta doutras árbores, doutras pólas, etc. Unha cousa que existe en tanto que é *unha*, existe logo necesariamente como unidade posible da conta doutras cousas comparables e clasificables.

A unidade é unha forma da singularidade que aínda contén certo grao de particularidade: ser un é ser un entre outros posibles.

Sobre todo, a unidade é unha característica da cousa que non dá conta da exclusividade de cada cousa. Se cada cousa é singular, daquela a singularidade será o máis compartido, o máis común: a singularidade común, iso é o que significa a unidade, o que permite facer unha conta. Mais a unidade non esgota o concepto de singularidade. Na singularidade, hai algo que está contrariado polo feito de que a singularidade sexa compartida e común. Esa contrariedade sostén a exclusividade do algo singular: nun senso, cando este é algo singular, prohibe selo a calquera outra cousa. De aí que o algo sexa unha fun-

ción exclusiva: o que ocupa prohibello ocupar ao resto. A singularidade dunha cousa tamén é o que destrúe a singularidade de calquera outra cousa. Mentres que a unidade manifesta o carácter común da singularidade, outra cousa que non é a unidade manifesta o carácter exclusivo da singularidade.

Por esa razón, podemos presupoñer que hai unha determinación se cadra máis feble aínda ca a unidade. Imos probar a nomear esa determinación que non lle permitiría á cousa volver formar parte dunha conta senón que a subtraería dela. Esa determinación tampouco determinaría que a cousa entrase nun conxunto, nunha clase ou nunha serie; nin autorizaría a “contar como un” pois prohibiría calquera outra cousa que non fose ela mesma.

É o carácter exclusivo da cousa o que é un pouco menos ca a súa unidade; mentres que a unidade singulariza e á vez asocia as singularidades (é o senso da conta aritmética), ese carácter é o que singulariza as singularidades sen asocialas.

A soidade ontolóxica

É o que nós imos chamar a “soidade ontolóxica”.

Esta “existencia *solitaria*” está menos determinada ca a existencia *unitaria*. Por “existencia *solitaria*” dunha cousa entendemos precisamente a determinación mínima da súa singularidade. Sendo a determinación da existencia iso no que a cousa que existe é, diremos que unha cousa é *solitaria* en tanto que non está en ningunha outra cousa. Unha cousa soa é unha cousa que non está acompañada de ningunha outra cousa. A cousa soa non pode estar noutra cousa —en cuxo caso habería dúas cousas—, a cousa soa está *noutra cousa que non é unha cousa*. A cousa non está nunha cousa; a cousa non está na cousa. Non está en si senón fóra de si, soa no mundo.

Esta soidade igual e exclusiva de cada cousa é a forma mínima da singularidade, que é onde remata

a desdeterminación das cousas, logo o remate de toda liberalidade ontolóxica. Dela resulta a concepción dun mundo perfectamente *plano*, que é o liberalismo ontolóxico acabado. Ao final dunha ontoloxía coa restrición máis feble posible está a cousa definida pola súa soidade, está a cousa que non conta por unha senón baleira de si mesma, exiliada de si.

Agora podemos concibir que eu, que cada parte de min, que a verba “eu”, que o que eu era hai un segundo, hai un ano, que toda a miña vida son tanto cousas distintas (e non diferentes), solitarias e exclusivas: cando o meu dedo é algo, a miña man non é algo, pertence ao mundo indiferenciado de todo o que non é o meu dedo, sobre o fondo do cal un dedo é algo.

Cada cousa é *distinta*, pois se abstrae de todo o que ela non é; mais non é diferente, pois endexa-mais existe ningunha outra cousa. E non é idéntica, pois non se pode relacionar con outra cousa nin consigo mesma. O prezo que hai que pagar para concibir que calquera cousa estea no mundo é que só haxa unha cousa á vez: logo as cousas son igualmente cousas mais non son equivalentes posto que son

incomparables; son cada unha algo mais non son diferentes as unhas das outras e tampouco teñen identidade: ningunha cousa é *tal* cousa, só é *algo*.

*

Dese xeito, por abstracción máxima, facemos que toda cousa, que toda parte dunha cousa, que toda ocorrencia dunha cousa, verdadeira ou falsa, real ou imaxinaria, non contraditoria ou contraditoria estea no mundo. Ese mundo é completamente plano, no senso en que Manuel Delanda, por exemplo, fala de ontoloxía plana, na que non se lles concede diferenza ningunha de dignidade ontolóxica ás entidades coas que o mundo conta: nel nada é máis, nel nada é menos. Incluso cada ocorrencia dunha mesma cousa no tempo devén algo distinto; hai tanta distinción entre eu e eu coma entre eu e esta mesa. É algo. Tamén é algo. É o xesto mínimo de *tatexo* ontolóxico.

A fórmula pola cal podemos dar cabo á ontoloxía liberal da modernidade é, daquela: *calquera cousa é algo*, nin máis nin menos.

Ese “calquera cousa” non é nin unha realidade nin unha construción abstracta, tampouco as dúas

cousas á vez; ese “calquera cousa” é simplemente o plano de *igualdade* do que é real, do que é posible, do que é inexistente, do que é pasado, do que é imposible, do que é verdade, do que é falso, do que é malo. Tanto ten. Trátase da posibilidade de ser *ou* real *ou* posible, *ou* real e posible, *ou* nin real nin posible, *ou* construído *ou* dado, *ou* natural *ou* artificial *ou* natural e artificial, *ou* verdadeiro *ou* ilusorio, de non ser todo iso á vez mais poder atinguir indiferentemente ou non unha desas determinacións, sexa cal for.

Logo, o paradoxo é que *calquera cousa é algo* precisamente porque *algo non é calquera cousa*: “algo” é a máis feble determinación posible do ser, a menor determinación antes da indeterminación. A cousa non é indeterminada, é *a máis feble determinación* concibible. Esa determinación mínima é a distinción entre o que está na cousa (o que a cousa comprende) e o que a cousa é (o que a comprende).

Posto que debemos distinguir entre “o que é algo” e “o que algo é”, e dado que o primeiro debe ser identificado como “calquera cousa” e o segundo como “non calquera cousa”, podemos dicir que toda cousa é un medio, un lugar fráxil entre “calquera cousa” e “non calquera cousa”. Velaquí a razón prin-

cipal para rexeitar o en si. Unha cousa endexamais se pode definir en bloque. Podemos afirmar que isto ou aquilo é a cousa mais iso non abonda. Segue a ser necesario determinar con precisión o que a cousa é. Dito doutro xeito: ningunha cousa é en si, logo non é a cousa a que está na cousa, e non é na cousa onde ela está. *A cousa non se acompaña a si mesma.*

Posto que a cousa é *soa*, non é *en si*. Logo toda cousa en si é dúas cousas: a cousa que é en si e iso no que esa cousa é. O “en” divide en dous a entidade. Mais, daquela, ¿como facer para obter unha cousa *soa*? Cómpre facela saír de si mesma e exiliala. Cada cousa está, entón, *fóra de si*: outra cousa que non é unha cousa está nela e ela está noutra cousa que non é unha cousa. “Todo está fóra”, como escribía Sartre a propósito da intencionalidade; mais esa estrutura *extática* do ser non é particular da consciencia, maniféstase en toda cousa. Así, descubrimos que é imposible dar unha resposta única á pregunta: ¿que é algo? Algo só é a diferenza entre *o que está na cousa* e *iso no que a cousa está*; non é a cousa o que está na cousa, logo a cousa non está na cousa.

Baléirase de si mesma; non é nada substancial. Mais é a irredutibilidade, inscrita no mundo, do que

é ela fronte ao que é ser ela, e do que é ser ela fronte ao que é ela. É a existencia mínima, non substancial senón cousal. Nin cousa en si nin puro fluxo inconsistente, é unha cousa.

Unha cousa case é coma un saco, xa que se pode distinguir entre o que está dentro do saco e o saco que contén o que está dentro del. Mais unha cousa non é *exactamente* coma un saco porque unha cousa non é unha pel fina, unha película que contén o que contén. Unha cousa equivale máis ben a un saco inmaterial e sen espesor: só é a *diferenza* entre o que é a cousa e o que esa cousa é, entre contido e continente.

O si mesmo non é, daquela, a calidade propia do que se relaciona consigo mesmo (do consciente, por exemplo), ou do que se pon en relación consigo mesmo. Pois, incluso para unha entidade cualificada como consciente, poñerse en relación consigo mesma supón un si mesmo co que se relacionar; tamén supón que o si mesmo que con ela se relaciona non pode ser o si mesmo co cal está relacionada, seguindo o habitual paradoxo de Narciso tal como o formulaba Ferdinand Alquié noutra época.

Nada, tampouco a consciencia, é susceptible de facer que o si mesmo sexa igual a si mesmo, é dicir,

ser capaz de comprenderse. O si mesmo é precisamente a función de exclusión pola cal ser e comprensión se exclúen mutuamente: nada pode comprender o que é, nada pode ser o que comprende. O si mesmo é o punto de sombra de todo o que proxecta algunha luz no ser.

*

Por iso, o en si ábrese a dúas ameazas posibles, de xeito que o que é en si non o é á vez quer por non ser o si mesmo o que é en si, quer por non ser en si mesmo o que é. Ser en si só indica a posibilidade dun duplo fracaso para a cousa. Logo ese fracaso do en si leva a dúas cousas: a que é é e a que comprende, a que é comprendida e a que foi, a ese fracaso chamámoslle o compacto, ou a compacticidade. Para o pensamento queda a posibilidade de albiscar algo que, sendo en si, se retiraría do mundo, algo que se había comprender a si mesmo ata o punto de non ser: esa posibilidade é o compacto. Nun senso, o compacto é o oposto ao mundo: cando toda cousa entra no mundo, e cando o mundo non entra en nada, nada entra no compacto, que é unha posibilidade baleira, e o compacto entra, así e todo, no

mundo pois fracasa en saír —despois de todo, incluso o compacto é algo. Simplemente é un algo que fai entrar no mundo, en tanto que posibilidade, o imposible. O compacto é a posibilidade do imposible, coa condición do seu fracaso: algo non é compacto, coa condición de que non haxa algo que o poida ser.

E a cousa compacta por excelencia, foi, nin máis nin menos, a substancia.

Mais a metafísica moderna, ao renunciar á substancia compacta, renuncia tamén á cousa: é o caso de Bergson ou de Whitehead mais tamén de Wittgenstein, que fai do estado das cousas o compoñente do mundo. Logo a nosa fórmula permite pensar que o mundo está composto non só de acontecementos, de fluxo, de estado de cousas ou de puras diferenzas senón realmente de cousas; mais de cousas non substanciais.

O feito de que as cousas non sexan substanciais, que non o sexan en si mesmas, está vencellado ao feito de que as cousas están todas fóra de si, no mundo.

A compacticidade do en si é, de feito, o prezo que hai que pagar para dispoñer de cousas no

mundo: nada entra en si porque calquera cousa está fóra de si e entra no mundo.

¿Que hai no mundo? Cousas ou, máis ben: unha cousa á vez. Se nos preguntamos onde atopar algo, a resposta sempre ha ser: fóra, no mundo, e endexamais en si mesma ou noutra cousa. O que é algo só se atopa fóra de si, no que o comprende.

Así, descubrimos que o ser é o inverso da comprensión: o que está na cousa é o que a cousa comprende; o que a cousa é, é o que a comprende.

1) Á vista deste circuío de distribución do ser, imos reformular a nosa cuestión: ¿que é algo?

Calquera cousa é algo. Iso significa que calquera cousa *entra* na cousa, que nada está excluído. ¿Calquera cousa que é? É a potencia de ser algo. E trátrase dunha potencia sen fin.

Pola contra, a cousa é a que *comprende* calquera cousa. A cousa non se comprende a si mesma, non é a cousa, é calquera cousa o que é a cousa. ¿Por que? Porque ningunha cousa é calquera cousa. Iso sería o compacto. A fórmula chave é, daquela, a seguinte: *calquera cousa é algo porque algo non é calquera cousa*, o que expresa o senso duplo do ser e da comprensión, dos que o algo é o encontro.

*

2) Segunda cuestión: ¿que é algo? Algo é o mundo, algo está *no* mundo, o que significa que o mundo comprende algo. E que, polo tanto, no mundo só hai unha cousa á vez.

E que o mundo é outra cousa que non é unha cousa. Toda cousa entra no mundo e o mundo non entra en nada. O mundo é o *impasse* ontolóxico universal. O mundo é o nome do lugar común das cousas. Mais o mundo non ten lugar. Toda cousa ten dous sentidos (*ser* e *comprender*); algo comprende calquera cousa e é comprendido polo mundo. Calquera cousa está comprendida por algo mais non comprende nada: o mundo non é nada. Daquela, non ten unha calidade particular. Non se pode identificar con calquera cousa, sexa a que sexa: Deus, universo, materia, forma primordial, plan de inmanencia...

Velaquí a resposta específica que podemos chegar á nosa pregunta inicial: ao obedecer a unha restrición ontolóxica feble, é dicir, ao determinar o menos posible a cousa, podemos concibir que calquera cousa é algo, e que a cousa está no mundo. O mundo só comprende unha cousa á vez: é moi pobre. A cousa é

o que non pode ser nin máis nin menos: nada no mundo é máis ou menos ca outra cousa. A cousa é, daquela, aquilo que é *igualmente*. A cousa é soa, igual e exclusiva: cando iso é algo, ningunha outra cousa o pode ser. Cando aquilo o é, isto xa non o é.

O “algo” é a mínima determinación do ser, o feito de estar comprendido polo mundo, o que implica a non transitividade do ser, a diferenza mínima entre o que é algo e o que algo é.

Alén diso, xa non hai algo, xa non hai mundo. E, entón, calquera cousa é calquera cousa, o que é compacto. Non se pode pensar alén do algo.

E agora sabemos que se algo era unha pregunta, sempre habería dúas respostas posibles: *o que é iso* ou *o que iso é*.

8

Pensar dobre: cousa e obxecto

Ao descubrir a precedencia da cousa sobre o ser, descubrimos que unha cousa tiña dous sentidos: nun sentido, a cousa *era*, noutro sentido, a cousa *comprendía*. Daquela, o ser só é un dos sentidos da cousa, o que nos debe levar a renunciar ao programa heideggeriano que sustiña a precedencia do ser sobre as cousas. A nosa ontoloxía é, de feito, unha *tinoloxía* —no sentido que dan certos neomeinongianos a ese termo: unha ciencia da entidade.

O ser só é, de feito, a relación de toda cousa co mundo, con aquilo que a comprende.

A cousa está no que a comprende: como non se comprende a si mesma (iso sería o compacto), a cousa está fóra de si, noutra cousa que non é unha cousa, dado que está soa.

Mais tamén está *noutra cousa*.

E é daquela cando cómpre aprender a ver dobre, ou a pensar dobre, toda cousa: noutra cousa diferente dunha cousa (no mundo) e noutra cousa.

Ao cabo, rachamos co sortilexio moderno: podemos pensar unha cousa que non é unha substancia, algo que sería abondo feble para non conterse a si mesma, para non se comprender e non excluír nada de si agás a si mesma, mais tamén algo abondo forte para non se disolver nas relacións, nas diferenzas, nos fluxos. Iso non é nin a cousa en si clásica nin a procesualidade contemporánea. Esa cousa ten un prezo: non soamente está definida polos dous extremos, polo que é ela e polo que ela é, de xeito que non é un bloque senón unha vía dobre, unha pertenza dupla.

Toda cousa está noutra cousa que non é unha cousa (no mundo) e á vez está noutra cousa. En tanto que unha cousa está noutra cousa, xa non é unha cousa pois entón habería dúas cousas e a cousa está soa. Noutra cousa, a cousa devén un *obxecto*, é dicir, que gaña en determinación. Xa non está reducida á súa determinación mínima de cousa. Entra en relación con outra cousa.

O meu dedo é unha parte da man: en tanto que cousa, o meu dedo está no mundo, nin máis nin

menos que o está a miña man. Cando o meu dedo está no mundo, a miña man non está nel; cando a miña man está no mundo, o meu dedo non está nel. Mais, en tanto que obxecto, o meu dedo está na miña man. Como cousa, o meu dedo non ten, daquela, extensión: hai extensión en tanto que a parte é máis pequena ca o todo. Como *cousa*, a parte é igual ao todo. Como *obxecto*, a parte é menos ca o todo.

Algo non ten extensión; non ten intensidade. Mais, en tanto que obxecto, en tanto que cousa noutra cousa, adquire unha extensión (en tanto que parte dun todo); e se eu o relaciono consigo mesmo, como non pode ser igual a si mesmo (porque só a cousa é igual), é desigual a si mesmo, é *máis ou menos* si mesmo, adquire unha intensidade.

Os obxectos defínense así por relacións de extensión e de intensidade, contrariamente ás cousas da nosa ontoloxía plana.

A extensión é a relación dun obxecto con outro obxecto que o comprende ou que comprende. A intensidade é a relación dun obxecto consigo mesmo.

Imos considerar primeiro a extensión.

Aquí, atopámonos confrontados a obxectos que, como dixemos, son existencialmente solidarios,

e que a existencia distributiva e solitaria desolidarizou. A cuestión non é saber se a póla, o tronco, as raíces existen, ou se a árbore existe, senón de que maneira uns existen para os outros. En tanto que totalidade das pólas, do tronco e das raíces, a árbore non se pode engadir ás súas partes como unha parte suplementaria: non pode figurar entre si mesma co rango dos seus propios elementos; así, alí onde existen a póla, o tronco e as raíces en tanto que partes, é dicir, na árbore, a árbore mesma non existe. Mais alí onde a árbore existe en tanto que totalidade das pólas, do tronco e das raíces, eses elementos tampouco poden existir, pois sería necesario que eles se engadisen a si mesmos: existindo unha primeira vez na árbore, terían que existir tamén fóra, como a carón da árbore.

Esa relación dupla pola cal o todo limita a existencia das partes, e as partes limitan a existencia do todo, é a propia de toda *extensión*. É extenso o que responde a ese sistema de limitación recíproca: un obxecto espacial é extenso, logo, precisamente cando a súa totalidade non existe entre as súas partes, e cando as súas partes non existen alén da súa totalidade. No senso máis amplo posible, o extensivo é

un réxime de existencia dos obxectos, nomeadamente dos obxectos no espazo, que funciona por unha existencia reciprocamente limitada polo todo e polas partes.

Logo, nun universo estritamente extensivo, ¿como pensar as ocorrencias dun mesmo obxecto no tempo?

Pensar a árbore no tempo como un obxecto extensivo, iso sería considerar (como o fan certos teóricos “cuadrimensionalistas”) que a árbore de onte é como unha parte da árbore toda enteira a través do tempo, e que a árbore de hoxe é outra parte, e así sucesivamente.

Non pensar a existencia temporal no modo da extensión, e pensar que a árbore a cada instante é a árbore toda enteira (e ser perduracionista), é condenarse a dificultades infinitas no tocante á identidade dos obxectos no tempo: ¿como recompoñer a árbore unha vez que, a cada instante, se descompuxo nunha infinidade de aparicións posibles? Inversamente, pensar a existencia temporal no modo da extensión é condenarse a non apreixar en que o presente é presente pois a árbore presente só devén unha parte, perfectamente comparable a árbore de onte ou de

antonte, entre outras partes da árbore a través do tempo.

A solución que propoñemos —que é o suxeito do noso traballo actual e que imos resumir aquí a grandes trazos— consiste en admitir outro réxime de existencia, non extensivo senón *intensivo*. No caso da extensión, un obxecto sempre se encontra en relación con outros obxectos: quer obxectos que son partes del quer outro obxecto do que el é unha das partes. Esa relación é sistematicamente desigual pois concirne a un obxecto que comprende e a un obxecto que é comprendido. Mais, en todos os casos, a relación dun obxecto cun ou varios obxectos é extensiva. A relación dun obxecto consigo mesmo, pola contra, non pode en ningún caso ser extensiva. Xa explicamos antes que a única igualdade posible era formal: cada cousa está igualmente no mundo, porque está soa e separadamente no mundo. As cousas, daquela, só son iguais entre si por mediación do mundo no cal elas son cada unha. Os obxectos, pola contra, son desiguais pois se comprenden ou son comprendidos os uns polos outros. Todo obxecto relacionado consigo mesmo non pode, entón, ser igual a si mesmo: quer se comprenda a si mesmo quer sexa

comprendido por si mesmo. Polo tanto, parece que haxa dúas posibilidades: quer o obxecto relacionado consigo mesmo é como outro obxecto para si mesmo, e non hai ningunha diferenza entre a relación dun obxecto consigo mesmo e a relación dese obxecto con outro obxecto; quer o obxecto relacionado consigo mesmo non é de todo como outro obxecto para si mesmo, e hai identidade de si a si. No primeiro caso, somos herdeiros dun universo puramente extensivo, onde a árbore a cada segundo, por exemplo, devén outra cousa; onde a relación entre a árbore de hai un segundo e a árbore de agora é unha relación parecida á que hai entre a árbore e o chan. Nese caso, ningún obxecto é susceptible de ser identificable nin reidentificable: todas as entidades son obxectos que son partes as unas das outras mais ningunha é idéntica a si mesma. É un universo no cal só sería posible facer analoxías fráxiles entre entidades sen identidade, supoñendo que eu mesmo estea vencellado analoxicamente a quen vostede oíu falar hai un minuto, mais que no fondo son diferente do mesmo xeito que todo o meu corpo é diferente desta mesa, que é diferente de vostede, que é diferente da árbore.

No segundo caso, ao contrario, existen substancias e a identidade de si a si non é soamente posible senón necesaria. A árbore pódese relacionar consigo mesma porque habería unha árbore en si que sería o alicerce de todas as identificacións e reidentificacións. Mais esa árbore, se é en si, seguindo o noso razoamento, non pode estar noutra cousa: non pode ser, daquela, un obxecto e non se pode identificar nin reidentificar consigo mesma.

Quer hai dous obxectos distintos fóra de si mesmos mais, daquela, devén imposible identificar un co outro, quer hai unha identidade en si mais, entón, é a identidade de nada. Non pode haber á vez uns obxectos extensivamente distintos e unhas identidades; se non se fai intervir un terceiro termo, só se han obter identidades sen obxecto ou obxectos sen identidade.

O que falta tanto nun caso coma no outro é unha intensidade. Por intensidade, entendemos o feito polo que un obxecto relacionado consigo mesmo endexamais é el mesmo da mesma maneira e, daquela, carece de identidade substancial; mais tamén entendemos que el non é para si mesmo absolutamente como outro obxecto. Nin idéntico a si mesmo

nin extensivamente diferente de si mesmo, é *máis* ou *menos* el mesmo. Unha intensidade é exactamente a variación dunha identidade xa que si non coincide absolutamente con si sen, así e todo, diferir.

Faga o que faga, ao preguntarme se esa árbore é esa árbore, introduzo unha variación mínima na árbore; a árbore coa cal eu comparo a árbore é quer un pouco máis quer un pouco menos ca a árbore coa cal a comparo. Hai intensidade e variación de intensidade desde que un obxecto á vez non pode ser absolutamente outro e non pode ser absolutamente igual a si mesmo; daquela, é *desigual a si mesmo*. É intenso.

Lonxe de ser neutra, toda identidade é unha tensión que mantén xuntos obxectos a piques de se diseminar nunha miríade de cousas distintas e indiferentes as unhas das outras; a identidade lóxica, a identidade temporal ou a identidade orgánica son varias versións que un só obxecto fai de varias cousas. Non sendo nada nunca absolutamente si mesmo, todo está sometido á variación e, comparado consigo mesmo, un obxecto endexamais se confunde consigo mesmo: nin a pura reemprazabilidade lóxica nin a identidade a través do tempo, tampouco

a identidade inmunitaria dun organismo, poden asegurarnos que dúas cousas son soamente unha; dúas cousas non son endexamais absolutamente as mesmas, a súa identidade mínima sempre é unha tensión —unha tensión de si a si na identidade lóxica, unha tensión da presenza da cousa na identidade temporal, unha tensión entre o que mantén e o que transgrede o *si mesmo* na identidade orgánica.

É porque nada é igual a si mesmo polo que toda entidade é *intensamente* idéntica, é dicir, que a súa identidade é sistematicamente unha variación ínfima.

Todo pode *ter* unha identidade ou *ser* unha identidade: *ter* unha identidade é ser unha entidade sometida á variación; *ser* unha identidade é ser a variación mesma.

*

Eu son un ser humano na humanidade, un ser natural na natureza, etc. Mais son unha cousa no mundo, abstracción feita da miña humanidade e da miña naturalidade. E son unha cousa igual que o é a humanidade enteira, que o é a natureza enteira e igual que o meu dedo ou cada átomo do meu corpo son unha cousa.

Como cousa, son *unha entidade sen identidade* (que contravén a regra de Quine: “non hai entidade sen identidade”). Como obxecto, *teño* unha identidade que depende do que son, logo depende do que me comprende (especie, xénero, clase, grupo); e *son* unha identidade que varía seguindo a relación de min comigo mesmo. A identidade que xorde da pertenza, da extensión; a identidade que eu son xorde da intensidade variable. A primeira é discreta, a segunda continua.

Á vez, podemos pensar que calquera cousa é “algo, sen identidade e sen intensidade, que non pertence a nada senón ao mundo, e debemos negociar a identidade que *ten* ese obxecto e a identidade que *é*.”

Depois de sabermos que nada está excluído do mundo, que todo está alí, e que o que está alí son as cousas, iguais, cómpre repensar as súas determinacións, as súas relacións, o lugar de todo obxecto entre os outros obxectos e, consecuentemente, por que está comprendido.

Esa función do pensamento xa non corresponde, daquela, á súa misión de abstracción senón á súa misión clasificadora. O meu libro *Forme et objet. Un*

traité des choses propón por esa razón un dualismo: por unha banda, unha ontoloxía plana de cada cousa soa; pola outra, un ensaio de metafísica clasificatoria dos obxectos entre os obxectos segundo a diferenza de extensión e a intensidade variable.

Xa non son as cousas, entón, senón os obxectos. As cousas non teñen identidade, tampouco extensión nin intensidade. O que actúa na ontoloxía é o principio de *abstracción*. Os obxectos, eles si teñen identidades e son identidades, os uns nos outros, os uns en relación cos outros. Cómpre pensalo tamén. É o principio da *clasificación* o que actúa na metafísica e o que se consagra ás relacións entre obxectos.

A ontoloxía minimaliza a metafísica —sen reduci-la a nada: a cousa é un obxecto sen relación; a metafísica determina a ontoloxía: o obxecto é unha cousa en relación con outra cousa e consigo mesma. Por esa razón, a ontoloxía só se encarga da distinción das entidades; a metafísica da súa diferenza e da súa identidade. As dúas non se opoñen: unha só é o debilitamento relativo da outra.

Propoño, daquela, unha ontoloxía e unha metafísica nin clásica nin moderna, tampouco posmoderna, que reclasifique os obxectos sen xerarquizalos en

absoluto, que abstraía as cousas sen deixar que varíen unhas en relación coas outras: non son absolutista, tampouco relativista. Tento facer xogar, mediante o pensamento, a planitude das cousas contra a orde dos obxectos e a orde dos obxectos contra a planitude das cousas.

A planitude do mundo serve, entón, de liña de medida para encontrar o senso das diferenzas, das relacións de orde e da clasificación dos obxectos no mundo. Mais a orde de clasificación e de acumulación, de progreso dos obxectos pode ser en todo momento curtocircuitada pola planitude do: “calquera cousa é igualmente algo”, o que permite á vez a orde dos obxectos e impide a súa absolutización.

O reaccionario é quen considera que aínda hai substancias que cómpre ordenar de maneira absoluta (atribuíndo identidades ás cousas); o moderno é quen posúe categorías de clasificación mais xa non substancias para clasificar (ten identidades mais xa non cousas); o contemporáneo é quen non ten nin substancias nin categorías (só quere intensidades, devires).

O meu proxecto é considerar primeiro todo como algo que é plano e igual para clasificar de novo

os obxectos entre si, para redefinir as categorías espaciais e temporais, as categorías de especie, de xénero, de clase, sen ser nin reaccionario nin moderno nin contemporáneo. É o proxecto xa non *ontolóxico* senón *metafísico* que defendo: ¿como redefinir, por exemplo, a pertenza e a intensidade da humanidade en tanto que obxecto? Sen disolver a humanidade como un acontecemento na Evolución das especies, na clasificación filoxenética, nin a “compactar” como unha substancia subtraída á Evolución pola virtude máxica dun propio do Home. ¿Como tratar a humanidade como unha cousa entre outras?

Sabemos que o século XX rematou porque temos que clasificar todo, ordenalo todo de novo mais sen poder excluír nada do mundo.

Non estamos desocupados como despois da deconstrución; agora hai algo que facer.

A ontoloxía especulativa do algo que eu defendo inscribese no cadro do Realismo Especulativo e das Ontoloxías Orientadas ao Obxecto. Debe tamén moito á ontoloxía do múltiple e do singular de Alain Badiou. Mais presenta un proxecto orixinal: alén do ser e do obxecto, trátase de atopar un algo irreductible.

Sinala unha reacción contra todo pensamento analítico e á vez contra todo pensamento dialéctico. Consiste en defender que ningunha cousa é reducible a nada nin a outra cousa. É a súa soidade no mundo, igual á de calquera outra cousa, a que nolo asegura. Así, o meu pensamento busca protexer cada cousa —real, imaxinaria, inconsistente, contraditoria— á vez contra a navalla de Occam e contra a *Aufhebung*, ou o proceso dialéctico. Toda entidade, incluso se non é necesaria, debe ser preservada na súa igual “sorte”. Esta igualdade alén das súas determinacións é a planitude. E esa planitude, que non é un plano espacial común, é a soidade igual de cada cousa en tanto que cousa, é dicir, o seu modo de existencia distinto entre a indistinción de todo o que non é ela.

Esa “sorte” que é a miña, a da mesa, a de cada parte de min, a da mesa hai un segundo e a da mesa agora, a de todo o universo, a da palabra “mesa”, importa pouco, é a súa irredutibilidade radical a que resiste a todo.

É o que ten cada cousa, a *sorte* de ser algo: nin nada nin todo nin outra cousa... *Algo*.

Algo para cada cousa é o que abofé nos promete a ontoloxía liberal en uso desde hai algúns séculos na modernidade; mais a modernidade traballa contra si mesma: acelera a cousificación á vez que a retén e a ralentiza.

O obxectivo do meu traballo é encontrar un termo ao que está en uso entre as cousas.

Ora, seica ao enfrontarse ao algo, o espírito moderno ten que se bater cunha potencia que leva as de gañar non pola súa forza senón pola súa febleza. O que intento é non opoñerme a esa potencia nin capitular diante dela senón facer valer a capacidade de abstracción do pensamento e ser ontoloxicamente máis liberal ca o liberalismo.

Máis que ralentizar as cousas pola crítica, propoño aceleralas por abstracción. Máis que manifestar a forza do pensamento, propoño debilitala, debilitar a súa restrición mais ser radical e forte nese debilitamento.

O algo máis feble que podemos concibir está só, baleiro de si mesmo, fóra de si: é tan feble como calquera cousa o pode ser. Non hai substancia (como se pensou desde Aristóteles a Kant), non hai poder (como se pensou desde Heráclito a Nietzsche): hai

cousas. O pensamento represéntase a planitude e comprende que o ser non ten *fondo* mais si que ten unha liña de medida; esa liña é “algo”. É ese calquera cousa o que é igualmente, sen intensidade, sen diferenza; non é o *Grund* do mundo, é a *liña* do mundo.

Aquí, acolá, verdadeiro, falso, feroso, laido, bo, malo, real, imaxinario, material, ideal, singular, particular, xeral, simbólico, todo, parte, acontecemento, momento, ocorrencia... Pouco importa. Calquera cousa é igualmente algo no mundo. E pensalo é cesar de temer a perda dos valores, a cousificación, o relativismo, a horizontalización, que soamente son caricaturas da planitude.

Só se ten medo do que se albisca: na modernidade, o espírito non deixou de albiscar unha ontoloxía liberal que producía a equivalencia universal (nomeadamente económica); o espírito opúxose a ela. Non propoño aceptar senón acentuar e levar a cabo esa ontoloxía liberal que sustenta e corroe o noso tempo.

Ao final, atopo algo, nin máis nin menos. Atopo que calquera cousa é algo e que algo é o mundo.

Preguntar que é algo é preguntar de que está feito o mundo.

Velaquí: o mundo está feito de algo. Podémolo pensar e podémolo probar. As cousas nas cousas fan obxectos que fan un universo que cómpre clasificar e reclasificar para vivir nel como algo entre as cousas, seguindo o que nos importa.

Podemos pensar que calquera cousa é algo e temos que facer cos obxectos algo que nos importe, que teña importancia para a nosa vida.

Logo de termos os perpiaños grazas á ontoloxía, a canteira metafísica volve abrir.

O tempo crítico se cadra rematou, chegou o tempo de reconstruír.

Índice

- 9 1. Algo entre as cousas, algo contra as cousas
- 13 2. Ontoloxía liberal e epidemia de cousas
- 25 3. Ralentizar ou acelerar a cousificación
- 29 4. Restrición ontolóxica forte, restrición ontolóxica feble
- 33 5. O ser máis feble posible
- 37 6. Operación de desdeterminación
- 43 7. A soidade ontolóxica
- 55 8. Pensar dobre: cousa e obxecto

EDICIÓN NON VENAL

ISSN 2340-8537